

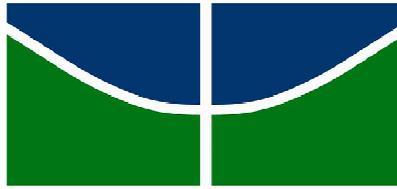
Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia

Trajetórias Xamânicas:

As transformações dos dores na formação das curandeiras shipibo-konibo

Samyra Schernikau Soares Akasha

Brasília, 2017



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia

Trajetórias Xamânicas:

As transformações dos odores na formação das curandeiras shipibo-konibo

Monografia de Graduação

Monografia apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília como um dos requisitos para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia.

Samyra Schernikau Soares Akasha

Orientador: Luis Abraham Cayón Durán

Examinadora: Livia Dias Pinto Vitenti

Brasília, 2017

Para todas as mães que a vida me deu.

Agradecimentos

À minha mãe Ireny e à minha madrinha Brancarosa dedico todo o meu esforço. Agradeço também à minha avó Olívia, às minhas tias Luciana e Lydiane e aos meus tios Irã e Sérgio por todas as conversas, trocas de experiências e ensinamentos, que me inspiraram a seguir meus estudos dentro da antropologia. Ao mais novo integrante da família, meu afilhado Roberto, por permitir minha aproximação de forma carinhosa. Agradeço a meu tio Arlindo, por todo investimento em meus estudos. Aos demais familiares pelo acolhimento, apoio e presença em minha vida.

Ao Professor e Orientador Luis Cayón pela paciência e disponibilidade durante os anos de graduação e pela motivação para adentrar os pensamentos teóricos e para seguir viagem até o campo, assim como agradeço por todos os conselhos e sinceridade, que possibilitaram a continuidade desta pesquisa.

À Professora e amiga Fabiene Gama, por permitir que nossos caminhos seguissem em comunicação e por ter me ajudado a entrar em campo ao me colocar em contato com Efer Silvano, a quem sou eternamente grata.

À Irene, Albert, Camila Cristina e Sofia pela amizade e conversas antropológicas, que nos mantém conectados apesar das distâncias.

À Gabriela, Estela e Alejandro pela preocupação e acolhimento em Lima, Peru. A abertura e o apoio de vocês permitiram a continuidade da pesquisa e do trabalho de campo, além de proporcionar um maior suporte emocional em um país estrangeiro.

À Olinda, Liz, Casilda, Eli, Zanda e todos os familiares pela generosidade e receptividade em suas casas, que possibilitaram os laços de amizade. Agradeço também pela paciência com as dificuldades de comunicação e por confiar a mim uma parte de suas histórias de vida. À minha afilhada Emilia, que tornou os dias em San Francisco mais divertidos com suas brincadeiras e à Bima, com quem pude passar momentos agradáveis e travar conversas interessantes.

Ao meu Supervisor de estágio Marcus Vinícius C. Garcia pelo interesse e incentivo a pesquisa e pelas indicações de leituras para a escrita deste trabalho. Aos

demais colegas do Departamento do Patrimônio Imaterial do IPHAN pelo apoio e motivação.

À Thaís e Camila por se mostrarem sempre ativas e positivas quando tudo parecia nebuloso. À Suli, Brulina, Maurício, Igor e Lula por terem tornado meus dias mais interessantes e leves.

Agradeço também aos meus amigos de infância, João Vitor, Luiz Felipe e Davi pelo carinho e compreensão durante a escrita deste trabalho. Vocês são pilares importantíssimos em minha vida!

Resumo

Sair de Pucallpa e seguir para Iquitos ou Lima é uma das marcas dos Shipibo-Konibo, sobretudo das mulheres. Essas, ao decidirem seguir viagem retomam os percursos do *kene*, seus desenhos tradicionais, em busca de melhores condições financeiras e políticas para colocarem em evidência seus corpos femininos de mães, artesãs e curandeiras, que as localizam em seu gênero.

O recorte de gênero, inicialmente motivado pela curiosidade de entender o “por que” da baixa produção de trabalhos que tratam sobre mulheres na etnologia indígena me colocou em contato, já no final do trabalho de campo, com a questão da violência sexual, que afasta o corpo feminino da curandeira em formação das relações sociais com as plantas. Ainda assim o fato de existirem mulheres curandeiras no Peru deixa em evidência a necessidade de repensar o lugar da mulher shipibo-konibo e não limitá-las às experiências traumáticas de terem seus corpos invadidos por seus “parceiros”. Portanto é com objetivo de contextualizar as mulheres em questão dentro do pensamento antropológico que recorro a uma revisão bibliográfica referente as práticas das vegetalistas no contexto amazônico para seguir com a proposição de entender a alteridade feminina como um constante movimento de mostrar e esconder. Característica essa que permite a elas acessar de forma fluída o mundo exterior, através do constante contato com as categorias que os viajantes internacionais associam a elas e os mundos interiores através das plantas, que as ensinam seus modos de fazer.

Palavras-chave: Mulheres Indígenas, Práticas vegetalistas, Violência de gênero.

Considerações sobre o idioma Shipibo-Konibo

O idioma do povo Shipibo-Konibo passou por reformas ortográficas no ano de 2007. De acordo com o documento apresentado e aprovado pela *Organización Regional AIDSESEP-Ucayali-ORAU* o alfabeto Shipibo-Konibo passa a constituir-se em 19 letras. Os estudos produzidos pelos linguistas do SIL colaboraram para a descrição dos grafemas vigentes. Conforme a seguir:

Consoantes: b, ch, j, k, m, n, p, r, s, sh, x, t, ts, w, y

Vogais: a, e, i, o

Abaixo comentarei sobre a forma de pronúncia da escrita Shipibo-Konibo, que diferem da leitura do português e farei algumas ressalvas com relação a escrita anterior a 2007 para facilitar a leitura e compreensão de alguns termos utilizados neste trabalho.

Consoantes:

CH: Possui pronúncia semelhante ao som do “ch” na palavra “child” em inglês ou ao “tch” na palavra “tchau” em português. (africada palato alveolar surda)

J: Possui pronúncia semelhante ao som do “j” na palavra “juego” em espanhol ou ao som do “rr” na palavra “carro” em português. (fricativa glotal surda)

K: Pronuncia-se como o som de “c” na palavra “casa” em português. Até a reforma ortográfica de 2007 as palavras atualmente grafadas com “k” eram escritas com “c”. A escrita antiga ainda aparece em alguns trabalhos recentes. (oclusiva velar surda)

R: Pode ser pronunciado como o “r” na palavra “arara” em português. (vibrante alveolar). Também pode ser pronunciado direcionando a ponta da língua para trás (aproximante retroflexa) como o som do “r” na palavra “red” em inglês.

SH: Pronuncia-se como o som do “sh” na palavra “she” em inglês. (fricativa palato-alveolar surda)

X: Pronuncia-se como “sh”, porém com a ponta da língua direcionando-se para trás. (fricativa retroflexa surda)

TS: Pronuncia-se como o som de “ts” na palavra “shiatsu”. (africada alveolar surda)

W: Pronuncia-se como o som de “w” na palavra “what” em inglês (aproximante labiovelar sonora)

Y: Pronuncia-se como o som de “y” na palavra “you” em inglês ou o “i” na palavra “bóia” em português. (aproximante palatal sonora)

Vogais:

E: Som não existente na língua portuguesa. Pronuncia-se ao articular o som de “u”, porém sem arredondar os lábios. (vogal posterior fechada não arredondada)

O: Possui uma pronuncia mais fechada, entre o som do “o” e “u” em português. (vogal posterior semi fechada arredondada)

Lista de imagens, mapas e tabelas

Mapa 01: Cidades percorridas no Peru.....	2
Mapa 02: Localização geográfica de Iquitos e Tamshiyacu, região de Loreto, Peru.....	7
Mapa 03: Localização de Pucallpa, departamento do Ucayali.....	7
Mapa 04: Território da Comunidade Shipibo-Konibo de San Francisco.....	8
Imagem 01: Olinda aprendendo a bordar o <i>kene</i> com sua avó.....	22
Imagem 02: Desenho da anaconda ancestral na porta da antiga casa de Olinda.....	29
Imagem 03: Os caminhos da estrutura do teto da casa de cerimônia do albergue de Zanda.....	30
Imagem 04: Tecido bordado com <i>kene</i>	30
Imagem 05: Cozinha do albergue de zanda.....	33
Imagem 06: Cabana onde fiquei alojada no albergue.....	33
Imagem 07: Casa de Cerimônia do albergue.....	34
Tabela 01: As três categorias de Curandeira.....	47
Tabela 02: Os quatro mundos shipibo-konibo.....	47

SUMÁRIO

Introdução	1
Os fluxos das mulheres shipibo-konibo.....	8
Vegetalismo: Uma proposta de análise terminológica para o entendimento das relações sociais entre humanos e não humanos.....	11
Metodologia	15
Capítulo 1- Adentrando os fluxos da formação do Povo Shipibo-Konibo	19
Curar para seguir forte: Considerações sobre a formação do corpo da pessoa Shipibo-Konibo.....	21
Uma tentativa de construir o gênero dos corpos femininos.....	24
A pele de <i>Ronin</i>	29
A comunicação dos Caminhos.....	31
A marca dos corpos.....	38
Capítulo 2- A transformação do corpo de curandeira	41
A proteção da fumaça e a comunicação pelo ar.....	41
O constante movimento de nascer e morrer.....	44
As classificações internas de curandeiras e os movimentos pelos quatro mundos.....	45
<i>Non Nete</i> : O lugar das Plantas.....	48
Curandeira boa e Curandeira má?.....	51

Capítulo 3- Os Gêneros das Paisagens.....	56
A quebra do resguardo e a violência masculina.....	57
O pensar como movimento.....	59
Os caminhos do Kene e os deslocamentos dos pensamentos femininos.....	61
Considerações Finais.....	66
Referências Bibliográficas.....	67

Introdução

O presente estudo é fruto do trabalho de campo que realizei no período de dois meses durante o ano de 2016 com as mulheres indígenas shipibo-konibo¹, no Peru. Este povo, que conta com mais de 35.000 pessoas (Tournon, 2002, p.20), configura-se, atualmente, como um dos povos ribeirinhos mais populosos dentre os integrantes da família linguística Pano. Existem diversas comunidades Shipibo-Konibo ao longo do rio Amazonas e principalmente às margens do rio Ucayali. Os grupos pano localizam-se nas regiões amazônicas de fronteira entre Peru, Brasil e Bolívia (Morin, 1998) e compartilham muitas categorias internas sobre o pensamento cosmológico e expressões artísticas, sobre os quais destaca-se também o povo Kaxinawá, presentes no leste peruano e noroeste brasileiro (Lagrou, 1996).

O pensamento sob o qual me baseio para construir esse trabalho é a reflexão acerca do entendimento do lugar. Aqui o observo como uma paisagem que é preenchida de significados através de seus nomes, podendo ser compartilhados e compreendidos de diversas maneiras e por isso precisam ser contextualizados (Basso, 1998). A motivação inicial surge com a proposta de fazer um recorte de gênero com as mulheres shipibo-konibo, para contribuir com a produção de trabalhos que tratam especificamente de alguma dimensão do contexto social da mulher dentro da etnologia indígena.

De forma mais assertiva, foi durante o período de tempo compreendido entre 29 de março a 2 de junho de 2016, que a pesquisa etnográfica foi desenvolvida durante os deslocamentos entre três cidades peruanas Lima, Iquitos e Pucallpa, onde tive a oportunidade de conhecer um pouco mais sobre a trajetória de vida de algumas mulheres shipibo. Informo que utilizo nomes fictícios e apelidos para preservar a privacidade das (dos) participantes desse trabalho.

¹ Quando questionei em campo o significado do nome desse grupo etnolinguístico várias pessoas me disseram que *Shipi* é uma espécie de macaco. Os Shipibo-Konibo costumavam tomar muito masato, bebida fermentada de mandioca, o líquido deixava a região próxima aos lábios marcada, o que gerava identificação com o animal. Existem variações em relação ao líquido que marcava os lábios, mas identificação com o macaco denominado *Shipi* é um fator fixo em todas as versões. O sufixo “*bo*” é a marca do plural. Tendo em vista isso, F. Morin (1998, 289), afirma que os Shipibo-Konibo aceitaram essa nomenclatura externa “não julgando que seria pejorativa” e a reivindicava quando eram denominados como “*selváticos*”. Internamente, os Shipibo-Konibo se denominam como Jonibo que pode ser traduzido como Os humanos.

Mapa 1²: Cidades percorridas no Peru.



Em meio às viagens de campo entre costa, serra e selva peruana as características que demarcam as mudanças de território do país andino se tornavam rotina durante as conversas e captavam bastante minha atenção por apresentarem uma proximidade razoável entre paisagens tão distintas. Lima, a agitada capital do referido país, está situada na costa, que é caracterizada por suas áreas planas banhadas pelo Oceano Pacífico e pela ausência de chuvas. A cidade mesmo assim é úmida, o que provoca as garoas noturnas. Durante os deslocamentos de avião para chegar à selva pude observar as cadeias de montanhas de elevadas altitudes dos Andes. Passados os momentos de turbulência, os altos picos deram lugar aos caminhos dos grandes rios onde a pesquisa se desenvolve, a Selva Amazônica. Esta é constituída em sua maioria por planícies e dividida entre a parte Oriental dos Andes, Selva Alta e Selva Baixa.

² http://www.go2peru.travel/maps_peru.htm acessado em 02/02/2017.

Em Lima tive acesso a comunidade Shipibo-Konibo de Cantagallo, que resiste em meio ao caos da cidade e, sobretudo, do bairro de Rímac, para reivindicar o espaço e a visibilidade do povo Shipibo-Konibo. Na região de Loreto aterrissei em Iquitos, um dos pontos mais procurados pelos turistas europeus e norte americanos (os gringos) interessados pelas rotas xamânicas. Diversas vezes escutei que a cidade era a “Manaus peruana”. Nessa cidade fui introduzida a uma rotina de andanças sob um calor pouco estimulante, motocars³ frenéticos, ultrapassagens pouco convencionais e aos mercados de cheiro peculiar, que ofereciam todos os tipos de apetrechos para os trabalhos e cerimônias das curandeiras e curandeiros vegetalista. A maior parte do tempo em que estive na região fiquei alojada no silencioso albergue xamânico, localizado em Tamshiyacu, uma pequena cidade às margens do rio Amazonas, que fica à uma hora de barco de Iquitos. O referido albergue é dirigido por Zanda, uma mulher shipibo-konibo, que partilhou comigo, muitas vezes por intermédio de seu filho mais velho Carlos, um pouco de suas sabedorias e práticas aprendidas com as plantas. Devido ao meu curto orçamento pude permanecer por apenas dez dias graças a generosidade⁴ de Zanda de entender minha situação financeira de estudante. Por fim, segui para o famoso lugar de origem do povo Shipibo-Konibo no departamento do Ucayali, a cidade de Pucallpa. Esta se encontra na parte média do rio Ucayali, sendo centros de referência do alto e baixo Ucayali, as regiões onde se localizam as cidades de Atalaya e Iquitos respectivamente.

Pucallpa é a capital de Coronel Portillo e está firmada à margem esquerda do rio Ucayali. A rotina dos motocars se fazia notar assim como em Iquitos. Nesse último destino participei dos fluxos entre a comunidade de San Francisco, uma das mais populosas comunidades Shipibo-Konibo da região, e o distrito de Yarinacocha, uma pequena cidade cujo nome é o mesmo do rio que comunica Yarina⁵ a San Francisco. Nesse contexto de idas e vindas foi que conheci pessoalmente Liz. Ela me recebera em sua casa no distrito de Yarinacocha e me introduzira a comunidade. Em San Francisco,

³Veículo que consiste em um acento para três ou quatro pessoas acoplado a parte de trás de uma moto, muito utilizado na selva peruana.

⁴ O preço da hospedagem é de 350 soles por dia, Zanda concordou que eu pagasse apenas 500 soles pelos dez dias.

⁵ Essa é a forma local de se referir tanto ao rio como a cidade de Yarinacocha. Esse nome faz referência à palmeira Yarina (*Phytelephas macrocarpa*) muito encontrada na região. *Cocha* faz referência a formação de lagoa.

onde passei mais tempo, fui recebida por Eli e Casilda. Os dois, generosamente, cederam espaço a mim em uma das cabanas dentro do terreno da família. A vida em Pucallpa era mais condizente com minha situação financeira e por isso pude permanecer por um mês.

Assim como Labate (2011) relata em sua tese, pude experimentar a dificuldade de me colocar como pesquisadora em campo. Principalmente como pesquisadora mulher interessada em me aproximar das mulheres e não dos homens shipibo-konibo. A forma de contornar a situação foi parar de tentar interagir diretamente com as mulheres, com as quais o distanciamento linguístico era maior, e aceitar a aproximação masculina como colaborativa para a coleta dos dados qualitativos. Quando finalmente pude firmar relações de maior confiança com Liz durante os trânsitos entre Yarina e San Francisco, me foi apresentada a questão das violações sexuais sofridas pelas mulheres. Entender como essas violações são significadas pelas mulheres indígenas tornou-se o objetivo específico das reflexões deste trabalho.

Neste ponto a crítica, trazida principalmente por Colpron (2005) e Echazú (2015), sobre a ausência de estudos, que tratem sobre mulheres indígenas dentro da etnologia toma atenção. A dificuldade de traçar um entendimento sobre o tema é, em grande medida, devido ao silêncio dessas mulheres dentro dos relatos antropológicos assim como propõem as autoras. O silêncio feminino poderia ser justificado pelo olhar que busca no homem a humanidade do conjunto e na mulher o biológico natural (Colpron, 2005). Poderia ainda ser fruto de uma invisibilização sistemática e aplicável a todas as partes a partir de exemplos gerais (Echazú, 2015).

Para além disso, a principal contribuição das autoras passa a ser o cuidado em analisar a construção da pessoa da mulher indígena. A tarefa continua não sendo fácil, já que acessar essas mulheres implica analisar, em grande medida, o que não está sendo dito por elas, mas pelos homens. Entendo que nenhuma das justificativas propostas pelas autoras são interessantes para entender o lugar feminino indígena, pois são justificativas muito mais “nossas” do que deles e menos ainda delas. Assim como Belaunde (2015) contempla, o “outro” e a “outra” generalizados nos vêem como “outro” e “outra” de forma não muito diferente, nos sexualiza e direciona suas intenções em suas ações. Afirmar isso significa que é necessário criar um vínculo tão forte quanto o desejo sexual. Foi preciso me despir sentimentalmente, viver em um corpo ferido e

generalizado para desfazer as generalizações e conhecer as mulheres com quem tracei relações de amizade. Os silêncios não significavam ausências, mas uma marca do resguardo interrompido.

Labate sugere isso logo no início de seu trabalho, que mesmo não tratando especificamente das mulheres shipibo-konibo, aborda a necessidade e a dificuldade de não ser confundida com as gringas que por lá passavam ao afirmar, que no Peru as relações de gênero seguem uma divisão tradicional fazendo com que ela revele, que “a opção que restava muitas vezes era me apropriar destas categorias da melhor maneira possível” (2011, p. 12).

