

