Em meio às leituras para desenvolver essa monografia tive a oportunidade de conhecer o relato etnográfico de outra autora, que também conviveu com Zanda. Essa autora, em sua descrição mostra ter conseguido com a xamã uma aproximação impensável para mim, quando conta que recebeu um nome. Zanda se referia a mim como “*Señorita*”. Além disso, o idioma nos afastava e minha aproximação com seu filho Carlos, me tornou alvo de amarrações de amor. Recebi meu nome em San Francisco, quando me tornei comadre de Casilda, ao batizar sua filha mais nova. Passei, então, a ser reconhecida como pessoa por ela e por Liz, que se sensibilizou com minhas constantes dificuldades. Se dispondo a me acolher e muitas vezes a me socorrer de brigas com os motoristas dos carros, que queriam cobrar mais por eu ocupar muito espaço dentro do veículo impedindo, que a superlotação do carro fosse possível⁶.

Isso não atribui bondade ou maldade a essas mulheres, caso aqui as julgasse de tal forma estaria fornecendo uma percepção pouco interessante para o contexto do trabalho. Por isso, não me ocupo em pensar se a mulher shipibo-konibo é o exemplo oposto de um homem generalizado, que detem poderes xamânicos. Ao meu ver, essa tentativa se relaciona mais com a ideia de que os índios são destinados a cuidar da floresta e limitar sua identidade a ela. Gênero e paisagem parecem, então, ser o início de uma compreensão do que foi vivenciado em campo.

A questão pode ser muito mais simples do que parece, a resposta já está gritante nas escritas sobre o tema. O Peru, não diferentemente da América Latina, é baseado pelas relações nada igualitárias e muito menos justas em relação às questões de gênero, assim como Labate (2011) busca deixar evidente em seu relato. Contudo, tomar o fato

⁶ Explico melhor sobre os meios de transporte entre San Francisco e Yarina no Capítulo 2.

como justificativa para colocar as mulheres indígenas como deslocadas de sua identidade, de seu corpo e de suas categorias internas seria o mesmo de tratar como mulheres generalizadas. Mesquita (2001) aborda esse assunto a fim de mostrar, assim como Mariano (2005) a necessidade de localizar as mulheres sobre as quais estamos analisando, tendo como horizonte que ser mulher não é um fato dado e sim construído em sua pessoa.

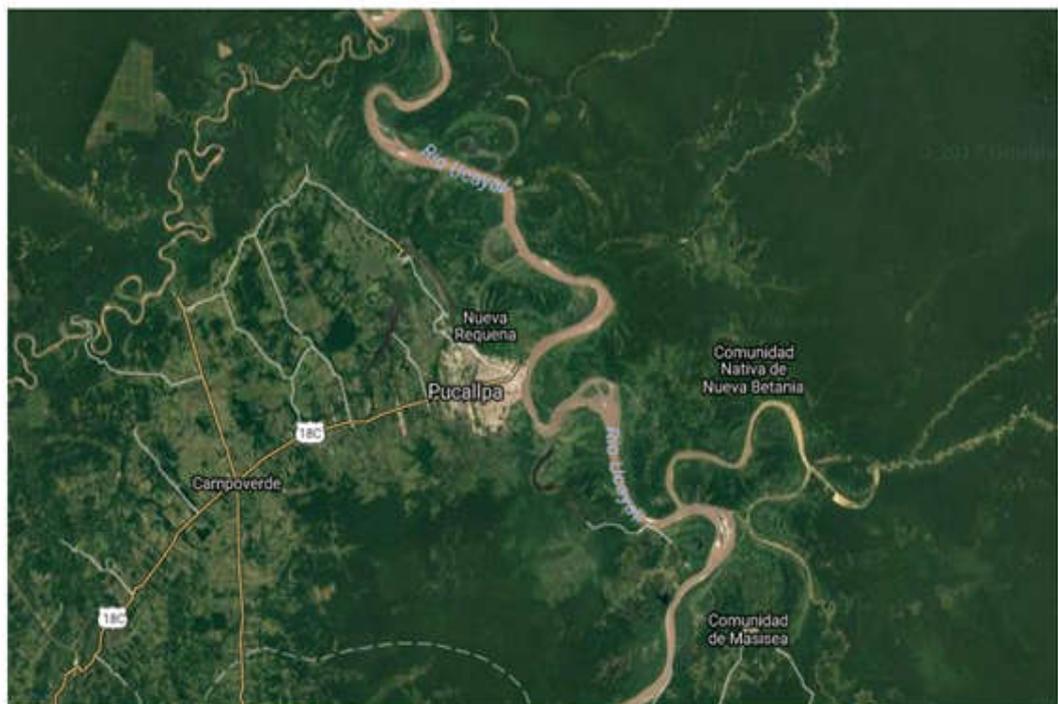
Estamos pensando aqui a pessoa indígena da mulher shipibo-konibo e, portanto de mulheres que se classificam como mães, artesãs, curandeiras, viajantes, capazes de seduzir e terem acesso aos conhecimentos das plantas desde as primeiras curas, que as constroem em sua humanidade. Veremos durante os capítulos, que as plantas são os corpos visíveis dos ancestrais, que se escondem dos odores das humanas e dos humanos visíveis e por isso, demarcam seus espaços pelos cheiros. Os homens por sua vez, também são pessoas de alteridade, pois seus corpos são construídos socialmente pelas plantas e como filhos de mulheres, que se movimentam pelo pensamento e que sabem fazer *kene*, desenho tradicional shipibo.

Alerto, porém, que em nenhum momento estamos falando de igualdade entre agentes, já que cada um pensa e cria diversas possibilidades de transformação nos diferentes mundos que se conectam e se afastam pela intencionalidade da ação. Logo, o que provoca as relações de violência não pode ser vinculado ao sexo como ato desvinculado de sua intenção expressa pela alteridade dos corpos (Belaunde, 2015). O noção que guia as ações do povo em questão supõe a ampla capacidade de pensar pelo movimento. Os fluxos da matrifocalidade serão, então, entendidos como forma de retomar os caminhos de *ronin*, a anaconda ancestral. A mãe criadora dos mundos e das plantas, que ensinam as mulheres a arte de ver o *kene*.

Mapa 2⁷: Localização geográfica de Iquitos e Tamshiyacu, região de Loreto, Peru.



Mapa 3⁸: Localização de Pucallpa, departamento do Ucayali.



⁷ <https://www.google.com.br/maps/dir/Iquitos,+Loreto,+Peru/Tamshiyacu,+Loreto,+Peru>, Acessado em 02/02/2017.

⁸ http://www.go2peru.com/spa/guia_viajes/pucallpa/mapas_pucallpa.htm Acessado em 02/02/2017.

Mapa 4^o: Território da Comunidade Shipibo-Konibo de San Francisco.



Os fluxos das mulheres shipibo-konibo

Buscando uma breve contextualização sobre os Shipibo-Konibo é importante colocar que os relatos contam que os antepassados do povo em questão se organizavam em cinco clãs patrilineares. Essa organização não perdurou como sistema após os conflitos da colonização. Os casamentos entre os Shipibo, Setebo e Konibo na época da exploração da borracha corroboraram para que esse povo passasse a não diferenciar primos cruzados de paralelos, se adequando ao modelo Hawaiano¹⁰ de família extensa matrilocal. (Eakin e Boonstra, 1989).

Olinda conta que nasceu e viveu até seus 27 anos na cidade nomeada em sua língua materna como *May* (Terra) *Ushin* (Vermelha), Pucallpa. A cidade, como já apresentado, é o principal centro Shipibo-Konibo, onde o contexto histórico se desenrolou e atualmente é designada como capital do Departamento de Ucayali e da Província de Coronel Portillo.

⁹ <https://www.google.com/maps/place/Isla+San+Francisco,+Peru/>, acessado em 02/02/2017.

¹⁰ Esse modelo foi pensado por Murdock (1949) para designar os grupos que classificam os parentes pela geração e pelo gênero, sendo a filiação definida tanto de forma matrilinear como patrilinearmente.

Perante a necessidade de obter melhores condições financeiras e de reivindicar os direitos de seu povo, Olinda seguiu viagem para Lima e se estabeleceu no ano de 1989 em Cantagallo juntamente com suas filhas e irmãs. Esse movimento de migração não é um caso particular de Olinda. Em outro momento já em Tamshiyacu tive a oportunidade de conhecer um pouco sobre a história de Zanda, que também segue o percurso de nascer, crescer e aprender nas proximidades de Pucallpa e segue viagem junto dos filhos.

O trajeto dessas mulheres apresenta uma realidade matrifocal, que de forma inicial é verificada pelo acompanhamento das (os) filhas (os) aos movimentos migratórios da mãe. De forma a explorar o conceito de matrifocalidade, que na minha concepção é mais interessante dada a importância das movimentações das mulheres, do que a ideia de simplificação atrelada ao modelo Hawaiano, proponho aqui o que Zarur (1976) aborda sobre o termo.

Segundo o autor, os pensamentos de Gonzales (1970) e de Smith (1975) definiram o termo tomando a mãe como a figura central, que media as relações dentro âmbito doméstico. Em complemento, Zarur expõe que Stack (1970) propôs ainda que esse fenômeno não se limita a traçar relações de parentesco apenas entre mães e filhas (os), como também nas relações familiares entre mulheres e homens. Dessa forma, Zarur (1976) acrescenta o pensamento dos autores citados de forma a definir a mulher e a prole, no contexto da matrifocalidade, como não dependentes da figura paterna, já que o homem não representa um pilar fixo dentro do âmbito familiar da seguinte forma:

Matrifocalidade parece implicar, portanto, em um grupo de mulheres e crianças matrilateralmente relacionadas, com homem mais ou menos flutuantes ao redor do grupo. O pai-marido pode estar fisicamente presente ou absolutamente ausente, mas em qualquer caso a autoridade no grupo doméstico é uma característica feminina. (Zarur, 1976, p.2).

Após definir o termo é importante delimitá-lo como uma forma de análise antropológica, que não necessariamente estabelece uma regra de residência estritamente matrilocal ou uxorilocal, na qual o casal passa a morar necessariamente na casa dos pais da mulher sendo estabelecida uma relação hierárquica entre sogro e genro, já que tal afirmação refere-se às alianças de casamento. A matrifocalidade existe e se expressa de forma mais nítida quando a mulher, desvinculada da figura do marido, segue em seus

fluxos migratórios No caso Shipibo-Konibo foi possível perceber a última informação quando estava já em Pucallpa e convivi com o referenciado casal de primos Eli e Casilda, que residem de forma patrilocal. Ambos se classificavam como parentes distantes através da diferenciação do sobrenome. Portanto, a análise do sobrenome, que é formado pelo sobrenome do meio do pai (paterno) seguido pelo último da mãe (materno) reitera o caráter matrifocal como não relacionado às regras de residência, mas como fator de transmissão de descendência (Zarur, 1976).

Logo, as mulheres Shipibo-Konibo através da matrifocalidade não excluem a participação masculina (pai/marido), mas isso não significa que elas se limitem a essa participação, que pode ou não ser estável, para organizar as relações de descendência, como foi verificado pela transmissão do sobrenome. Considerando a não diferenciação das (dos) primas (os) presente no modelo Hawaiano, sendo a categoria de prima(o)-irmãs(ãos) referente a todas (os) as (os) filhas (os) das (dos) irmãs (ãos) das irmãs e irmãos do pai e da mãe, as alianças de casamento tem como bases classificatórias o distanciamento e a aproximação dos graus de parentesco de acordo com a observação dos sobrenomes. Ou seja, os dados obtidos permitem entender, que aqueles que tem a mesma sequência de sobrenomes apresentam graus de parentesco próximo e devem buscar casamento com aqueles que apresentam grau de parentesco distante verificado igualmente pelo sobrenome.

A matrifocalidade, nesse ponto, é verificada pela transmissão da descendência materna e para, além disso, é realidade de muitas mulheres desse povo devido os fluxos constantes. A presença do marido faz variar o local de residência, não sendo necessariamente matrilocal como sugere o modelo Hawaiano usado por Eakin e Boonstra (1989) e reiterado por Morin (1998) para analisar esse povo. A dinamicidade da residência, também, é um fator que não corresponde ao modelo de Murdock (1949), que sugere como regra de residência a matrilocalidade.

Segundo Jacques Tournon (2002), os estudos de parentesco sobre esse grupo Pano ainda são muito divergentes. Buscando um entendimento acerca da organização social das Shipibo-Konibo, esse autor se propõe a observar justamente os termos de parentesco utilizados para diferenciar os irmãos e irmãs através do gênero e conclui através de sua análise, que a diferenciação dos termos pelo “sexo relativo” (2002, p.190) evidencia, o que ele identifica, como “Neofamílias” (2002, p.194). O termo, de origem

européia, é justificado pela frequente instabilidade dos casamentos. O caso evidenciado por Tournon (2002) retoma a necessidade de um conceito antropológico condizente com a instabilidade dos casamentos e o intenso contexto de deslocamento. Por esse motivo ressalto a importância da descendência baseada na matrifocalidade para abordar o contexto das mulheres que participaram desse trabalho em detrimento do lugar de residência matrilocal.

Vegetalismo: Uma proposta de análise terminológica para o entendimento das relações sociais entre humanos e não humanos.

Levando em conta que os dados trazidos são fundamentais para situar a organização do povo Shipibo-Konibo, passo agora a me ocupar com as questões teóricas sobre o xamanismo. Para tanto explícito que o termo deve ser entendido aqui tal como Langdon (1996) propõe, ou seja, como conjunto de práticas de cura que envolve os conhecimentos transmitidos por agentes não humanos.

A referenciada autora deixa evidente a necessidade de tratar do contexto social e cultural no qual as práticas xamânicas se estabelecem, quando trabalha a importância de entender essas práticas como não desvinculadas do pensamento social e das formas de fazer da cultura de um povo, já que o pensamento em questão tem como ponto de central as expressões que se concretizam no mundo social através da agência dos sujeitos. Ou seja, tomando como forma de análise a antropologia simbólica é possível entender o xamanismo como uma expressão dinâmica do pensamento e da ação social, que reflete nos modos de fazer da cultura (Langdon 1996).

Entender a expressão cultural das Shipibo-Konibo através do xamanismo significa, portanto, levar em consideração os percursos traçados no passado e, sobretudo no presente, tendo em vista que a dinâmica da vida social altera as formas do fazer e do pensar sem diminuir a importância dos conhecimentos ancestrais presentes nas narrativas míticas. Por isso é quase que impensável deixar de trazer os aspectos que corroboram para que o termo “xamã” seja localizado no contexto atual do povo Shipibo-Konibo como uma categoria externa muito abrangente acionada, na maioria dos casos, em que a busca pela cura é comercializada pelo turismo xamânico. Esse tema é explorado por vários autores sobre os quais cito, a título de exemplo, alguns mais

recentes, Dobkin de Rios e Rumrill (2008), Chaumeil (2009), Labate (2011). Apesar de não ser o foco do trabalho é importante pontuar que a procura por plantas que curam e seus conhecimentos, sobretudo da ayahuasca, pelos estrangeiros de origem norte americana e européia é crescente na Amazônia peruana, tendo como principais centros as regiões de Pucallpa e Iquitos.

O trabalho de Beatriz Labate apresenta uma análise apurada com base em uma extensa bibliografia que revela uma série de tentativas de definir o fenômeno gerador de um rebuliço em torno do interesse de estrangeiros nas práticas Shipibo-Konibo com plantas. Os caminhos, mais ou menos tendenciosos, elaboram muito sobre pensamentos que descrevem o que tratarei por uma histórica vaidade ocidental de se entender do que sobre o contexto indígena local. A autora, por fim, acrescenta que não há formas de restringir o acesso dos estrangeiros às plantas senão através de medidas políticas (Labate, 2011, p.49).

Essas informações trazidas a partir da tese de Labate contribuem para delimitar um foco antropológico acerca do que ressaltarei sobre o pensamento do termo xamanismo no contexto do povo em abordagem. Diferentemente de muitas análises, que criticam e se precipitam para colocar o fenômeno do turismo xamânico como algo, essencialmente ruim, busco me basear no pensamento de Labate, aqui colocado, para entender justamente a maleabilidade, proposta por Langdon, que está intimamente relacionada com o termo xamanismo. Por isso, considero que existe a necessidade de lançar mão de uma palavra que permita uma aproximação antropológica para propor um recorte voltado para os Shipibo-Konibo.

Passando para uma questão mais relevante para o entendimento do presente trabalho julgo crucial delimitar aqui o que Labate (2011, p.19) propõe sobre estudos voltados para o vegetalismo. A autora remete o termo principalmente a Eduardo Luna (1986 e Luna e Amaringo, 1993), para localizar aqueles que curam com plantas definido os vegetelistas da seguinte forma:

(...) curadores das populações rurais do Peru e da Colômbia que mantêm elementos dos antigos conhecimentos indígenas sobre as plantas, ao mesmo tempo em que absorvem heranças do cristianismo, do esoterismo europeu e do meio urbano. (Labate 2011 p.19)

A descrição da autora dialoga com o que foi colocado sobre o pensamento elaborado por Langdon (1996) ao tratar sobre xamanismo no contexto amazônico. O vegetalismo expressa em suas práticas a dinamicidade verificada pela última autora. Logo, se por um lado o termo xamanismo faz referência, no caso específico dessa análise, a uma categoria mais ampla, voltada para a busca de estrangeiros pelos conhecimentos de cura, o vegetalismo é um conceito mais condizente para analisar o pensamento social dos Shipibo-Konibo, já que permite entender as categorias locais de pessoa, que se mostram através da formação do corpo pelo intermédio das plantas como já abordado principalmente por Luna (1986), Colpron (2005), Labate (2011), Echazú (2015) dentre outros.

O uso do termo vegetalismo, como foi delimitado acima, colabora de forma mais específica para adentrar a discussão sobre paisagem, já que essa está intimamente relacionada com a forma do povo em questão interagir com os lugares das gentes do *ráo*. Tal termo faz referência a forma como os donos e as donas das plantas ensinam seus conhecimentos às curandeiras e é definido por Colpron como “propriedades medicinais” (2005, p.109). Motivada pela não concordância da definição proposta pela autora é que proponho como ponto de partida central para analisar a formação do corpo das curandeiras vegetalista, definir o uso do termo, que se conecta profundamente com o fato dos agentes não humanos (no caso as plantas) delimitarem os espaços através dos odores.

Explico as afirmações com base no percurso seguido por Luis Cayón em sua tese, ao elaborar sobre a relevância de abordar o conceito de “relações sociais”¹¹, em oposição às discussões sobre os estudos que se ocupam somente em observar os aspectos biológicos da formação da diversidade amazônica sem levarem em consideração como os elementos tidos como “naturais” participam ativamente do pensamento dos povos amazônicos. Segundo o autor, essas abordagens são pouco profícuas para uma elaboração antropológica preocupada em analisar as categorias sociais que guiam a formação da pessoa, porque se ocupam em reproduzir os ecos de um pensamento que romantiza e homogeneiza “a função social indígena de manter a floresta intocada” (2013, p.409).

¹¹ Trabalhadas de diferentes formas por Descola (1989, 1996) e Viveiros de Castro (1996)

Posiciono-me nesse ponto para reafirmar o problema dessa análise, já que ao tratar o indígena como uma categoria que dispensa de antemão uma profunda elaboração sobre as especificidades de cada povo, o restringe a uma área tida como “natural”. Aqui não me alongarei nessa questão já que a análise proposta por Cayón é elaborada com respaldo em vários autores¹², que assim como Lagrou (1996) não baseiam suas análises a partir das relações de causa e efeito desvinculados de seus corpos para justificar a importância de determinadas “espécies naturais”. Esses autores entendem a floresta, como conjunto de paisagens construídas em sua diversidade biológica, no decorrer da história, pelos habitantes indígenas.

Mais uma vez, com objetivo de mostrar uma análise antropológica possível e não reproduzir acriticamente categorias do pensamento ocidental é que retomo o pensamento de Langdon (2011) com objetivo último de refutar o termo utilizado por Colpron (2005), tendo em vista a centralidade da discussão sobre a construção da pessoa pautada na premissa de diferenciação terminológica para a proposta por Cayón (2013).

Já é de conhecimento, então, que Langdon remonta a relevância da expressão social simbólica da cultura através de uma elaboração em torno do conceito de xamanismo, que no caso específico dos Shipibo-Konibo, as categorias internas são melhores expressas através do vegetalismo. Cayón contribui quando enfatiza que o processo de aprender e curar com elementos não humanos caracteriza relações sociais, já que os elementos não humanos participam ativamente do processo de formação do corpo de curandeira. No caso do povo em análise, a agência dos vegetais é estabelecida pelas restrições alimentares e de conduta, que caracterizam a dieta seguida pela curandeira a fim de estabelecer laços de consanguineidade com os espíritos das plantas (abordado anteriormente como sendo os agentes do *ráo*) a partir dos odores (Luna, 1986; Colpron, 2005; Labate, 2011; Echazú, 2015).

Outra consideração teórica importante é observar os conceitos de animismo e perspectivismo respectivamente formulados por Descola (1989, 1996) e Viveiros de Castro (1996) como complementares, apesar de suas divergências teóricas, já que o primeiro tem como objetivo propor uma visão fluida entre as relações sociais dos agentes humanos e não humanos partindo do pressuposto de que o pensamento dos

¹² Pineda; 1999; Hammen e Rodríguez, 2000; Neves 1992 e Baleé 1992 (Cayón 2013: 407)

povos amazônicos opera no aspecto social das relações, não sendo condizente estabelecer uma dominação do cultural em relação ao natural, já que ambos são pensados dentro da categoria de pessoa. O perspectivismo contribui de forma a acrescentar, que o ponto de partida para entender o mundo dos agentes (a primeira vista não humanos) é justamente tomar como referência as particularidades que os constroem como pessoa. Sendo assim, “pessoa” neste caso remete ao fato do agente se expressar em um corpo, que ocupa um lugar na paisagem (Cayón 2013, p.409 e 410). Ou seja, através da corporalidade a pessoa expressa as propriedades singulares de seu ponto de partida de agência (seu mundo).

Portanto, considerar as gentes do *ráo* (donos das plantas) como propriedades medicinais é o mesmo que desconsiderar todo o esforço teórico elaborado pelos autores citados. Essa gente (*ráo*) deve ser entendida como pessoa, que se apresentam em diferentes formas (corpos) nos diferentes mundos shipibo-konibo, que serão abordados de forma mais específica no capítulo 2 desta monografia.

Por fim, acrescento com base nos aspectos teóricos colocados como sustentadores desse trabalho, que através de sua corporalidade vegetal as plantas não tem uma “função única de curar” elas são agentes capazes de interagir no âmbito social por meio das dietas, que ensinam e marcam uma perspectiva nos diferentes mundos sociais através dos cheiros. Em última instância coloco os odores como expressão central, que demarca lugares, já que para interagir com a pessoa da planta, a pessoa shipibo-konibo se submete a forma que a primeira entende a realidade podendo chegar a estabelecer relações de parentesco¹³.

Metodologia

A trajetória que leva a adentrar em uma viagem etnográfica vai muito além dos conhecimentos puramente teóricos. O fazer antropológico é mais complexo do que reproduzir ecos que se colocam distantes deixando lacunas no processo de aprendizagem do fazer científico. Contudo, a mera contemplação de realidades sem um embasamento teórico consciente não torna a escrita menos esvaziada de sentido. Os

¹³ Tendo em vista a necessidade de uma explicação detalhada sobre essas relações retomarei essa questão no capítulo 2.

caminhos teóricos e etnográficos, motivados por inquietações que surgem em diferentes contextos sejam eles sociais, políticos, éticos ou pessoais, marcam paisagens e sentimentos. Por isso, não se pode entender a pesquisadora e por consequência a pesquisa como frutos de um trabalho imparcial. As subjetividades se aproximam e se afetam constantemente, transformando e sendo transformadas.

Com observância a essa reflexão é que a etnografia foi escolhida como principal método para a realização desta pesquisa. Como já foi abordado, esse estudo envolve uma série de deslocamentos pelo território peruano, por considerar interessante para o entendimento de como o exercício de aproximação colaborou para a coleta das informações, dedico-me a apresentar como cheguei a campo.

Inicialmente estabeleci uma rede de contatos ainda aqui no Brasil, graças a Gabriela Mosqueira e a Fabiene Gama. Gabriela é uma amiga peruana, que realizou sua experiência em campo no Equador. Ela se mostrou disposta a colaborar para minha chegada em campo ao entrar em contato com sua mãe Estela Ospina, e Olinda, que abriram as portas de suas casas para mim em Lima. Em outro momento, durante uma conversa com Fabiene contei a ela sobre a viagem que se aproximava. Esta conversa a lembrou de um antigo amigo, chamado Efer Silvano. Fabiene nos apresentou pelo *facebook*, meio pelo qual ele também me apresentou Carlos, filho de Zanda e Liz, que vive em Yarina.

Após estabelecer essa base de contatos virtuais adentrei a experiência de campo. Em Lima, visitei a Biblioteca de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica, graças a Estela, que me introduziu a Universidade onde leciona. Grande parte da bibliografia encontrada deve-se às visitas a essa biblioteca. Estela, ainda contribuiu para que eu passasse a me comunicar em espanhol de maneira mais fluída. Em Lima também pude fazer três visitas a Olinda e suas irmãs em Cantagallo. Olinda me contou alguns relatos de sua vida e me ensinou alguns detalhes sobre o *kene*. Em sequência segui para Iquitos, onde conheci pessoalmente Carlos, com que já trocara algumas mensagens, e sua mãe Zanda, quem, algumas vezes, me pediu para gravar quando queria conversar sobre as plantas. Carlos sempre nos acompanhava e colaborava com algumas explicações adicionais. No albergue eu tomava diariamente uma mistura de plantas para sonhar, segui a alimentação de Zanda, que estava no período de *dieta* e participei de duas cerimônias de ayahuasca.

Por fim, já em Pucallpa fui recebida por Liz, quem me apresentou a Eli e Casilda. Permaneci um mês na região, como já foi exposto. Neste período morei com o casal em San Francisco, onde pude conhecer o cotidiano da família e realizar algumas entrevistas gravadas com Casilda, sobre seus bordados e sobre os sonhos. Com Eli pude conhecer um pouco sobre o cotidiano masculino e aprender mais sobre algumas plantas que víamos pelos caminhos. As relações de proximidade do casal e de suas filhas foram construídas aos poucos, tal como as informações surgiam. Após tornar-me madrinha de Emília, a filha mais nova deles, percebi que os sonhos e os cuidados comigo mudaram. Passamos então a compartilhar os relatos oníricos, que me permitiram aprender mais sobre os donos das plantas. Com Liz, pude escutar e compartilhar esses relatos, além de gravar entrevistas semi-estruturadas. A relação com Liz desde o início foi amigável e nossa relação de confiança se estreitou quando começamos a compartilhar sobre nossas vidas e sobre os dilemas das ações masculinas.

Sobre a Monografia

O trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro, apresento o contexto da formação do povo Shipibo-Konibo, com objetivo de situar o (a) leitor(a) perante aos fatos históricos, para seguir a reflexão teórica sobre a formação da pessoa e a construção do gênero feminino para as Shipibo-Konibo. Tal percurso é elaborado para uma primeira aproximação das categorias internas. Os desenhos feitos pelas mulheres ganham espaço para propor um pensamento acerca das relações ambíguas, que foram estabelecidas durante o trabalho de campo e sobre os fluxos de pensamentos das mulheres desse povo. Busco elaborar o início de uma análise que aborde também as categorias masculinas, a fim de entender os gêneros em seus corpos.

No capítulo que segue adentro de forma mais específica a construção do corpo das curandeiras e as movimentações dessas pelos quatro mundos¹⁴ através da aprendizagem com as plantas. Destaco neste capítulo as comunicações pelo ar, já que este é o lugar dos odores que atraem ou afastam os pensamentos das donas e donos das

¹⁴ Os Shipibo-Konibo sempre se referem a quatro mundos criados no tempo do mito: *Non Nete* (Mundo terrestre) *Jakon Nete* (Mundo Maravilhoso), *Pashin Nete* (Mundo Amarelo) e *Jenen Nete* (Mundo da Água), estes serão detalhados no Capítulo 2.

plantas, que são abordados em maior detalhamento. As relações entre o vegetalismo e a construção do *kene*, os desenhos das mulheres, retoma a atenção para dar sentido às relações de predação simbólica estabelecidas durante os processos de formação do corpo da curandeira.

No terceiro capítulo retomo o problema da violência de gênero apresentada durante a vivência de campo através da teoria dos pensamentos e dos odores das Shipibo-Konibo. Os movimentos do *kene*, ensinados pelas plantas passam a ser o ponto central para entender as mulheres shipibo como pessoas férteis e pensantes, capazes de retomar seus caminhos e traçar percursos xamânicos. Por fim, reitero a necessidade de observar as categorias internas femininas e também masculinas, para entender o contexto da violência e as relações de alteridade entre os gêneros e os lugares das plantas.

Capítulo 1

Adentrando os fluxos da formação do Povo Shipibo-Konibo

Para entender a organização atual dos Shipibo-Konibo, é necessário retomar o contexto histórico no qual se desenrolaram o que Barclay e Santos introduzem como “processos de ribeirização e de interfluviação” (1998: xvi). Esses processos tem repercussões sociológicas relevantes para o estudo dos Shipibo-Konibo, no que tange as questões de identidade e de organização social. A nomenclatura dos processos passados pelos povos de origem Pano tem como premissa inicial a divisão feita por Myers (1974) que trata como ribeirinhos os grupos mais povoados, que viviam as margens do Ucayali, Javará, Juruá, Purús e Madeira, principais rios que percorrem o território dos grupos da família linguística Pano. Em sequência foram denominados como semi-ribeirinhos e interfluviais os grupos de médio e baixo porte respectivamente, no que tange o número de habitantes, que não se concentravam nas áreas mais ricas de várzea. Ou seja, a localização dos povos ribeirinhos como era o caso dos Conibo era visada desde os tempos pré-coloniais devido ao solo fértil e as rotas de trocas de mercadorias que eram traçadas pelos principais rios da região (Barclay e Santos, 1998).

Os Shipibo-Konibo, que hoje se conformam a margem esquerda do rio Ucayali são descritos, em relatos orais dos viajantes e missionários, como originalmente separados. Esses relatos contribuem principalmente para entender a disposição dos grupos ribeirinhos, semi-ribeirinhos e interfluviais e seus referenciados processos.

Aqueles que eram denominados como Shipibo se concentravam, antes mesmo da colonização, assim como os Setebo em áreas interfluviais, mais internas. Os Conibo, por outro lado sempre ocuparam as regiões ribeirinhas e por muito tempo estavam a frente, juntamente com os Cocama, dos fluxos comerciais que passavam pelos rios Ucayali e Urubamba. Com a chegada dos europeus as disputas internas pelo território as margens do Ucayali se acirraram.

As missões franciscanas obrigaram os Setebo à catequização, o que deixou em desvantagem o domínio dos Conibo, que por fim, se viram obrigados a “colaborar” com o domínio europeu para não sucumbir em meio à destruição trazida pelos espanhóis. Os Shipibo, durante esse período das missões, mativeram-se em áreas mais afastadas e só se deslocaram até as margens do Ucayali após um suposto acordo de paz proposto pelos missionários. Neste período, contudo, a exploração da borracha começou a assolar as populações indígenas locais, obrigando mais uma vez os povos Shipibo, Setebo e Conibo a se rearranjarem através das trocas matrimoniais para não sucumbirem totalmente ao processo covarde de exploração desenfreada, iniciado pela colonização espanhola. Os abusos sexuais das mulheres indígenas e da mão-de-obra escrava são marcas que seguem pela história da colonização dos povos amazônicos. Dessa forma, os três povos foram obrigados a se reorganizarem dando origem ao que hoje conhecemos como Shipibo-Konibo (Barclay e Santos, 1998).

Os processos de “ribeirização” dos Setebo e dos Shipibo e os de “interfluviação”, sofridos por povos que viviam as margens dos rios principais e viram como forma de sobreviver passarem a habitar em locais mais afastados, estão intimamente ligados ao termo cunhado por Roberto Cardoso de Oliveira (1964) “fricção interétnica”. A proposição do termo cabe aqui, já que tem como objetivo deixar marcado o caótico período histórico vivenciado pelos povos indígenas na época da imposição da presença europeia no que hoje é denominado por território nacional. Aqui trato não somente do caso peruano, mas da realidade dos povos indígenas na América Latina, que como já foi trazido, é anterior à formação dos Estados Nacionais e devido a ausência de relatos escritos é remontado segundo os documentos e narrativas da época da colonização (Fausto, 2005 [1999]).

Mesmo que seja de conhecimento de muitos, é necessário pontuar que os ataques às comunidades indígenas são constantes e seguem massacrando a fim de deslegitimar os povos indígenas, no que toca seus direitos. A título de exemplo cito o triste caso do incêndio ocorrido no final de 2016 em Cantagallo, a Comunidade Shipibo-Konibo, localizada no bairro de Rímac em Lima. O “incidente” destruiu e desalojou os moradores da comunidade e surpreendentemente foi tido como “acidental”. Os próprios moradores em movimento de resistência mobilizaram-se junto aos apoiadores para reconstruir suas casas e seguir em Lima para reivindicar, na capital, os direitos dos Shipibo-Konibo.

Retomando a contextualização histórica do povo em questão creio que seja importante observar o pensamento de Manuela Carneiro da Cunha (1986), que reflete sobre o resultado gerado pela interação étnica conflituosa. A autora pontua que esses processos não podem ser entendidos como forma de simplificação cultural, mas como momento histórico crítico de reformulação da identidade étnica, já que essa última apresenta múltiplas possibilidades dentro do espectro de reconhecimento e diferenciação dos povos. Portanto, em acordo com Carneiro da Cunha (1986) é que afirmo que o povo Shipibo-Konibo encontrou espaço para reformular sua identidade tomando como base suas línguas relacionadas para se firmar no território e se oporem aos demais como unidade.

O caso específico, que deu origem ao conceito de “ribeirização” dos Shipibo e dos Setebo, que frente ao cenário pouco favorável encontraram no casamento uma forma de sustentar a presença dos três povos mesmo que não em sua forma original, não exclui a possibilidade da existência de diacríticos identitários internos. Barclay e Santos (1998, p.xxi) ilustram bem essas diferenciações internas quando citam a existência de grupos que estão mais ao interior que se autodenominam não como Shipibo-Konibo, mas como Shipibo, Setebo ou Conibo de forma separada.

Curar para seguir forte: considerações sobre a formação do corpo da pessoa Shipibo-Konibo

Após um trajeto de quase uma hora no trânsito conturbado de Lima, o motor do táxi de Don Víctor pôde descansar. Estávamos em Rímac, um bairro “pobre”, que recebeu o mesmo nome do rio que tentava sobreviver em meio às demandas exaustivas que a urbanização acarreta. Olinda me aguardava em frente a um mercado chamado Malvinas. Quando nos reconhecemos seguimos para a entrada que dava acesso a comunidade onde ela e outras tantas famílias moram. Essa foi a primeira das três visitas que fiz a Cantagallo. Já em sua casa, nos acomodamos na parte externa onde havia um sofá e uma mesa de madeira. Aos poucos suas irmãs e filhas começaram a se apresentar a mim e eu a elas. Olinda estendeu o artesanato sob a mesa e começou a me explicar sobre um bordado específico. Este apresentava Olinda quando era menina e sua avó. A pequena aprendia a bordar o *kene* com a mulher que a criou.



Imagem 1: Olinda aprendendo a bordar o *kene* com sua avó. Foto própria

Olinda, olhando para o retrato, relembrou sua infância e descreveu que nasceu “fraquinha”. Seu avô e avó paternos trataram de curá-la pelo cordão umbilical. Graças aos conhecimentos ensinados pelos antepassados, seus avós conheciam as plantas. A fraqueza do corpo recém-nascido, miúdo e pré-maturo é associada a esse por ser tido como incompleto. O casal, através do cordão umbilical, introduziu gotas extraídas da planta conhecida pelos Shipibo-Konibo como *waste* (em Shipibo-Konibo) ou *piri-piri*¹⁵ (em quéchua regional¹⁶), para tornar forte e completo o corpo de Olinda permitindo que ela aprendesse os conhecimentos do vegetal. Segundo ela, até hoje a planta a ensina através das visões do *kene*, os desenhos geométricos tracionais dos Shipibo-Konibo. A cura com a planta, então, se relaciona com o ensinamento que o corpo do vegetal transmite ao corpo do humano para que esse possa completar sua formação de pessoa.

A breve referência ao que Olinda contou durante as idas a Cantagallo revela um rico campo de informações etnográficas que expressam, antes mesmo de adentrar o modo humano de fazer com as plantas para seguir um recorte de gênero, uma

¹⁵ A quem possa interessar essa planta é nomeada no jargão científico como *Eleutherine bulbosa* de acordo com Echazú (2015, p.178).

¹⁶ Distinção verificada por Belaunde (2013, p.203).

necessidade conceitual de observar o modo de fazer das plantas com humanos. Ou seja, a forma como as plantas desempenham o papel social da formação do corpo e, por conseguinte, da pessoa.

Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979) ao tratarem da necessidade de um olhar voltado para o contexto indígena americano, trabalham a importância de observar a noção de pessoa, já que, como verificado por eles, em diversos trabalhos entre populações amazônicas, essa última seria a premissa inicial para o embasamento de uma análise pautada na forma indígena de entender o mundo. Portanto é em consonância com os autores, que me dedicarei a analisar a formação do corpo dos Shipibo-Konibo.

Olinda explicou sua condição de nascimento como um corpo fraco. Em outros momentos entre Iquitos e Pucallpa pude verificar o uso dessa palavra para tratar da condição na qual se encontravam pessoas que estavam com alguma enfermidade sejam referentes a doenças no corpo biológico ou espiritual e também aquelas que estavam em processo de dieta. Em oposição a estar fraco surge a noção complementar de ser um (a) curandeiro (a) forte para referir-se ao indivíduo que carrega em seu corpo o ideal de pessoa (Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979).

Essas categorias retomam a motivação da definição da noção de pessoa como central para os autores. Esses, com o objetivo de localizarem a discussão sobre pessoa traçam uma revisão teórica sobre as ideias que povoam o pensamento antropológico e identificam duas vertentes. A primeira é referente, ao que os autores explicam, como uma preocupação de entender a pessoa como um representante social, que invariavelmente expressa os códigos de conduta morais e legais da sociedade e é atribuída principalmente a Malinowski. A segunda é encabeçada por Mauss e se apresenta, sobretudo, nos trabalhos de Dumont (1966) e Geertz (1976). Essa vertente é entendida como mais representativa no que tange as formas de analisar o pensamento indígena, pois atribui à pessoa um caráter flexível, já que essa interpretação da palavra remete as categorias nativas que variam de cultura para cultura e é verificada através da expressão dos corpos (1979, p.5).

Ao aprofundar o pensamento sobre a pessoa sugerida pela última vertente, os autores buscam demonstrar que o corpo deve ser entendido não somente como uma abstração simbólica (Geertz, 1976), mas como um lugar construído e marcado socialmente por intervenções culturais físicas, como no caso em questão, que formam a noção de corporalidade. Essa é tida como o ponto de experimentar no âmbito da vida factual, ou seja, através da experiência (existência no mundo) de vivenciar e interagir

com o mundo, os opostos complementares. Os autores frisam que esse entendimento não pretende impor ao corpo ou, em última instância, a pessoa uma rigidez atrelada a sua condição corporal (física) já que a relação entre os opostos é fluida estabelecendo uma dinâmica de interpenetração gerando as transformações (Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979, p.13).

Retomando uma elaboração etnográfica é possível entender que a pessoa com a qual Olinda se identifica atualmente em sua vida adulta foi construída em sua humanidade (socialmente) através da penetração de fluidos vegetais cedidos pela planta em seu sistema biológico classificado, de acordo com ela, como fraco, por não estar completamente formado, apresentando grandes chances de não sobreviver. O contato dos fluidos (vegetais e humanos) gera reações físicas no corpo em processo de cura (formação), descritas como, por exemplo, náuseas, vômitos e indisposição, a fim de torná-lo forte, ou seja, fisicamente grande e socialmente ativo. Ser curada pelos avós permitiu Olinda seguir viagem até Lima para se colocar em movimento de resistência em Cantagallo.

Portanto, forte e fraco, em observância aos pensamentos Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979), não fazem referência a pontos extremos que se comunicam estritamente para se oporem um ao outro. As classificações aqui descritas são mediadas pela cura, purificação (física) e sensibilização (social) das plantas. As categorias opostas, por não serem fixas, possibilitam a transformação do indivíduo em formação, antes entendido como fraco (pequeno, frágil e incompleto) em forte (grande, resistente, completo) sendo o processo inverso também verdadeiro, como é o caso verificado na formação do corpo de curandeira a que me dedicarei no próximo capítulo.

Uma tentativa de construir o gênero dos corpos femininos

Tendo como base o que foi exposto sobre a direção teórica que sigo para propor uma análise da situação das mulheres vegetalistas shipibo-konibo é que agora darei o primeiro passo para tratar de forma mais específica sobre alguns aspectos do contexto de vida das artesãs, das mães, das curandeiras, das viajantes e mulheres, com as quais tive a oportunidade de conviver nos dois meses em que viajei pelo Peru, através de um recorte teórico de gênero.

Faço questão de colocar em lugar de evidência algumas classificações vinculadas às mulheres shipibo-konibo como uma forma de propor uma reflexão sobre como o universo das mulheres indígenas tem surgido dentro da antropologia para reiterar, mais uma vez, classificações de gênero ocidentais pouco preocupadas com a forma de expressão das mulheres em análise e em alguma dimensão relegando a mulher indígena novamente o papel secundário, alvo de diversas críticas advindas de uma tentativa de infiltrar as teorias sobre os gêneros tanto masculino quanto feminino como universais, que são constantemente (des)localizadas e (des)vinculadas.

Na tentativa de explicar o que foi colocado faço referência ao trabalho de Silvana Mariano (2005), que apesar de não tratar especificamente do caso das mulheres indígenas, apresenta um pensamento preocupado com o exercício de desconstrução presente, em última instância, no pensamento de Marilyn Strathern (1997). Esta distingue desconstrução de destruição e associa o primeiro termo a decomposição. Ou seja, Strathern busca descamar as categorias internas para então entender como foram formuladas e vivenciadas no lugar social, entendido pelo corpo.

Nesse contexto é que Mariano (2005) busca colocar em questão o pensamento que generaliza o gênero e parte do pressuposto universal de que os papéis sociais de gênero “funcionam” da mesma forma em todos os lugares, tomando como ponto de análise a realidade da mulher branca ocidental, pouco representativa no caso das mulheres indígenas shipibo-konibo e de outras tantas.

Colocar em evidência tal crítica não significa compactuar ou dar embasamento teórico para os problemas de violação do corpo e abusos sofridos pelas mulheres shipibo-konibo. Ao escolher tentar entender as categorias internas como já foi sugerido através do pensamento teórico de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979), que entende a corporalidade como lugar físico e simbólico onde os aspectos estruturais, anteriormente vistos como fixos e automaticamente excludentes, se interpenetram e se alteram, tenho a única e exclusiva pretensão de tentar não desfigurar a construção da pessoa da mulher para entendê-la de acordo com as categorias acionadas internamente (Strathern 1997).

Assim como Mariano (2005) retoma, uma análise guiada por um recorte de gênero que transpasse os polares complementares imutáveis do estruturalismo “universal” é fundamental para seguir o movimento de desconstrução necessário para a

formação não de uma, mas de várias teorias feministas que tratem de marcar o contexto “investigado” e não o da “investigadora”.

Tendo em vista a contribuição trazida pelas referenciadas autoras e autores, passo para uma exposição do que Colpron (2005) e Echazú (2015) trabalham especificamente sobre a questão do recorte de gênero referente às mulheres shipibo-konibo, com intuito de questionar a forma como a existência no contexto peruano de mulheres vegetalistas que sabem curar está sendo usada por essas autoras para contribuir que a mulher indígena, em suas classificações específicas, continue em segundo plano. Antes mesmo de expor alguns pontos do pensamento das autoras é importante registrar que isso não é motivo para descartar o valioso esforço teórico e prático dessas pesquisadoras, que conseguiram propor uma decomposição do próprio pensamento ocidental acomodado dentro das ciências sociais.

Colpron (2005) critica em seu artigo, “Monopólio Masculino do Xamanismo Amazônico: O Contra-Exemplo das Mulheres Xamãs Shipibo-Konibo”, a visão ocidental, que descola a cultura da natureza e retira da última toda sua agêncialidade em relação à primeira. Com base nessa crítica, a autora questiona a baixa quantidade de trabalhos sobre xamanismo relacionado a mulheres. Apontando mais uma vez as limitações da estrutura dualista ocidental quando se busca analisar sociedades que se baseiam em outro tipo de lógica. Após uma série de exemplos dicotômicos, que surgiram no pensamento antropológico a autora coloca, muito bem, a necessidade de observar as categorias internas como centrais e verifica na existência de mulheres, que ela trata como “xamãs”, a evidência de que o papel da mulher indígena não é relacionado estritamente ao biológico.

A base que guia a crítica da autora está no pensamento de Ortner (1979), que ao buscar uma explicação para entender a posição social da mulher na sociedade como secundária, retoma as bases estruturalistas da ruptura entre *natureza* e *cultura* de Lévi-Strauss (1949). Portanto, Ortner observa que é a partir do estabelecimento do tabu do incesto, que a Natureza passa a ser vista (pela sociedade ocidental) como separada da cultura. Além disso, essa separação gera uma hierarquia da cultura em relação à natureza que reflete estruturalmente quando se observa o homem como aquele que domina a natureza e por sua vez domina as mulheres. De forma mais elaborada, o que Ortner busca, e que Rita Segato (1998) também trabalha, é a questão da mulher ser

definida por seu aparato biológico. Ou seja, a mulher neste caso estaria “fadada a viver em função de sua condição de reprodutora, mediando à passagem da natureza para a cultura” (doméstico). O homem, por sua vez, seria aquele que “se ocupa com questões políticas, econômicas dentre outras. Performando a dinamicidade da cultura” (público). A crítica de Colpron (2005) parece muito preocupada em abordar a mulher indígena, que é xamã como aquela relacionada ao público ao político, o que também é uma realidade, contudo em sua escrita, como já foi introduzido, ela segue reproduzindo termos ocidentais para tratar sobre a paisagem em que a mulher xamã vive.

Echazú (2015), em sua tese, promove uma leitura mais cuidadosa sobre as plantas, suas donas e seus e donos. Ainda assim, a autora traça um caminho que compartilha do ponto de partida de Colpron (2005)¹⁷ e aprofunda a crítica, da não existência, ou melhor, da menor existência de trabalhos que abordem como tema central a mulher indígena xamã, com base na teoria do “masculino invisível” de Rita Segato (1998, p.10). A autora explica que essa teoria contribui para refletir sobre a figura do homem ocidental. Este, mesmo quando esta não é protagonista da ação é entendido como potencial invisibilizador das mulheres, haja vista, que a elas cabe o lugar do silêncio, verificado pela não escrita sobre suas pessoas em diversos relatos sobre povos indígenas. A partir desta análise, Echazú se propõe a colocar em questão a ausência de trabalhos que abordem as categorias femininas. Contudo, para fazer tal exercício a autora inicialmente cria uma forma de generalizar o oposto complementar da mulher silenciada quando critica o que ela denomina por *mito do “homem-xamã-que-cura-com ayahuasca”* (2015, p.50).

Novamente reconheço a importância dos trabalhos aqui trazidos pela riqueza de detalhes etnográficos, que centrados nas mulheres indígenas shipibo-konibo confirmam que estas podem e devem ser entendidas para além de seu lugar biológico como produtoras e detentoras de conhecimento (Colpron, 2005). Reconheço também que existe uma necessidade latente de decompor o pensamento antropológico através do destaque da invisibilização sofrida pelas mulheres em questão (Echazú, 2015). Contudo,

¹⁷ O pensamento dessa autora é atualmente um dos mais acessíveis quando a procura é voltada para trabalhos antropológicos que tratam sobre mulheres indígenas xamãs.

passar a entender a mulher apenas pelo social e desvinculada de seu corpo não é o foco deste trabalho.

Assim como Mariano (2005) e Echazú (2015) analisam o corpo como não desvinculado de uma construção de identidade, entendendo-o dessa forma como uma construção política (Butler, 2003). Considerando, que tal colocação merece ser aprofundada é que ressalto a contribuição de Mariano, quando esta não reconhece o aparato biológico como algo natural, dado e imutável. A autora retoma, para tanto, o pensamento de Butler (1998), no que tange a não proposição de uma universalidade de gênero, considerando que este é construído e vivenciado socialmente através da corporalidade previamente remetida a Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979).

Trocando em miúdos, através dessa explanação justifico a necessidade de localizar as mulheres em seus corpos e não considerar o biológico como separado do social, considerando que ambos se constroem mutuamente permitindo que possam se alterar (ou não), para colocar em evidência as relações sociais expressas nas categorias internas. Nesse sentido, os modelos que tendem a universalizar, ainda que caricatamente, uma categoria para se posicionar buscando os contrapontos de outras, não são interessantes por manterem, mesmo que em um nível mais abstrato, um pensamento que segue enraizado no pensamento rígido de natureza/cultura.

A pele de *Ronin*



Imagem 2: Desenho da anaconda ancestral na porta da antiga casa de Olinda. Foto própria.

Voltemos para o campo. O corpo das mulheres shipibo-konibo é construído desde seu nascimento através da troca de fluídos humanos e vegetais, que como no exemplo de Olinda colaboram para que ela guie sua trajetória de vida manifestada no *kene* shipibo. Esses posteriormente foram explicados como desenhos que colocam como ponto central a relação entre a mãe e a filha, que não se separam, revelando em última instância a importância da matrifocalidade (Zarur, 1976) e também foram associados aos desenhos da pele da anaconda (Lagrou, 1996; Belaunde, 2013). O *kene* é a forma pela qual os caminhos são desenhados, as linhas, que podem ser pintadas ou costuradas preenchem e decoram os espaços dos corpos acompanhando o movimento e suas assimetrias, que não apresenta um início ou um fim assim como descreve muito bem Belaunde¹⁸:

A estrutura aparentemente bidimensional do “Kene” modela uma forma arquitetônica complexa. O conceito que define a organização dos desenhos é a “canao”, “estrutura”, uma palavra shipibo-konibo que designa a estrutura de madeira do teto das casas da Amazônia. Por sua vez, a palavra “cánoa” deriva de cano, que significa “caminho”. “Cánoa” é, portanto um circuito de comunicação e também um suporte arquitetônico. Essa estrutura de caminhos é transposta sobre a superfície dos corpos e dos objetos, estabelecendo circuitos de linhas de diversas espessuras e cores que ressaltam sobre o fundo, o qual gera jogos reversíveis de fundo e figura. O observador nunca sabe se está olhando um circuito de traços ou uma figura que emerge

¹⁸ As palavras na língua Shipibo-Konibo estão entre aspas, para diferenciá-las das demais, já que esse modelo de citação torna obrigatório o uso do itálico.

dos traços, quase em alto-relevo, devido ao contraste das linhas de diferentes espessura e cor. O olhar passa de um registro ao outro, dando uma impressão dinâmica, quase que de vida própria, oscilando sem decidir-se por uma ou por outra. (2013, p.202)



Imagem 3: Os caminhos da estrutura do teto da casa de cerimônia do albergue de Zanda. Foto Própria



Imagem 4: Tecido bordado com *kene*. Foto própria.

Tecer *kene* é o momento de aproximação da mãe que ensina a filha. Essa carregará em seus caminhos o traço que a identifica como mulher shipibo-konibo. Ao ensinar a desenhar *kene*, a mulher não está preocupada em se definir como somente formada por plantas para se desfazer de seus laços biológicos, nem mostrar uma trajetória de vida definida pelos abandonos masculinos. Assim como foi descrito por Belaunde (2013), os caminhos são múltiplos e formados por diferentes perspectivas, que se complementam mostrando a realidade multifocal. Os traços se diferenciam e se sobrepõem, assim como as linhas do *kene*, mas não se entendem como excludentes, gerando, então, uma ramificação de encontros e afastamentos que compõem a construção da mulher shipibo-konibo.

Além disso, Belaunde conta, que assim, como diversos povos amazônicos, os Shipibo-Konibo explicam a formação dos mundos através do percurso traçado pela anaconda ancestral (*ronin* em shipibo-konibo) pelo mundo da água. *Ronin*, tratada como a mãe ancestral, criou os mundos, as pessoas e as plantas, quando cantou na forma de ícaros os desenhos de suas escamas (2013, p.203). Os ícaros são os cantos xamânicos, que conectam os mundos criados por *ronin*. A figura da mãe criadora, que segue seu trajeto retoma também o mito de origem dos mundos Shipibo-Konibo.

Essa leitura etnográfica contribui para uma explicação mais cuidadosa, que reconhece no mito, assim como Lévi-Strauss (1978) propôs, aspectos guias para a compreensão de uma organização estrutural. Essas ajudam a entender como as relações sociais entre as mulheres shipibo-konibo se formam, sem desvincular essas mulheres de seu corpo físico, já que é nele que estão marcados os desenhos (*kene*) que as compõem como pessoa (Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979), que merece ser entendida como um gênero político não universal (Butler, 1998).

A comunicação dos Caminhos

Dia 11 de abril de 2016 parti para Iquitos. O vôo de um pouco mais de uma hora chegou ao destino após muitas turbulências. O dia quente e úmido estava chuvoso e conseqüentemente o céu estava cheio de nuvens carregadas. Ao sair do pequeno aeroporto encontrei rapidamente Carlos, que me aguardava com uma jovem grega, que estava de partida do Albergue. Pegamos um motocar e seguimos em direção ao porto

para pegar um “barco rápido¹⁹” para chegar a Tamshiyacu. O caminho pareceu mais longo do que eu imaginava.

Minha chegada e entrada no barco que me levaria até a cidade de Tamshiyacu foi um tanto quanto cômica. Disputei espaço com um cachorro teimoso que fechava meu caminho enquanto tentava passar pela estreita ripa de madeira que levava a pequenina porta do barco. As pessoas, quando finalmente adentrei a estrutura flutuante, ficaram alvoroçadas ao perceberem meu tamanho. Passado o espanto sentei-me ao lado de uma moça, que ao longo da viagem tentou completar as palavras cruzadas em um jornal amassado, mas acabou tirando alguns cochilos em meu ombro. Carlos acomodou-se logo à frente, ao lado dos motoristas que revezavam as funções de condução.

Por uma hora o ronco ritmado e constante da embarcação vibrava em meus pensamentos. O tempo passava como se tudo estivesse em câmara lenta, meu corpo já estava enfadado com a ausência de espaço. Ora ou outra buscava uma respiração mais profunda e desviava os olhos para a vista majestosa do Rio Amazonas e das árvores que seguiam calmas pelas margens. A mudança de foco das dores de minhas juntas para a grandeza da paisagem que crescia e existia sem pedir permissão foi essencial para deixar um pouco de lado o ego que não se cala e se distrai a todo instante.

O barco aportou e o barulho do motor deu lugar à quietude da pequena cidade. Logo entramos em um novo motocar e seguimos até a casa da família de Zanda ainda na cidade. Lá ficamos algumas horas aguardando Pedro, outro filho da xamã, chegar com o motocar da família para me levar ao albergue. Foi tempo para observar e ser observada. Conheci Isis e Juan igualmente irmãos de Carlos e filhos de Zanda. As crianças, que transitavam entre as casas, me olhavam atentamente. A princípio, a situação me pareceu um pouco desconfortável, o silêncio mútuo dava voz aos fluxos mentais aos quais eu decidi, mais uma vez, que não deveriam ser protagonistas da situação naquele momento. À tarde Carlos, Pedro e eu seguimos pelas estradas de terra até a pequena cidade, com suas casas de madeira, ficar para trás.

A mata crescia a nossa volta e o sol da tarde já estava baixando. De tempos em tempos o motocar parecia cansado de funcionar, o barro estava um pouco úmido fazendo com que as rodas quase atolassem. Depois de alguns minutos chegamos a um

¹⁹ Um tipo de embarcação com motor mais potente.

ponto onde teríamos que seguir caminhando. Carlos foi à frente me mostrando o caminho que eu faria várias vezes durante os 10 dias que ficaria lá. Caminhar na mata naquele dia foi um pouco mais difícil do que nos outros, devido ao peso da mochila onde eu levava alguns presentes.

O final da trilha chegava ao albergue. Este é formado por um amplo pátio, com uma construção central, onde eram preparadas as refeições, duas cabanas mais afastadas após a construção central e duas antes. Eu fui alojada em uma dessas cabanas localizadas antes da cozinha. Mais abaixo, próxima de árvores maiores, havia uma casa circular onde aconteciam as cerimônias com ayahuasca e outras ervas.



Imagem 5: Cozinha do albergue de zanda. Foto Própria



Imagem 6: Cabana onde fiquei alojada no albergue. Foto Própria



Imagem 7: Casa de Cerimônia do albergue. Foto Própria.

No albergue, pude experienciar um tipo de rotina completamente diferente daquela vivida na cidade, principalmente na agitada capital peruana. Neste contexto de calma e contato constante com a paisagem amazônica, pude conhecer um pouco da realidade de Zanda, suas filhas e filhos. Durante nossas conversas seu filho mais velho, Carlos, sempre estava por perto e me ajudava quando eu não conseguia captar algumas palavras geralmente ditas por Zanda, para se referir aos nomes das plantas.

Em um desses momentos foi que surgiu a explicação do rapaz sobre a preferência dos *rinkobo*, palavra usada pelos shipibo quando querem descrever pessoas altas, brancas, de cabelos e olhos claros (conhecidos como “gringos”), pelas mulheres xamãs. Segundo ele, a figura feminina da xamã, ocidentalmente universalizada neste caso, promove uma sensação de “segurança” durante as cerimônias de ayahuasca, porque não são vistas como pessoas que podem se aproveitar sexualmente no momento de “transe”, que a ingestão da planta proporciona ao corpo como relatam os casos ocorridos em algumas cerimônias mediadas por homens vegetalista.

A explicação que recebi em campo coloca em evidência uma das questões abordadas por Echazú (2015) em sua tese. Ao recorrer ao trabalho de Foutiu (2014), Echazú apresenta o estudo que associa a ayahuasca como feminina e maternal, ao

mesmo tempo em que surgem espaços femininos para consumir²⁰ a planta. Com isso a autora reitera o que Peluso (2014) havia sugerido, afirmando que:

Beber ayahuasca com mulheres minimizaria os assédios e todo tipo de agressões sexuais que são muitas vezes relatados como parte da própria experiência de campo das turistas mulheres. (Echazú, 2015, p.57)

O turismo xamânico explorado, principalmente, pelos norte-americanos e europeus (Labate, 2011, p.26) atende a visão desses consumidores quando fornece uma visão romantizada das mulheres indígenas como uma extensão do entendimento de gênero destituído de suas especificidades, associando-as somente ao materno. Esse é apenas mais um exemplo do problema de trabalhar somente com um dos pontos de vista. Contudo, mesmo sendo problemáticas, essas categorias universais se mostram presentes na fala e na realidade.

Zanda, antes de se estabelecer em Tamishiyacu com seu próprio espaço para receber os referenciados turistas, trabalhou, durante boa parte de sua vida, em diversas cidades, como faxineira, garçõete e posteriormente, como mestra de cerimônia de ayahuasca em centros especializados em receber os turistas. Os trabalhos executados por ela contribuíram para conseguir sustentar a ela e os seus cinco filhos, como Zanda me contou com mais detalhes:

Eu a primeira vez fui trazida (para Iquitos) por um gringo, para trabalhar em um alojamento. E aí trabalhei um ano. Trabalhei, trabalhei e juntei meu dinheiro. Não queria trabalhar para outra pessoa. Por isso, vim buscando aqui em Tamshiyacu até encontrar esse terreno que consegui comprar. Comecei com uma casinha. Pequeninha como essa aqui. Com uma cozinha de ayahuasca como essa eu comecei. A partir daí vinha passageiro e eu juntei dinheiro e fui aumentando devagar... Devagar. Assim como meu trabalho. (Trecho retirado de conversa gravada com Zanda; traduzido do espanhol.)

O percurso de Zanda, mesmo que não trazido em todos os detalhes, por ser relacionado com a forma como ela abordou os assuntos, apresenta uma realidade de mudanças de cenários, que ocorreram em meio a situações conflituosas com seus companheiros, que a desrespeitaram e violentaram moral e fisicamente, tornando uma

²⁰ Achei por bem manter a ideia de *consumo* (Echazú 201: 57) para enfatizar as relações comerciais de prestação de serviços mediante ao pagamento monetário, vinculadas ao turismo xamânico.

saída possível o constante movimento de viajar. Seus conhecimentos ensinados pelas plantas foram iniciados ainda na infância por seu pai, que assim como ela conta era “mestre de banco de xamã, de dentro d’agua²¹”.

O pai de Zanda foi quem a incentivou a cantar os ícaros, que tanto chamam atenção dos gringos. Isso possibilitou que ela desenhasse seus caminhos como *onanya* (médica, curandeira). Zanda, quando canta, hipnotiza, para a realidade e distrai através dos desenhos de *ronin* (anaconda ancestral) aqueles que a escutam. Os ícaros, *kene* em sua forma musical, comunicam os mundos externos e internos seduzindo-os para que se aproximem e permitam a mulher xamã ter acesso a múltiplas perspectivas (Barcelos Neto, 2011, p.990), retomando as bases da economia simbólica da predação proposta por Viveiros de Castro (1996). Belaunde, ao tratar da forma como o *kene* é construído aborda que a construção da feminilidade das mulheres shipibo-konibo está intimamente relacionada a saber seduzir através da distração, da descentralização do foco, através do jogo de perspectivas (2013, p.2002). Logo, no caso da xamã Zanda, ser associada a uma figura maternal é uma forma de acessar as turistas, e não uma visão restrita para localizar em seu corpo feminino somente a uma faceta conveniente.

Os homens shipibo-konibo, descritos nos referenciados trabalhos como mais propícios a assediarem mulheres, também devem ser contextualizados. Eles, assim como as mulheres, nascem, crescem e viajam. Carlos, o filho mais velho de Zanda, de quem eu me tornei mais próxima pelo o que já foi exposto, não cantava ícaros. Ele conhecia as plantas pelo o que sua mãe o ensinava, porém não cura os outros como ela. Durante as noites em Tamshiyacu ele e Zanda me faziam companhia. Zanda, se retirava cedo para dormir, eu e Carlos seguíamos até um pouco mais tarde em meio a conversas interessantes sobre o complicado cenário político peruano. Somente após uma semana ele revelou que tinha dois filhos em Pucallpa, minha surpresa foi notável e o levou a me explicar, que sempre era necessário ter algo sobre si mesmo escondido.

A situação aparentemente simples lembra o primeiro sonho que tive quando cheguei ao albergue. Neste dia a noite chegou e sem muitos informes, trouxe com ela Carlos e Pedro, que me observavam e riam um pouco. Estávamos em um lugar claro, as formas não faziam questão de ser apenas uma. Os olhos curiosos buscavam

²¹ A expressão usada por Zanda faz referência a um curandeiro poderoso comparado a um banco onde os espíritos sentam-se nos ombros do curandeiro (Labate, 2011, p.20).

comunicação em um pensamento silencioso. Pedro se moveu lentamente e me mostrou uma peça de madeira com cor de sangue, esta ora parecia ser um aplicador de rapé, ora uma pipa, o cachimbo para fumar tabaco. O tempo se diluiu com a observação da instigante movimentação até, que a madeira tomou proporções exageradas e as mãos de Pedro já não sustentavam segurá-la sozinha. Ele, então, ofereceu a seu irmão mais velho, Carlos. Ao tocá-la a serpente revelou suas curvas em diferentes movimentos a cada instante, o corpo se contorcia mostrando flexibilidade e elasticidade. Pedro, que estava mais atrás, parecia dizer algo a Carlos, que eu não podia saber.

Carlos olhou em minha direção e começou a falar palavras em um tom de voz muito alto. O medo e a confusão invadiram o corpo tornando a grande estrutura de madeira rígida. A claridade do lugar gerava sensação de contraste, e pressão. A respiração parecia mais difícil. A escuridão se aproximava enquanto Carlos erguia a pesada madeira vermelha. Esta, agora tinha duas aberturas, uma em cada extremidade, se assemelhava a um tronco oco, porém pesado. As risadas dos irmãos pareciam dúbias naquele momento. Com esforço, Carlos levou a estrutura até a boca e assoprou em direção aos meus olhos. Senti um forte cheiro de tabaco acompanhado por uma confusão mental, eu não podia ver mais. Logo cedo fui acordada por Carlos, que me acompanharia até a cidade. Durante nossas caminhadas ele sempre me perguntava se eu tinha sonhado. A curiosidade pelos sonhos passou a ser frequente, a cada dia Zanda me oferecia uma “medicina” para pensar a noite, se tratava de um líquido espesso que continha uma combinação de algumas plantas, que ajudavam a sonhar, dentre elas estava a ayahuasca.

Eu tomava plantas e comia pouco, o corpo se alterava, eu me transformava. Zanda me amarrava a ela e a seu filho a cada canto entoadado e a cada sonho, que despertava em mim uma vontade de me aproximar cada vez mais de Carlos. Senti também que deveria agir com cautela e por isso contei a ele apenas sobre a estrutura de madeira relacionada a seu irmão, que aparecera no primeiro sonho. Quando retornamos ao albergue, Carlos entrou em uma das cabanas e retornou com várias pipas talhadas em *palo rojo*, produzidas por seu irmão Pedro.

Retorno aqui ao *kene*, que é uma especialidade feminina e carrega em sua teia de percursos o aspecto de não revelar todo seu contexto de uma só vez aos observadores, fazendo com que esses sejam instigados a se permitirem ser seduzidos, mesmo que de

forma não racional (Belaunde, 2013). O pensamento de Carlos associado ao sonho revela que o percurso masculino também é preenchido pelas curiosas linhas que formam o *kene* feito por diversas mulheres shipibo-konibo. Contudo, são raros os homens que desenham ou tecem os desenhos tradicionais, eles os vêem na maioria das vezes em cerimônias de ayahuasca e se especializam em pintar quadros compostos por imagens humanas e não humanas associadas às experiências com a planta (Belaunde, 2013 p.203).

A marca dos corpos

Em outro momento da viagem, já em Pucallpa, pude conhecer outros homens shipibo-konibo. Muitos deles durante suas falas investiam em afirmar, mais ou menos explicitamente, que ter filhos com mulheres gringas (de fora) era o “desafio dos shipibo”. As mulheres não abordavam o tema comigo de forma tão rápida como os homens, mas também mostraram que compartilham com os homens o casamento ideal com um homem externo (gringo). E de fato isso ocorre em diversos casos, graças ao fluxo de pessoas estrangeiras (turistas, pesquisadores) que, por diversos motivos, transitam por essas regiões.

Minha presença em campo como mulher de fora me afastou das mulheres e me aproximou dos homens. Mesmo sendo brasileira, fui rapidamente entendida como *rinka* (gringa) devido minha aparência. O interesse masculino contribuiu para que eu estabelecesse mais rapidamente relações de proximidade permitindo que eles usassem seus modos de esconder e mostrar ao mesmo tempo em que estabeleciam jogos de sedução através das conversas. Enquanto o afastamento feminino me levou a construir uma relação de maior confiança principalmente com Liz, uma mulher shipibo-konibo que mora em Yarinacocha, distrito de Pucallpa. Ressalto após descrever o contexto, que as tentativas persistentes de aproximação dos homens são muitas vezes invasivas e podem, por isso, configurar um contexto de assédio assim como Echazú (2015) apresenta.

Através do estabelecimento da relação com Liz foi que escutei explicitamente sobre relatos de abuso sexual, obtidos por ela em suas viagens a trabalho ao distrito de

Masisea, onde o projeto dirigido pelo *Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán*²² era executado. Este projeto promove atenção médica, vídeos e foros educativos voltados para a saúde sexual e reprodutiva feminina, rodas de conversas e palestras com as mulheres da comunidade e capacitação de professores e médicos da região na tentativa de abordar o problema da violência contra a mulher.

As mulheres violadas são jovens, que na maioria dos relatos de Liz, estão iniciando o período da dieta para aprenderem com as plantas e sofrem pressão de seus companheiros para manterem relações sexuais mesmo durante esse período. Inicialmente é importante saber que a dieta configura um espaço de tempo em que a (o) aprendiz deve seguir restrições alimentares, de conduta e sexuais para se desvincular dos odores humanos e se tornar visível, dentro da perspectiva das plantas (Luna 1986, Colpron 2005, Labate 2011, Echazú 2015). O “parceiro” ao impor a relação sexual de forma compulsória torna a impregnar o corpo feminino com odores humanos dificultando o processo dessas mulheres de acessarem os conhecimentos de cura dos vegetais.

Essa realidade marcada no corpo das mulheres fisicamente segue aparecendo no ato de construir o *kene*. Os campos das relações sociais entre mulheres, homens e plantas são estabelecidos em meio a diversas teias, que se desenrolam em diferentes direções, tornando visível o plano de fundo, a tela, onde os desenhos são inscritos por meio das linhas (Belaunde, 2013). Os homens, neste caso, se tornam visíveis nas linhas femininas no momento em que interrompem a dieta da mulher e marcam a perspectiva humana através da violência sexual. O corpo da mulher passa a ser o lugar de evidência dos abusos sofridos através do odor humano, que a afasta dos corpos das plantas e das pessoas que as habitam. Em última instância os homens ao forçarem as mulheres ao sexo as tornam não visíveis aos olhos das plantas.

Aqui cabe colocar o que Belaunde (2015) aborda em um artigo mais recente dedicado a tratar sobre a sexualidade através das diferentes lentes de percepção de indígenas e não indígenas:

O sexo não se resolve no prazer para si próprio (...) o desejo sexual é um eixo das relações de alteridade que atravessam os múltiplos âmbitos das cosmologias indígenas. Suas possibilidades e restrições agênciadas pelas práticas de resguardo

²²<http://www.flora.org.pe/web2/>, acessado em 02/02/2017.

produzem relacionalmente os corpos, feitos por outros e com outros: mulheres e homens das aldeias, seres dos mundos da roça, da floresta e das águas, e seres das cidades. (2015, p.540)

A alteridade da mulher que vem de fora e da mulher em período de dieta seria, de acordo com a autora, o que gera o desejo pelo sexo. O homem, quando desrespeita o espaço feminino e o adentra de forma violenta pode não ser punido legalmente aos olhos de uma análise jurídica ocidental. Esse homem, porém, torna-se conhecido e marcado externa e internamente por sua transgressão seja pela construção de uma “fama assediadora” direcionada aos homens vegetarianos, seja pelo distanciamento da parceira, que quando consegue se desvincular dos abusos sofridos segue para continuar seus processos de aprendizagem para poder curar²³ como no caso de Zanda.

De acordo com o contexto da mulher shipibo-konibo, é possível entender a dieta como um período de resguardo. Esse é definido por Belaunde (2015), como um período de reclusão no qual as práticas sexuais devem ser cessadas. No caso em questão o resguardo é uma condição estabelecida pelas pessoas das plantas, para que estas se sintam atraídas e queiram se mostrar visivelmente às humanas. Estas, ao adentrarem a perspectiva das plantas, estabelecem uma nova relação de alteridade, que implica uma regra de resguardo e, conseqüentemente, estabelece a possibilidade de ser penetrada. O resguardo, então, pressupõe a existência de certo contatos sexuais, ao mesmo tempo em que gera relações de alteridade que colocam a mulher, no caso específico, como presa ou como predadora (Belaunde 2013 e 2015).

Portanto aqui não se trata de uma questão do invisível associado ao ruim e o visível associado ao bom ou vice-versa. A questão central é entender como as constantes mudanças de perspectivas acionadas e impostas pelas e às mulheres, que tem em seu corpo as marcas das diversas linhas dos percursos traçados durante os processos de construção da pessoa, as colocam em evidência através dos movimentos da construção do corpo de curandeira que será trabalhado na sequência.

²³ Esse assunto será retomado no Capítulo 3.

Capítulo 2

A transformação do corpo de curandeira

O processo de formação do corpo daquelas que se dedicam a aprender com as plantas envolve um contínuo movimento composto por uma série de restrições de conduta, de alimentação e de práticas corporais, como já foi citado. As sabedorias das plantas são transmitidas às pessoas que atendem as restrições durante os longos e contínuos períodos de dieta (Luna, 1986; Colpron, 2005; Labate 2011; Echazú, 2015). Durante os relatos de campo, porém, me foram apresentadas questões de violência contra a mulher, que merecem espaço por contribuir para o entendimento da formação da pessoa (Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979) da mulher shipibo-konibo, que experimenta através de seu gênero político (Butler, 1998) uma rama de relações que se afetam e se alteram (Lagrou, 2007; Belaunde, 2013 e 2015). Por isso, devem ser entendidas também em seus contextos específicos (Mariano, 2005).

Com a intenção de aprofundar o que foi aprendido em campo é que proponho iniciar uma descrição da formação específica do corpo da mulher, já contextualizada, que de acordo com a alteração do conjunto que delinea sua construção pode acessar os conhecimentos de *yobe* (feiticeira), *onanya* (curandeira) e *meraya* (xamã). A definição dos termos da forma como será disposta é apenas uma forma de acionar uma organização textual, portanto demarco aqui, novamente a não intencionalidade de atribuir a essas categorias um juízo de valor para pautar categorias que limitam o entendimento dessas mulheres.

A proteção da fumaça e a comunicação pelo ar

O tempo de *dietar*²⁴ pode ser iniciado e guiado pela mãe ou pelo pai que já são curandeiros. Na maioria dos relatos que obtive foram os mais velhos da via patrilinear, que transmitiam os conhecimentos. Morin exemplifica através de situações onde um dos familiares que é curandeiro do nível mais alto, *meraya*, recebe orientação das pessoas das plantas durante seus trabalhos com os vegetais para iniciar o processo de ensinar de

²⁴ Expressão usada pelos Shipibo-Konibo para se referir ao espaço de tempo da dieta.

forma mais profunda a alguns de seus filhos. Com isso, ele destaca a importância de tratar de um xamanismo familiar (1998, p.380). A exposição do pensamento de Morin (1998) colabora para um melhor entendimento dos dados etnográficos, que Zanda me apresentou quando contou sobre seu processo de dieta para se tornar xamã-vegetalista.

(...) *Eu comecei com 11 anos, meu pai era meu mestre de banco de xamã, de dentro d'água. (...) não saia três... Quatro dias de dentro da água. Depois vinha com sua gente. (...) no início eu fumava para aprender. Fumava mapacho. Ou colocava a folha pura de tabaco em minha pipa para fumar.*”(Trecho retirado de entrevista com Zanda, traduzido e adaptado)

Em outros momentos de conversa, observação, participação e silêncio com Zanda, que estava cumprindo mais um período de dieta durante minha estadia, aprendi que: “Se come plátano assado ou amassado, mas não plátano gordo... Fraquinho, fraquinho e o peixe é assado...” ela também contou que é preciso se abster das práticas sexuais, da ganância e da exaltação do humor. Durante os banhos diários não é recomendado o uso de sabão ou nenhum outro tipo de material que altere os cheiros corporais. Concomitantemente com essas restrições as plantas são *dietadas*. Ou seja, cada corpo de planta ensina ao corpo da curandeira uma forma diferente de interação. No início a indicação de como interagir com as plantas foi dada por seu mestre (o pai) e ela explica: “A fumaça do *mapacho* (tabaco) afasta os espíritos frios dos mortos”.

Enquanto estava no albergue, participei de duas cerimônias para tomar ayahuasca. Essas eram sempre realizadas durante a noite em uma casa circular. Zanda contava com a participação de um senhor também vegetalista. A ingestão do chá era precedida pela observação às regras alimentares e de conduta da dieta. Durante o ritual de tomar ayahuasca são entoados os ícaros que permitem a (o) vegetalista contatar os donos das plantas. Os procedimentos durante a cerimônia podem variar de acordo com a intencionalidade (Luna 1982, 2002; Labate, 2011). Nos que eu pude participar, os cantos xamânicos foram entoados por vários minutos até que em silêncio o chá foi oferecido e os ícaros tornavam a ser cantados, a fumaça do *mapacho* (tabaco) era assoprada na direção da cabeça e do peito. Zanda contou, que quando as mulheres estão menstruadas não devem dietar, nem entrar em contato com a planta, pois sem nenhuma preparação o corpo está com cheiro de sangue e atrai as doenças do *mal aire* (jakonma

wiso niwebo²⁵). Se a mulher participar da cerimônia, sua menstruação deve ser soprada com fumaça de tabaco pela (o) vegetalista.

O sopro e o tabaco surgiram novamente quando eu já estava na casa de Eli e Casilda, o casal que me acolheu na comunidade de San Francisco. Neste segundo momento, Eli me levou para conhecer o cemitério da comunidade. Estávamos conversando até chegarmos à entrada, que daria acesso ao lugar dos mortos. Ele parou pegou uma espécie de apito e o assoprou gerando um som agudo. Logo em seguida acendeu um cigarro e me disse para acender um também, pois entraríamos num lugar frio, a fumaça do tabaco nos manteria quentes e protegidos do *mal aire* (ar frio, neste caso) dos espíritos, impedindo que ficássemos doentes.

Gallois (1996) ao tratar sobre o sopro, a fumaça e o canto como elementos de locomoção dos Waiãpi, conta que o tabaco pode ser usado tanto para representar um momento de cura, quanto um momento de defesa contra os seres não visíveis, que podem gerar doenças. A fumaça é significada, pela autora, como forma de comunicar através do sopro, assim como o canto. Há de se fazer uma ressalva, sobre esse último já que Gallois aborda o canto apenas como uma forma da xamã de se comunicar e se conectar como os humanos não visíveis. Observando esse pensamento, o *mapacho* (tabaco) e sua fumaça são instrumentos de proteção do corpo. O sopro que gera o som comunica através de um estridente assobio a interação dos corpos. Eu e Eli precisávamos dessa “arma”, pois iríamos adentrar um lugar onde nossos corpos, não preparados pela dieta, eram fracos e vulneráveis às doenças do “*mal aire*”.

O processo da dieta, em seu detalhamento, pode ser entendido como um momento de resguardo que configura a construção de uma nova relação de alteridade (Belaunde, 2015), no qual não é permitido ingerir (ser penetrada por) fluídos que provocam odor humano, a fim de enfraquecer o corpo de mulher (humana visível) assim como Zanda deixa implícito. As mudanças, que são geradas no tempo de *dietar*, promovem o que Belaunde trata como “manejo dos orifícios” (2015, p.548). Os referenciados espaços de entrada e saída de substâncias seguem sendo manejados através da dieta também nas relações sociais, já que a restrição alimentar da dieta é acompanhada pela observância da conduta social.

²⁵ A anotação do termo é de Belaunde (2013, p.209).

O constante movimento de nascer e morrer

Zanda, logo após citar alguns exemplos que restringem a alimentação provoca um breve momento de silêncio²⁶ e em seguida continua antes de retomar os detalhes dos alimentos: “Não se come sal, óleo nem açúcar... Nada além da montanha e o mestre (...)”. A presença ou não de uma intencionalidade durante a descrição parecem mutuamente possíveis e se retroalimentam assim como já foi exposto anteriormente através da comparação das narrativas ao desenhar do *kene*. Neste momento o que interessa é verificar no espaço de silêncio um campo possível de significações (Belaunde 2013).

Sem mais rodeios, comer “nada além da montanha e do mestre” resume o processo da dieta como momento de construção de um novo corpo que ganha espaço à medida que se torna a enfraquecer física e socialmente um corpo antigo, que já foi construído e socializado em outro contexto. O período da dieta gera a morte e o nascimento, porque tornam fracas as formas humanas para que sejam construídas as fortes características de curandeira. O tempo é marcado pelo silêncio (ausência de odores humanos) e afastamento em que a (o) mestre ensina a (o) aprendiz a se curar e se proteger primeiramente com tabaco, que afasta as doenças das gentes dos novos mundos que vão ser acessados pela nova pessoa que passa a socializar com as plantas.

O período da dieta pode ser entendido como o momento de transformação (Lagrou, 2007), no qual o sacrifício aproxima mestre e aprendiz para o surgimento de um novo “ser” (Chaumeil, Camacho e Bouchard, 2005). A noção de momento de transformação marca o corpo feminino como corpo de curandeira, o surgimento de uma nova alteridade, que por sua vez estabelece uma relação de resguardo, momento de restrição do desejo sexual tornando evidente a generosidade (Viveiros de Castro 1996; Belaunde 2015).

Considerando o xamanismo, como performace cultural (Langdon, 2011), que expressa através de um corpo socialmente construído (Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979; Belaunde 2015) a dieta é o momento ritual em que dois corpos coexistem em suas limiaridades produzindo um constante movimento, tal como o *kene* (Lagrou,

²⁶ Momento marcado durante a transcrição pelas reticências fora do parêntese.

2007; Belaunde 2013), através de novas relações de reprodução social (Chaumeil, Camacho e Bouchard, 2005). O que configura a economia simbólica da predação (Viveiros de Castro, 1996).

As classificações internas de curandeiras e os movimentos pelos quatro mundos

Os dados de campo analisados configuram em última instância a dieta como um momento de contato entre os diferentes pontos de vista que poderão ser acessados de acordo com o seguimento das restrições. A curandeira passa, então a ser classificada, de forma mais abrangente, de acordo com a duração e os locais onde o rito de transformação dos corpos ocorre.

Uma elaboração mais específica permite afirmar que *yobe* é o termo em Shipibo para designar aquelas pessoas que *dietam* durante um ano, vivem nas cidades e se dedicam a utilizar seus conhecimentos em benefício próprio, dispondo-se a fazer trabalhos que podem causar dano a outras pessoas as deixando doentes. São conhecidas por venderem seus conhecimentos visando lucrar. *Onanya* refere-se à curandeira que pode curar enfermidades físicas e espirituais, fazer partos e sovar, ou seja, acomodar músculos e ossos quando esses estão lesionados.

As *onanyabo dietam* durante três anos ou mais e são pessoas que estão mais próximas da floresta e das plantas. Eventualmente podem usar seus conhecimentos em benefício próprio assim como as *yobebo*. Contudo, diferentemente delas não visam o pagamento antes da cura. Por serem mais generosas são tidas como pessoas boas. *Meraya* é a classificação mais alta que uma curandeira Shipibo pode alcançar. Essas pessoas são descritas como verdadeiramente boas, tendo em vista que não usam suas sabedorias para enriquecer e são sempre generosas. É preciso *dietar* durante no mínimo cinco anos de forma contínua e se isolar no ponto mais alto da floresta. Mulheres e homens *merayabo* são pessoas de difícil acesso, já que se deve buscá-los nos picos da floresta, além disso, são conhecidos pela idade avançada e por existirem em menor número. A essas pessoas é permitido transitar entre os mundos aquático, terrestre, das nuvens e do fogo e interagir com os *Chaconibo* (donos das plantas em suas formas humanas originais), tendo a possibilidade de estabelecer relações de parentesco com eles através dos “Matrimônios Místicos” (Morin 1998, p.386).

Quando esses casamentos ocorrem a (o) *Meraya* pode desaparecer, ou seja, deixa de ser visível no *Non Nete*²⁷ (Mundo Terrestre) podendo se tornar visível novamente enquanto ainda há trabalho para ser feito nesse mundo ou se desvincular de sua pessoa humana para viver em seu mundo de origem junto dos *Chaconibo*. Essa divisão permite localizar o pai de Zanda, descrito por ela como “mestre de banco de xamã de dentro d’água”, como *meraya*, pois ele carregava em seus ombros as gentes de seu mundo *Jenen Nete* (Mundo da Água).

Sempre que Zanda e Carlos e posteriormente Liz me explicavam sobre as classificações de curandeira(o) me contavam também sobre os quatro mundos que existem e suas características. Como já elaborado, “*Nete*” em Shipibo-Konibo significa “Mundo”, a anaconda ancestral em ao navegar pelo *Jenen Nete* criou com seu canto o *Non Nete* (“Nosso” Mundo). As outras partes do corpo dela deram origem ao *Panshin Nete* (Mundo amarelo) e ao *Jakon Nete* (Mundo Maravilhoso) e todos os seres que os habitam. Cada um deles conta também com a presença dos *Chaconibo*, os humanos ancestrais, que transmitem à curandeira seus saberes. O canto é a forma pela qual a curandeira pede auxílio aos seus ancestrais mágicos durante seus trabalhos.

Jenen Nete é referente ao mundo aquático onde existem sereias, que protegem a grande árvore submersa *Niwé Ráo*. *Non Nete* é referente ao mundo terreno onde o conhecimento dos ancestrais está escondido nos elementos das paisagens da floresta. *Panshin Nete* é o mundo do fogo, em que estão seres que não tem sangue vermelho, perigosos e sem forma definida. Por fim, *Jakon Nete* é o mundo das nuvens e onde os espíritos ancestrais se apresentam em sua forma original humana.

Os *Chaconibo* agem em cada mundo através de diferentes corporalidades, expressando seus códigos sociais através delas e com elas, exceto no mundo dos seres que a forma não é conhecida. Aos seres desse mundo não é atribuído um corpo específico, mas a ausência de uma característica humana em sua forma original, o sangue vermelho. A cor de seu sangue é desconhecida e por isso são perigosos, pois podem assumir qualquer forma e gerar doenças. Isso implica pensar que esses seres não são humanos, contudo eles são localizados em um mundo, mas não se restringem a ele podendo causar doenças que se expressam em diferentes corporalidades. A doença surge como contraponto da cura, definindo em seu não corpo uma possibilidade de

²⁷ *Non* faz referência ao pronome possessivo “nosso” e *Nete* significa mundo.

penetrar corpos diversos tal como a cura conferindo aos *chaiconibo* (donas (os) das plantas) desse mundo a forma da doença.

Tendo em vista a quantidade de informações aqui trabalhadas proponho uma organização sistemática na forma de tabela, apenas para facilitar o que foi apresentado sobre os três corpos de curandeiras e os quatro mundos Shipibo-Konibo.

Tabela 1

Tipo de Curandeira	Tempo Médio de Dieta	Relação entre Cura e Pagamento	Trabalhos que realiza	Local onde Vive
<i>Yobe</i> (Feiticeira)	Até 1 ano	Cobram antes do trabalho	Amarrações simples com plantas para atrair amor, dinheiro, trabalho.	Cidades (Afastada da Floresta).
<i>Onanya</i> (Médica)	3 anos	A cura como momento central, pagamento é consequência da cura	-Cura enfermidades (físicas e espirituais). -Faz e desfaz amarrações -Partos. -Acomoda ossos e músculos. -Cantam ícaros.	Locais afastados das cidades e próximos a floresta.
<i>Meraya</i> (Classe mais alta de curandeira)	5 ano ou mais	Curam a todos que aqueles que conseguem acessá-los. Sacrifício não como pagamento, mas como uma parte da cura.	-Sabe curar assim como o <i>Onanya</i> . -Podem contrair matrimônio com os <i>Chaiconibo</i> a fim de estabelecer curas mais complicadas.	Pontos mais altos da floresta, de difícil acesso.

Tabela 2

Mundos	Descrição	Corpo visível dos <i>Chaiconibo</i>
Jenen Nete	Mundo da Água	Sereias
Non Nete	Mundo Terreno	Plantas
Panshin Nete	Mundo Subterrâneo	Doença
Jakon Nete	Mundo do Céu	Forma original Humana

Non Nete: O lugar das Plantas

As gentes que ensinam a amarrar os mundos para curá-los também sabem fazer adoecer. Casilda me ensinou isso durante o tempo que eu passava conversando com ela na casa em San Francisco. Os movimentos de suas mãos, povoadas pela agulha, que entrelaçava a linha ao tecido ensinavam fazer *kene* a sua filha Bianca de nove anos. Ora ou outra surgia sua sogra, mãe de Eli, ou alguma prima para acompanhar o tecer do *kene*. Em um desses momentos, os machucados em minhas pernas provocados pelos mosquitos, que atacavam no final da tarde de cada dia, foi o assunto do bordado.

Por não ser falante de Shipibo, no momento das conversas entre mulheres eu ficava a parte dos detalhes. Conseguia captar de forma mais geral as palavras mais repetidas como *zancudo* (palavra em espanhol para se referir a mosquito) e *rinka* (gringa), no caso da conversa em questão. Minhas pernas estavam realmente deploráveis, eu tentava me prevenir com todas as formas possíveis que conhecia; repelentes, roupas compridas e pomadas, mas nada parecia funcionar até que aos poucos passei a deixar de lado as pomadas e o repelente.

Casilda no dia seguinte a conversa, em um “ato de piedade” para com minhas pernas, me mostrou o pequeno caule que ela arrancara mais cedo. Disse-me que era para ajudar a curar as feridas das picadas. Segundo ela deveríamos passar o líquido que saía do caule três vezes ao dia e assim fizemos. No dia seguinte Casilda estava preocupada, ela e Eli, seu parceiro, tinham sonhado com uma pequenina mulher de cabelos grandes e castanhos que lhes perguntava, por que tinham destruído seu lar. Nesse mesmo dia Casilda foi, em silêncio, buscar novamente o raminho atrás da casa, dessa vez pedindo licença para arrancar e desculpas por ter se esquecido de pedir no dia anterior. Depois de uns dias fazendo o mesmo procedimento, ela me disse que se não tivesse se desculpado com o espírito da planta alguém poderia ficar enfermo.

A pequenina mulher do sonho de Casilda e Eli era a dona da planta, *sangre de grado*²⁸. Conversando com Liz, em outros momentos, ouvi também sobre outros sonhos em que os *chaiconibo* se mostraram para repreender o uso invasivo dos corpos das

²⁸ De acordo como Herrera é referente ao termo científico *Croton lechleri* (2006, p.117)

plantas sem pedir permissão para arranca-lás. Os *chaiconibo* são sempre descritos como as pessoas que se escondem. As donas e donos das plantas são dotados um olfato muito apurado e se afastam dos humanos, que não fazem a dieta devido aos seus fortes cheiros. Em casos especiais, as pessoas das plantas podem assumir formas visíveis de humanos no plano terrestre. Quando ocorre, os Shipibo-Konibo se referem aos *chaiconibo* como *chuyachaky*²⁹. Para saber reconhecê-los é preciso olhar para os pés e as mãos, pois esses apresentaram seus dedos encolhidos ou deformados.

Durante a noite, antes de nos acomodarmos em nossos mosquiteiros para dormir, Eli, Casilda e suas filhas e filho se juntavam a mim e me contavam algumas histórias sobre os casos de pessoas que foram levadas pelos *chuyachaky*. Eli dizia que era comum ir pescar e ouvir um constante choro de criança, ou uma música que não se sabe de onde vem; para não se perder é preciso não prestar atenção, os humanos ancestrais sabem como seduzir com suas belas canções e bom odor. Em outras situações os donos das plantas, em suas formas visíveis como humanos no *Non Nete* (Nosso Mundo) (os *chuyachaky*) podem aparecer e levar pessoas muito doentes para curá-las. Essas pessoas são banhadas com ervas pelos *Chaiconibo* no *Jakon Nete* (Mundo Maravilhoso) e a elas é pedido que aprendam sobre as plantas quando retornarem ao *Non Nete*.

A título de exemplificar o que foi elaborado em campo cito o que Morin (1998) apresenta sobre alguns casos específicos de aquisição de “poderes xamânicos”:

A aquisição desses poderes quando se é adulto geralmente acontece como resultado de um evento excepcional, uma prova familiar, uma enfermidade grave ou um acidente. Em alguns casos, menos frequentes, os poderes podem ser unicamente adquiridos com ajuda dos espíritos; este foi o caso do “meráya” Chanan (...). Depois de um período de dieta e abstinência sexual, ele contraiu matrimônio místico com uma mulher “cháiconi” que prestou toda ajuda ele que necessitava. O mesmo se sucedeu com Rori Mea, uma mulher que sofria de uma enfermidade muito grave e que tratava de se curar com uma erva. O espírito da planta propôs curá-la se ela aceitasse converter-se em “onánya”, o qual ela aceitou. A mulher obteve assim uma excepcional força mental (...) (F. Morin, 1998, p.390. Trecho traduzido do Espanhol)

Os *chaiconibo* são, então, uma classe de pessoas, que vivem nas plantas. No tempo do mito, essas pessoas, não precisavam se esconder e por isso viviam em suas

²⁹ A grafia foi ensinada por Fiorella, a filha mais velha de Casilda e Eli.

formas humanas. Essa gente conhecia as plantas e seus modos de fazer. Seu poder é atribuído uma árvore nomeada por *niwé* (vento/medicina) *ráo* (cura/poder), veio então o tempo da água, as chuvas. Os ancestrais mágicos, que conheciam o corpo da poderosa árvore usaram seus conhecimentos em demasia e acabaram se transformando em árvore. Sendo então conhecidos como as gentes da cura (*niwe ráo jónibo*). A essa gente é atribuída características como beleza, generosidade e bom odor (Colpron 2005; Belaunde, 2013).

As sabedorias dos *chaiconibo* são tidas como desejáveis pelos Shipibo-Konibo e estimuladas a serem aprendidas desde a infância através do contato com o corpo visível dessa gente:

Durante a infância, os ráo estimulam o aperfeiçoamento de capacidades sociais: previnem contra preguiça (rayáti ráo), “ensinam” aos rapazes a arte da caça (métxati ráo) e às moças a do artesanato (kéneti ráo). Regulam os comportamentos censuráveis, como agressividade (tánti ráo), a avareza (yóaximati ráo) ou a sexualidade excessiva (tsínix ráo). Resolvem também carências corporais: uma insuficiência de leite materno ou espermatozoides se soluciona com a utilização de certas seivas brancas. (Colpron, 2005, p.108-109)

Para entender a relação entre os donos das plantas e os humanos visíveis não é indicado pensar em uma relação hierárquica o que geraria uma inversão de “papéis” e implicaria supor, que existe uma relação fixa entre uma porção sagrada e outra, que deve servir a ela ou “protegê-la a todo custo”. Supor isso é o mesmo que retornar exaustivamente as questões de divisões de sujeito/objeto e assim por diante. Todos são pessoas, adentrar seu lugar deve ser algo consensual e respeitoso, já que se trata de uma interação de alteridades (Viveiros de Castro, 1996; Belaunde, 2015).

Dessa forma, poderíamos pensar que a seguinte colocação de Descola sobre o animismo encerra a necessidade de discussão:

(...) os índios da Amazônia, longe de serem joguetes ou protetores de uma natureza estranha, souberam integrar o ambiente à sua vida social, de tal modo que os humanos e não-humanos são tratados em pé de igualdade. De fato, a maioria das cosmologias da região não fazem distinções nítidas entre natureza e a sociedade, mas conferem a muitas plantas e animais os principais

atributos da humanidade. Em outras palavras, e ao contrário do dualismo mais ou menos estanque que, em nossa visão moderna do mundo, governa a distribuição dos humanos e dos não-humanos em dois domínios ontologicamente distintos, as cosmologias amazônicas exibem uma escala de seres em que as diferenças entre os homens, as plantas e os animais são de grau, não de natureza. (Descola, 1999, p.117)

Suas palavras parecem formular as bases para o entendimento das relações sociais estabelecida entre os lugares *chaiconibo* (plantas) e os dos humanos visíveis. A produção dessa relação, contudo não deve ser entendida “em pé de igualdade”, mas como o estabelecimento de relações de alteridade entre pessoas, que partilham corpos distintos e ininterruptos onde a movimentação é o que os conecta (Viveiros de Castro, 1996). Caso existisse uma relação de igualdade, as trocas não seriam necessárias estabelecendo mundos que jamais saberiam da existência um do outro, o que implicaria dizer, que não existem pessoas para significar esses mundos. A questão aqui também não é trabalhar com a hierarquia estática dada, é observar o espaço dessas relações, o contexto do movimento dos lugares dos corpos, a paisagem.

Longe de querer adentrar uma discussão sobre um ou outro pensamento é que me baseio pela ideia de que ambos podem contribuir para a construção da reflexão do caso em questão. Ter que pedir permissão para arrancar uma planta não torna a ação impossível e justamente por isso, sua consequência é motivo de preocupação o que configura alteridade aos donos das plantas. A capacidade de transformação (curar ou adoecer) da posição de sujeito entre os agentes marca as diversas possibilidades de perspectiva, que em cada mundo possível apresentará uma relação entre uma forma humana e uma não humana em constante movimento pelo pensamento, que as transforma (Cayón, 2013).

Curandeira boa e Curandeira má?

As chuvas intensas no vale do Ucayali dificultaram algumas vezes o deslocamento entre o distrito de Yarinacocha, e a comunidade de San Francisco. Apesar de ser possível acessar a comunidade onde eu estava alojada de barco, os serviços de transporte com carro eram mais procurados pelas pessoas que transitavam entre os dois

pontos. Por esse motivo, as saídas de barcos do porto de Yarina para San Francisco eram menos frequentes e inexistentes durante os temporais. Os motoristas dos carros dificilmente aceitavam dirigir pela estrada, que se convertia em complicados atoleiros que danificavam os carros. Era preciso esperar a chuva passar e a estrada se tornar mais consistente para seguir até San Francisco, pela irregular estrada de terra em meio aos solavancos e a super lotação do automóvel.

O dia tinha amanhecido ensolarado em San Francisco e por isso decidi me aventurar pela estrada para visitar Liz no assentamento Shipibo, onde ela morava em Yarinacocha. Quando cheguei ao destino, as nuvens mais aparentes e cinzentas já estavam indicando a chegada da chuva e a futura paralisação do trânsito pela estrada. Seria impossível retornar a comunidade ainda naquele dia. Liz, muito generosamente, me convidou para pernoitar em sua casa e comentou que eu poderia fazer uma visita a uma senhora que sabia das plantas. Ela me alertou para não dizer meu nome a senhora antes que elas conversassem e me explicou que não tinha certeza se ela era boa xamã e poderia querer fazer maldade, mas como eu estava só estudando ela poderia querer ajudar.

Quando já estava noite seguimos até a casa da senhora que ficava no mesmo assentamento onde Liz vive, ela a chamou, e esperamos a senhora sair. Alguns minutos se passaram, até a pequena mulher de idade avançada aparecer. Quando me viu, ela me olhou fixamente e pude perceber, apesar da pouca luz, que um de seus olhos estava tomado por uma película branca azulada. Liz me apresentou a ela em seu idioma e eu fiquei calada observando a conversa, que por fim acabou com Liz dizendo não havia forma de pagar. A senhora se voltou para mim e me perguntou de onde eu vinha, não parecia acreditar que eu fosse brasileira. Ela parecia estar com raiva da situação e logo fomos embora. Posteriormente Liz me disse, que antes mesmo de explicar por que estávamos procurando-a ela informou que custaria trezentos soles.

A jovem moça que se dispôs a me ajudar se mostrou extremamente chateada por não ter sido possível conversar com a senhora, “*no es buena, puede hacer daño*” ela me contou no caminho de volta para sua casa. Quando chegamos, ela se referiu a senhora afirmando que era *yobe*, pois queria o dinheiro primeiro. A situação me colocou frente a uma série de questionamentos sobre as categorias que eram descritas de forma a identificar uma ou outra curandeira.

A noite com Liz retoma de forma vivencial as categorias que descrevem as mulheres vegetarianas. Assim como pode ser observado anteriormente existe uma relação entre tempo de dieta (resguardo) com o “grau” de bondade da curandeira. A bondade pode ser entendida como a generosidade que surge durante o tempo de resguardo a fim de estabelecer uma compensação da abstinência (Vieiros de Castro, 2002 apud Belaunde, 2015, p. 549). A *yobe*, que não passar por um tempo muito longo de abstinência, é descrita como má por impor uma troca imediata, na maioria das vezes monetária, quebrando as relações de reciprocidade, intrínsecas as relações de dar, receber e retribuir, descritas como dádiva (Mauss, 2003 [1950]), tanto com os que as procuram (pacientes) como com aqueles procurados por ela (*chaiconibo*).

Por trabalhar em benefício próprio, a *Yobe* é descrita como uma pessoa egoísta que pode causar problemas à pessoa que a procura caso não cumpra com o pagamento. Essa conduta também é pouco apreciada pelos donos das plantas por reforçar no corpo da *yobe* o odor humano. A pessoa *yobe* inicia o processo de construção de seu corpo de curandeira. Esse, porém, é visto como fraco pelas plantas mais poderosas, que ensinam a curar e são mais exigentes. A *yobe* se relaciona apenas com as plantas que estão na cidade, que a ensinam a fazer amarrações mais simples, que não se desvinculam totalmente do odor dos humanos visíveis do *Non Nete*, como, por exemplo, para atrair amor, trabalho, dinheiro.

A *onanya*, por sua vez, cumpre um período de dieta maior e é reconhecida por sua generosidade sendo descrita como boa, por estabelecer vínculos de troca, que podem ser retribuído com dinheiro, mas não definidos por ele. As plantas como forma de retribuir os vínculos de afetivos formados durante o período de transformação dos cheiros ensinam a *onanya* as curas. A *onanya*, assim como a *yobe*, aprende a fazer as amarrações, mas a elas é conferida maior confiabilidade, porque conseguiram se tornar visíveis (fortes) aos olhos dos donos das plantas mais exigentes.

O motivo pelo qual a senhora queria saber meu nome gerou a ambiguidade mais notável do dia em que pernoitei na casa de Liz, pois se ter um nome é uma forma de localizar a pessoa em um corpo (Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979), a curiosidade de conhecê-lo expressa o desejo de poder de adentrar uma alteridade para curar ou adoecer (Viveros de Castro, 1996).

Ser *yobe* ou ser *onanya* é verificado no campo das relações sociais por meio da forma como se dá a construção dos vínculos dessa ou daquela com as plantas, identificada no *Non Nete* (mundo terrestre) nas relações entre humanos pela construção das relações de troca, que podem colocar em evidência a doença ou a cura. Nas relações entre humanos e não humanos dentro deste mesmo plano (*Non Nete*), o corpo da curandeira vai ser fraco ou forte de acordo com a presença ou ausência do odor humano, que afastará ou aproximará o corpo da planta ao corpo da curandeira nessa ordem. Supor isso, contudo é cair em extremos que se excluem e esquecer-se das *merayabo*, as tidas como verdadeiramente boas que vivem nos bosques de difícil acesso.

Proponho então pensar não o que as afastam, mas o que as conectam. Busco nas categorias internas especificadas não me ater ao plano ideal onde seria ressaltada a cura ou a doença já que esse pode ser o motivo pelo qual, muitas pessoas recorrem as vegetalistas, mas o que as conectam.

A amarração aparece como denominador comum entre as três categorias. A *meraya* é ser descrita como aquela que pode transitar dentro das relações entre pessoas através das corporalidades de cada mundo. Seguindo esse pensamento é possível abordar relações sociais entre humanos e não humanos. Decompondo essa equação, as interações sociais entre humanos, e humanos - não humanos tem como plano de movimento a construção do corpo da *meraya*, já que essa localiza em sua pessoa os vínculos relacionalmente construído durante as três categorias internas já abordadas tornando-se odorífera e verdadeiramente generosa, visível e não visível. O que permite supor o estabelecimento de alteridade entre as pessoas das plantas e as pessoas curandeiras, já que tornar-se visível neste caso é fruto de um período de resguardo que precede a consanguinização pelo casamento mágico entre *chaiconibo* e *merayabo* (Morin, 1998).

A amarração é o momento de interação, de ser penetrada e de penetrar. A destreza da curandeira de manejar a forma como vai tecer seus caminhos é que vai classificá-la como *yobe*, *onanya* ou *meraya* podendo ela assumir as diferentes facetas em situações diferentes, tal como ocorre durante a construção do *kene* (Belaunde, 2013). As amarrações não apresentam caráter positivo ou negativo em si. Elas são adjetivadas quando atreladas às intenções da curandeira que está fazendo a amarração. Amarrar refere-se nesse caso a unir, adicionar, atrair, ser penetrado pelo outro e

consequentemente adentrá-lo. As amarrações ocorrem quando a curandeira está em processo de dieta e fuma seu *mapacho* (cigarro de tabaco) para que a fumaça do tabaco seja absorvida protegendo-a; segue ocorrendo durante os banhos com as plantas em que a pele absorve o odor das ervas misturadas a água, podendo ainda ser realizada através da defumação de vapores nas saunas e de forma mais permanente a fim de curar pela ingestão e contato dos extratos concentrados dos corpos das plantas através contato direto nas superfícies mais sensíveis da pele como a boca, o ânus e umbigo, por exemplo. Quando se quer penetrar outro corpo então é preciso ser devorada pelo rito de amarrar e para isso é preciso saber seduzir, se enfeitar para hipnotizar atrair a atenção do outro corpo através dos odores de forma mais ligeira e pela comunicação fluída e ritmada dos ícaros. (Belaunde, 2015)

A amarração, assim como a dieta e o *kene*, apresentam a ambiguidade das situações descritas em diversos momentos. Esta pode ser entendida em seu detalhamento desde seu sentido mais literal ao simbólico de comer outra pessoa se tornando sua própria comida em uma ação constante de localizar nas corporalidades dos sujeitos a própria corporalidades (Viveiros de Castro, 1986). Seu resultado é a produção relacional dos corpos, tal como foi exemplificado por Belaunde (2015) que definem em si a noção de pessoa. Saber fazer amarração é ao mesmo tempo permitir ser constantemente devorado em outros corpos sem perder o próprio, para construí-lo de acordo com os olhos que querem ser observadores e observados. Um movimento de enfraquecer, para renomear o interno absorvendo o conteúdo externo para tornar a apreender (Viveiros de Castro, 1996).

Capítulo 3

Os Gêneros das Paisagens

Para desenhar um *kene* é preciso entendê-lo em sua forma, em seu corpo. O desenho dos traços não existe sem os motivos, estes expressam em um lugar suas possibilidades de pontos de vista. O manuseio pode ser retilíneo acompanhando o movimento das bordas, que povoam seus centros com conexões onduladas e por fim, sumir. Tornam a surgir no silêncio visível de mundos escondidos. Uma nova virada. As linhas tomam frente, marcando o corpo que se desloca em suas profundidades, mostrando as cicatrizes que serão sempre reconhecidas pelo lugar que as trouxe.

A arte de saber fazer *kene* descreve em sua complexidade a vida das mulheres e dos homens Shipibo-Konibo, que mutuamente seduzem e são seduzidos para aprender sobre as curas e as doenças. Essa é a realidade do *kene* em sua alteridade. Poderia ser comparado a amarração, pois ele pode ser ambíguo já que mostra exatamente o que o observador busca ao mesmo tempo que o engole (Belaunde, 2011).

As comparações podem ser levadas ao infinito, assim como já foi demonstrado mais acima com as questões da dieta, dos odores, das amarrações. O desenho e a realidade se confundem nos movimentos que ensinam os percursos de Ronin, a anaconda ancestral. Ater a leitura deste trabalho somente a isso, que já é grande parte do que me disponho a fazer no capítulo anterior, seria criar um texto confortável e esteticamente mirabolante. Seria então alvo de romantização e idealismo. O percurso, porém pode se confundir em sua disposição com essas afirmativas já que o canal que observa é sempre parcial, afinal estou longe de querer colocar os corpos em pé de igualdade em qualquer sentido.

Como, então, traçar alguma proposição para abordar o problema desse trabalho finalmente de forma específica? A questão da violência sexual sofrida pelas mulheres parece ser um grande sopro em um castelo de cartas, já que essas parecem estar fadadas a viver condicionadas por seus úteros, por suas crias e por seus corpos “secundários”. Qual seria a necessidade de elaborações para chegar a uma conclusão dessas? Nenhuma. A formulação que surge não é fruto de um pensamento inédito, mas uma sequência dos

caminhos que se mostram logo na introdução e se desenrolaram (ou se enrolaram) até agora. Falemos da mulher violentada em seu sentido e imagem.

A quebra do resguardo e violência masculina

A violência sexual se torna problema que afeta mulheres estrangeiras e indígenas, no contexto da selva peruana. A interação invasiva deflagra a diferença entre os corpos, mas não os torna fixos. Agora, que a questão da construção da pessoa da mulher indígena, que está em foco, já está um pouco melhor delineada, é possível propor que as estrangeiras, buscando por autoconhecimento e cura, direcionam o mercado do xamanismo, influenciando que o feminino seja relacionado ao maternal como “ideal” de caráter. As relações coloniais parecem seguir operando com toda força, contudo não é a intenção parar por aqui. Labate em sua revisão sobre o vegetalismo contribui para repensar como as categorias internas se adéquam para englobar o xamanismo procurado pelos estrangeiros e assim afirma:

Por um lado, estrangeiros patrocina curanderos nativos e vegetalistas mestizos, repondo as hierarquias coloniais; por outro, são aprendizes dos nativos, instaurando uma espécie de inversão reparatória destas hierarquias durante as cerimônias e fora delas. Estes xamãs contemporâneos continuam encarnando o projeto de tradução e junção do global e do local. A expansão do vegetalismo, e seu processo de diversificação, ocorre dentro de um quadro de disputas e contradições, encarnadas ora no idioma xamânico ora nas relações econômicas que ligam estes polos e seus vários intermediários. (Labate, 2011, p.24)

As palavras da autora evidenciam a dinamicidade impressa em última instância no pensar e no fazer social dos povos indígenas. Não é necessário limitar-se a outra e sim pensar com ela, sobre ela e ainda sim ser também outra e se definir mesmo que em silêncio, assim como Zanda e Carlos me ensinaram. Para além das curandeiras, vegetalistas, xamãs, detentoras e criadoras de conexão com os mundos externos e internos entendido, o conhecimento é compartilhado por todas as outras e outros, pois assim como Langdon explica “Falar de xamanismo em várias sociedades, implica em falar de política, medicina, de organização social e de estética” (1996, p. 27) O *kene* resgata através de seu mito e sua forma de fazer a centralidade no corpo das vegetalistas

shipibo-konibo. O pensar do *kene* está presente no fazer da criação dos filhos, nas costuras das linhas e nos percursos das viajantes, está além de uma perspectiva única (Belaunde, 2013).

A violência sexual vivenciada pelas mulheres indígenas merece então uma análise condizente com as pessoas envolvidas. O ponto então não é focar numa crítica às organizações que promovem viagens até as comunidades para apresentar as mulheres “de lá” os conceitos “daqui”. A presença dessas organizações são entendidas assim como a doença. Muitas vezes os homens me diziam que era a “mentalidade branca” invadindo o pensamento das mulheres. Para dizer a verdade, muitas das vezes a distância entre o que algumas organizações acham que fazem e o que elas realmente fazem é muito grande, assim como as mulheres que buscam xamãs mulheres muitas vezes não se desvinculam de sua forma de pensar. Isso mostra a simples existência das alteridades que tanto cito durante o texto. A mulher indígena por ser sua alteridade não se desvincula dos pensamentos de como fazer um *kene*, porque uma organização “x” ou “y” lhes disse em termos científicos ocidentais sobre seus úteros, seus direitos, sobre a educação de seus filhos e etc. A elas são ensinados novos termos para comunicar com o mundo exterior assim como foi verificado por Labate (2011).

A doença segue acompanhada por sua cura, que apresenta às mulheres seus direitos humanos desde os jargões ocidentais, que são incorporados aos caminhos que as levam a seguir suas viagens para resistir, nas cidades como *yobe*. Os homens por temer a doença que as *yobebo* podem causá-los tratam de invadir suas alteridades através da quebra do resguardo gerando a violência que é verificada nos corpos feridos das mulheres. A violência sexual desestabiliza as relações entre mulher e homem, pois a ganância pelo sexo interrompe as relações de dádiva que sua abstinência gera.

Para compreender essa problemática questão é preciso adentrar a forma como os pensamentos, que fazem circular o sangue pelo corpo, são entendidos. Uma análise mais específica sobre os odores parece uma possibilidade de resgatar a discussão sobre a construção da pessoa e entender o papel social desempenhado pelas pessoas das plantas.

O pensar como movimento

O dia começa cedo em San Francisco, às quatro da manhã o galo, que morava logo abaixo da casa onde eu dormia começava a cantar. Às seis todos já estavam acordados e banhados. As filhas varriam a poeira do chão, enquanto os velhos limpavam o pátio. Os pesados baldes com água eram carregados por Casilda ou alguma de suas filhas, Eli também carregava e preparava a comida, quando não saía para pescar. A manhã era a parte do dia para organizar tudo. A tarde se aproximava e a roupa já estava lavada e estendida no varal, o caldo do peixe era servido e todos comiam juntos na parte externa da casa. As crianças espalhavam migalhas e espinhas de peixe, as galinhas eram chamadas e alimentavam-se depois de nós. Uma nova varrida antes de sentar para tecer o kene. Eli, às vezes ficava em casa fazendo maracás ou arrumando alguma parte da casa. Vez ou outra me chamava para conhecer algum de seus sobrinhos. A tarde é o momento da visita e das conversas, as crianças estavam sempre correndo e brincando. O dia escurecia aos poucos e já era hora de banhar os menores e fazer comida. Depois da janta Eli e Casi convidavam para andar até a praça. O movimento da caminhada afastava os mosquitos. Quando retornávamos as conversas diminuía aos poucos até que todos se recolhiam para dormir.

Assim como abordei a centralidade da dieta, da amarração e dos desenhos tradicionais, apresento agora as especificidades dos odores humanos a fim de observar o que une ou afasta mulheres, plantas e homens. A cura com plantas é iniciada desde a infância para tornar o corpo forte, como já vimos. Durante as dietas, as curandeiras e curandeiros devem se desvincular dos odores humanos para ser penetradas (os) pelos corpos das plantas. No decorrer da formação dos corpos, as sabedorias dos donos das plantas (*ráo*) se aproximam através dos ares (*niwébo*) pelo agradável cheiro das plantas para silenciar os odores desagradáveis do sangue, transformando mulheres e homens em pessoas férteis, em pessoas de pensamento (*shinan*). Para os Shipibo-Konibo, cabeça e coração são conectados e o sangue é o que movimenta a capacidade de pensar. Como já foi observado, o corpo pode voltar a ser fraco quando é impregnado pelos cheiros humanos, isso implica dizer, que o sangue está estagnado. A habilidade de pensar é comprometida tornando o feminino e o masculino distantes do *ráo*. O corpo da pessoa ao receber seu nome passa a produzir mais sangue, seus conhecimentos aumentam e

quando crescem, mulheres e homens produzem filhos ao compartilharem os pensamentos que carregam em seu sangue, que é construído desde o nascimento (Belaunde, 2005)

O pensamento é a forma de colocar em ação os ensinamentos do *ráo*. Portanto, a forma de fazer no mundo expressa se o corpo tem uma grande circulação de sangue ou não. De maneira geral é comum pensar que os homens pensam mais por serem considerados mais ativos, se movimentam mais em suas atividades diárias, como na pesca e sempre estão à frente nas atividades políticas, diferentemente das mulheres, que estão mais relacionadas ao espaço doméstico. Cuidar dos filhos, lavar roupa, cozinhar, carregar água até a casa e abrir a roça são atividades árduas que as mulheres executam independentemente de estarem grávidas, são trabalhos de extremo movimento. As mulheres, portanto, não são menos ativas por serem mulheres e podem exercer movimentos muito mais intensos do que os homens (Belaunde, 2005).

Portanto, de acordo com Belaunde (2005), o que gera o pensamento (*shimán*) é o movimento que faz correr o sangue de maneira mais vigorosa. Movimentar-se no âmbito doméstico ou no espaço público implica dizer que existe uma diferenciação de tipo de movimento. A maioria das vezes, o doméstico requer um esforço físico da mulher maior do que o esforço das interações masculinas no espaço público. Como pude verificar, são raros os homens, que saem para caçar ou que ajudam as mulheres nos afazeres cotidianos. Eli cozinhou e ajudava Casilda com a organização da casa. Casilda passava várias horas lavando as roupas e tecendo *kene*. Ambos dividiam tarefas e viajam juntos para vender o artesanato que produzem. Ela e outras mulheres, que iam nos visitar sempre diziam, que Eli era diferente, elas reclamavam que os homens no geral não ajudam em casa, deixam tudo para elas fazerem.

Além dos pensamentos (*shimánbo*) gerados pelos movimentos dos corpos, as mulheres e os homens podem se tornar fortes quando absorvem os conhecimentos das plantas (*ráobo*) e para isso precisam seguir as restrições das dietas para se tornarem visíveis através de seus odores atrativos, o corpo aprende a pensar com as plantas tornando-se como as plantas para atraí-las. O odor do sangue humano se transforma com a penetração dos pensamentos das plantas que se movimentam pelo ar (*niwé ráo*). Assim aqueles que dietam podem estabelecer comunicações com as gentes do *ráo*, os *chaiconibo* através dos cantos (Belaunde, 2005).

A mulher se difere do homem por sua menstruação e não deve fazer dieta e nem manusear os corpos das plantas nesse período, pois o cheiro do sangue está impregnado em seu corpo. O homem não deve caçar nem pescar durante a dieta, pois igualmente adquire o cheiro do sangue e da gordura do animal. As mulheres por lidarem com seu sangue a cada mês aprendem a curar esses odores tornando a si mesmas em sangue para se previnirem de possíveis enfermidades, causada pelos seres que se aproximam pelo cheiro do sangue, assim como Belaunde explica:

As experiências das mulheres xamãs variam a esse respeito, mesmo assim no geral, todas elas possuem meios para transformar o estado de vulnerabilidade em que o correr do seu sangue as coloca, em uma fortaleza e uma capacidade de cura, tanto para elas mesmas como para os demais. Uma fortaleza similar é derivada de seu sangue às mulheres que não seguiram os caminhos do xamanismo, mas dominavam a arte de fazer desenhos sob a pele. (Belaunde, 2005, p. 221)

Ou seja, os odores que cada corpo exala aproximam ou distanciam as gentes do *ráo*, pois propagam pelos ares (*niwé*) os pensamentos (*shimánbo*) dos corpos. Quando esses aprendem com as dietas a tornarem-se fortes, evitam os cheiros humanos do sangue, que movimentam os pensamentos pelo corpo dos humanos visíveis. As mulheres se diferem dos homens por seu sangue e aprendem com ele a se protegerem das doenças do sangue, independentemente de se dedicarem aos trabalhos xamânicos. O corpo da mulher, logo na infância é curado com plantas que ensinam a desenhar *kene*, e assim ela aprende a fechar seu corpo com os desenhos que ensinam a amarrar caminhos entre os diversos mundos (Belaunde, 2013).

Os caminhos do *kene* e os deslocamentos dos pensamentos femininos

De acordo com Belaunde (2005 e 2013), *Waste* ou *piri-piri*, como é comumente chamado pelas mulheres, surgiu das cinzas da serpente que deu origem ao mundo. A planta, filha das cinzas de *Ronin*, é quem ensina a mulher a ver o *kene*. O corpo de criança ainda fraco aprende a ser forte com *piri-piri*. Quando a primeira menstruação da mulher chega ocorre a grande festa *Ani Xeati*. Antigamente, nos tempos das tataravós, como conta Olinda, essa era a festa da ablação do clitóris (*xebijana Isa*). A jovem tinha

seus cabelos cortados e sua mãe pintava o *kene* em seu corpo com tinta escura, *wito* (genipapo). Durante a festa a menina recebia de sua mãe muito *masato* (bebida fermentada de mandioca). A mãe verificava se a filha ainda sentia seu corpo dando pequenos beliscões em seu braço. Quando finalmente a jovem dormia, ocorria o corte do genital (Belaunde, 2005).

Belaunde (2005) explica que o clitóris cortado (*xebijana Isa*) tem formato de pássaro, esse é do dono do mundo do sangue. Quando a amblação ocorria o canto do *mashá* era entoado para agradecer ao *masato* e às generosas donas do mundo aquático que deram o *kene* à mulher, as *yacumamabo*. O sangue escorria pelas pernas da jovem e as ensinava sobre seu mundo. A nova mulher tinha seu genital curado com muitas plantas que adentravam seu corpo para ensinar a se proteger dos odores do sangue. A festa atualmente ainda ocorre, contudo o corte não é feito mais. As mulheres cortam o cabelo da jovem, se juntam para beber *masato* e cantam para agradecer a *yacumama* e pedir fertilidade (2005, p.211). O *piri-piri*, também é usado durante a gestação. Olinda e mais tarde Zanda, me contaram que quando a mulher sente que já está próximo o tempo de parir³⁰ há de se fazer o chá com a planta e tomar para ajudar a preparar o corpo feminino para o novo ser a nascer. Essa planta ensina pouco a pouco o corpo da mulher a fazer os movimentos das contrações e ajuda a abrir caminho para parir.

A construção da pessoa da mulher shipibo-konibo em seu gênero feminino está baseada na formação de um corpo forte e fértil capaz de se transformar em sua própria cura. Os corpos femininos e masculinos não se confundem, cada qual com suas especificidades são capazes de gerarem pensamentos, de se movimentarem e seguir caminhos de acordo com a sabedoria adquirida por seus corpos. Os desequilíbrios de seus pensamentos fazem exalar os cheiros do sangue e o aprendizado torna-se mais complicado.

Vale lembrar, que as (os) donas (os) das plantas são pessoas extremamente ciumentas e assim como Casilda me ensinou em San Francisco. Labate (2011) e Echazú (2015) relembram, que para aprender com elas é preciso ter respeito ao interagir com seus corpos, pois podem se zangar com a ousadia dos humanos e das humanas visíveis. As mulheres e os homens shipibo-konibo se preocupam em sempre estarem limpos e cheirosos e em constante movimento para poderem acessar os pensamentos das plantas.

³⁰ Geralmente elas diziam que era no final do oitavo mês.

O processo de tornar-se curandeira para as mulheres shipibo-konibo é, a princípio, mais difícil pelo desequilíbrio que as ações dos homens provocam. Os odores do sexo afastam as donas e donos das plantas. Nesse processo o corpo da mulher torna-se visível nas relações entre humanos visíveis e se torna invisível nas relações entre humanos não visíveis. Sua trajetória, contudo, não é definida por somente uma perspectiva.

Logo, se por um lado a quebra do resguardo da mulher imposta pela figura masculina parece impor às mulheres uma relação de dominação, representa também a justificativa para as mulheres conseguirem acessar os conhecimentos das plantas e se movimentarem tanto quanto os homens. Vimos que o pensamento shipibo-konibo baseia-se por relações de alteridade entre homem e mulher e planta que são definidas pela capacidade de movimentar-se através dos pensamentos. Os homens, assim como as mulheres, tornam-se impregnados pelo odor do sexo, que neste caso é violento. De acordo com Belaunde (2005), o sexo entre os corpos adultos que pensam é o movimento da criação. O não consentimento pode ser entendido como o caso oposto do encontro de corpos férteis, fortes e em movimento. A violência que parte do homem é vista como ausência de movimento de seu sangue entre sua cabeça e seu coração. O corpo masculino torna-se parado e empestiado aos olhos das gentes do *ráo*. As mulheres que foram invadidas também são impregnadas pelos odores causados pela ausência de pensamentos dos homens. Contudo, as mulheres sabem pensar e movem-se independentemente deles. Essas mulheres tem como “armas” de proteção seu próprio sangue que corre em seu corpo, que se transforma a cada menstruação.

Essas, assim como foi contado diversas vezes, são mais procuradas por suas curas do que os homens. Se no mundo exterior essa busca pelas mulheres vegetalistas é motivada por sua figura maternal, nos mundos internos a mulher acessa as donas e donos das plantas, não por não fazer sexo, mas por saber como fazer as amarrações entre elas e as donas e donos das plantas.

Sua conduta torna-se silenciosa, mas não se mostra como submissa, senão como forma de alteridade. As mulheres violadas sofrem pela dor física e emocional. Essas sentem-se muitas vezes humilhadas por seus companheiros que buscam relacionamentos extraconjugais nas cidades e as agredem. Elas então seguem seus fluxos com seus filhos, como foi o caso de Olinda e Zanda, para outros destinos. O aparato

biológico não as prende aos abusos masculinos, mesmo que o uso da força e da violência as marque como invisíveis para as plantas.

Ao seguirem viagem poderão se relacionar com outros curandeiros. Podem, também, decidir por não se relacionarem com homens durante longos períodos de sua vida, assim como Zanda, contou ao afirmar, que pode receber sozinha em seu albergue até 15 passageiros: “De repente, às vezes não quero mais homens também. As pessoas me dizem: “você está só, precisa de ajuda”, mas eu gosto de ficar só.”

Estar sozinha é ao mesmo tempo estar rodeada pelos mundos daqueles que vem de fora e pelos mundos criados pela anaconda ancestral (*Ronin*) o constante movimento dos corpos das mulheres, que aprendem a pensar com plantas demonstram suas habilidades de mover e alterar seu sangue através dos pensamentos, que as ensinam a amarrar e soltar as diferentes pessoas para seguirem seus caminhos. A mulher shipibokonibo, recebe das plantas criadas por sua mãe ancestral as visões que penetram em seus corpos e as ensinam consturar *kene* no silêncio dos movimentos.

Em meio a todas as dificuldades a mulher tem seu corpo construído em um contexto que a torna forte ao conectá-las com as plantas e nesse mesmo contexto seu corpo, que sabe se defender e se curar pode gerar a temida doença do sangue aos homens que as invadem. As organizações que atendem as mulheres nas comunidades, como a que Liz me apresentou, colaboram em certa medida ao ensinarem novos pensamentos as mulheres sobre seus corpos e ao registrarem relatos que evidenciam os abusos masculinos podendo contribuir para o fortalecimento de medidas políticas que amparem essas mulheres. Contudo, é preciso deixar explícito que essas mulheres formam desde a infância seu gênero, marcado em seus corpos por saber construir o *kene*.

O problema deixa de ser a ausência pelo silêncio ou o biológico maternal e passa a ser o entendimento sobre a existência de classificações, que levam em conta a aproximação ou afastamento dos pensamentos de uma terceira noção de pessoa, que se esconde nas plantas. Portanto, ser mulher shipibo é saber construir vínculos a partir dos movimentos de se mostrar como o exterior quer ver para se desvincular dos assédios masculinos e seguir aprendendo com plantas. Esse percurso, já está traçado quando elas aprendem a tecer o *kene* (Lagrou, 1996, p.222).

As curas femininas, por tudo que foi dito, não devem ser fruto de justificativa para que a violência siga acontecendo ou que seu corpo seja romantizado, generalizado ou especificado como um oposto que surge a sombra de um homem generalizado. A realidade dessas mulheres é complexa e construída ativamente por seus caminhos de pensamento (Belaunde, 2005). Ressaltar a construção dessas pessoas enquanto gênero político (Butler, 1998) significa apresentar as mulheres shipibo-konibo em seus corpos femininos, que as diferenciam dos homens shipibo-konibo pelo seu sexo, pelo seu sangue, pelos seus desenhos, por suas amarrações, por seus odores modificados e construídos em ambos de forma diferente, podendo confluir para a formação de uma nova vida, quando as alteridades são mutuamente respeitadas e o momento de sedução é recíproco, pois é mediado pelas transformações dos corpos.

A questão da violência apresentada em campo é apenas uma das formas de entender a dura realidade vivenciada por essas mulheres, que são vegetalistas, mães, artesãs, curandeiras, xamãs e justamente por isso são capazes de conectar mundos através de seus intensos fluxos entre as comunidades e as cidades. Seja para vender seu *kene*, para se dedicar profundamente a aprender com plantas, para escutarem sobre o sofrimento de outras mulheres ou para lutar pelos direitos políticos de seu povo, mesmo que as interações não sejam amistosas e suas casas se tornem apenas cinzas. Essas mulheres sabem através dos corpos interpenetrados de planta e mulher curar seu próprio sangue, porque sabem como pensar e como pedir às plantas criadas pelo canto de *Ronin* que as cure, que as ensinem, com suas visões de planta a desenhar sob seu corpo os caminhos da mãe predadora e geradora de vida (Belaunde, 2013).

Considerações Finais

Com o presente trabalho busco propor uma análise antropológica que contemple em algum sentido a realidade das mulheres e em certa medida também dos homens shipibo-konibo. Considero esse espaço como propício para reiterar que não comungo de uma ciência que prega uma aclamada “neutralidade”. O problema que motiva esse trabalho foi fomentado inicialmente por leituras importantes, que expressam tamanha indignação frente à escassez de etnografias que abordem as mulheres indígenas. Essas leituras não devem ser esquecidas, já que colaboram para desconstruir um pensamento machista, normatizador que prima por uma “racionalidade científica” dentro do contexto acadêmico.

A experiência de campo contribuiu para sentir, ver e ouvir a dificuldade de adentrar em alguma instância os complexos universos femininos, sobre os quais tento abordar. Os dados obtidos em campo são baseados em relações em constante movimento, que a cada momento estabelecem e apresentam alguma faceta não de uma, mas de várias realidades que se encontram e se alteram sempre que a perspectiva da observadora tenta se basear em apenas uma para chegar a uma conclusão geral. O texto é composto, então, em sua imperfeição por tentar apresentar através do uso da palavra escrita, apenas uma leitura dentre outras tantas.

A disposição dos capítulos é estruturada para inserir a leitora ou ao leitor os termos que ganham forma em seu contexto, para adentrar a tentativa de seguir um eixo teórico, que não entende a estrutura social como apenas como uma sequência lógica baseada na rigidez dos extremos. A escrita é baseada por uma preocupação de não generalizar um dos componentes das relações e acabar por subjulgar um em função do outro, já que homens, mulheres e plantas se interpenetram e intercomunicam através dos constantes e diferentes jogos de predação, ao qual eu também fui incluída. A alteridade e o resguardo da mulher shipibo-konibo é fato, não estou aqui para legitimá-la. Sou mais um veículo político, mais uma forma dessas mulheres estabelecerem conexões com os mundos externos. Assim como elas me permitiram que eu adentrasse em suas vidas com cuidado e generosidade.

Referencias Bibliográficas

BARCELOS NETO, Aristóteles. “A serpente de corpo repleto de canções: um tema amazônico sobre a arte do trançado”, *Revista de Antropologia*, 54 (2): 981-101, 2011.

BELAUNDE, Luisa Elvira. “Diseñar”. In *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. P. 191-219, 2005.

_____. “Movimento e profundidade no kene shipibo-konibo da Amazônia peruana”. In: *Quimeras em diálogo. Grafismo e figuração na arte indígena*. C. Severi e E. Lagrou (orgs). Rio de Janeiro: 7 Letras, p. 199-222, 2013.

_____. *Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, p. 538-564, 2015.

BUTLER, Judith. “Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do ‘pós-modernismo’”. *Cadernos Pagu*, n. 11, p. 11-42, 1998.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAYÓN, Luis. “Cosmoproducción”. In: *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Edición em español. p.367-433, 2013.

CHAUMEIL, Jean-Pierre, Roberto Camacho e Jean-Françoise Bouchar. “Presentación”. In: *Chamanismo y Sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas em sociedades indígenas de América del Sur*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, p. 9-14.

COLPRON, Anne-Marie. 2005. Monopólio Masculino do Xamanismo Amazônico: O Contra-exemplo das Mulheres Xamã Shipibo-Konibo. *Mana* 11(1): 95-128.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

DESCOLA, Philippe. 1999. “A Selvageria Culta”. In: *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia da Letras. 107-124.

ECHAZÚ, Ana Gretel Böschemeier. 2015. *Corpo de Planta: terapias e magias dos curiosxs da baixa Amazônia do Peru, sob uma perspectiva situada de gênero e de saúde popular*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2005.

HERRERA, Carlos Dávila. *Brujos y Hechizado. Creencias populares y sentimientos de Enfermedad Etnomedicina de Los Shipibo-Conibo (Pano) Del Ucayali*. Lima: Universidad Alas Peruanas, 2006.

LABATE, Beatriz Caiuby. *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2011.

LANGDON, E. Jean, Matteson. “Introdução: Xamanismo-Velhas e Novas Perspectivas” In: *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. E. Langdon (org). Florianópolis: Editora da UFSC, p.9-37, 1996.

LAGROU, Els. “Xamanismo e Representação entre os Kaxinawá”. In: *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. E. Langdon (org). Florianópolis: Editora da UFSC, p.197-231, 1996.

_____. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

LÉVI-STRAUSS, C. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Paris: P.U.F, 1949 (b).

- LUNA, Luis Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natura. In: O Uso Ritual da Ayahuasca. B. Labate e W. Araújo (orgs). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, p. 179-198, 2002.
- MARIANO, Silvana Aparecida. O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo. Florianópolis: Rev. Estud. Fem. vol.13 no.3 , p. 483-505, 2005.
- MAUSS, Marcel. “Ensaio Sobre a Dádiva”. In: Sociologia e Antropologia. Cosac Naify, p. 183-314, 2003[1950].
- MORIN, Françoise. “Los Shipibo-Conibo”. In: Guia Etnográfica de La Alta Amazonía, Vol. 3. F. Santos e F. Barclay (orgs.). Smithsonian Tropical Research Institute: Ediciones Abya-Yala, p. 275-438, 1998
- MURDOCK, George Peter. Social Structure. New York: The MacMillan Company, 1949.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. “Xamanismo Waiãpi: Nos caminhos invisíveis, a relação I-PAIE”. In: Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas. E. Langdon (org). Florianópolis. Editora da UFSC, p. 39-73, 1996.
- ORTNER, Sherry. 1979. Está a Mulher para o Homem assim como a Natureza para a Cultura? Editora: Paz e Terra
- SAMARA, Mesquita de Eni. Repensando Gênero e Identidade na América Latina. Anuario IEHS 16, p.183-195, 2001.
- SANTOS, Fernando e BARCLAY, Frederica. “Prólogo e Introducción”. In: Guia Etnográfica de La Alta Amazonía, Vol. 3. F. Santos e F. Barclay (orgs.). Smithsonian Tropical Research Institute: Ediciones Abya-Yala, p. viii-xxxii, 1998.
- STRATHERN, Marilyn. Entre uma melanesianista e uma feminista. In: *Cadernos Pagu* (8/9) Campinas: Unicamp. 1997.
- SEEGER, Anthony; DA DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional* (Nova Série Antropologia), 32, p. 2-19, 1979.

SEGATO, Rita Laura. 1998. Os Percursos do Gênero na Antropologia e para Além Dela. *Série Antropológica* 236: 2-19

TOURNON, Jacques. *La Merma Mágica. Vida e Historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), 2002.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. *Araweté: Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

_____. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana* 2(2): 115-144, 1996.

ZARUR, George de Cerqueira Leite. *Repensando o conceito de Matrifocalidade*. *Série Antropologia* 15, 1976.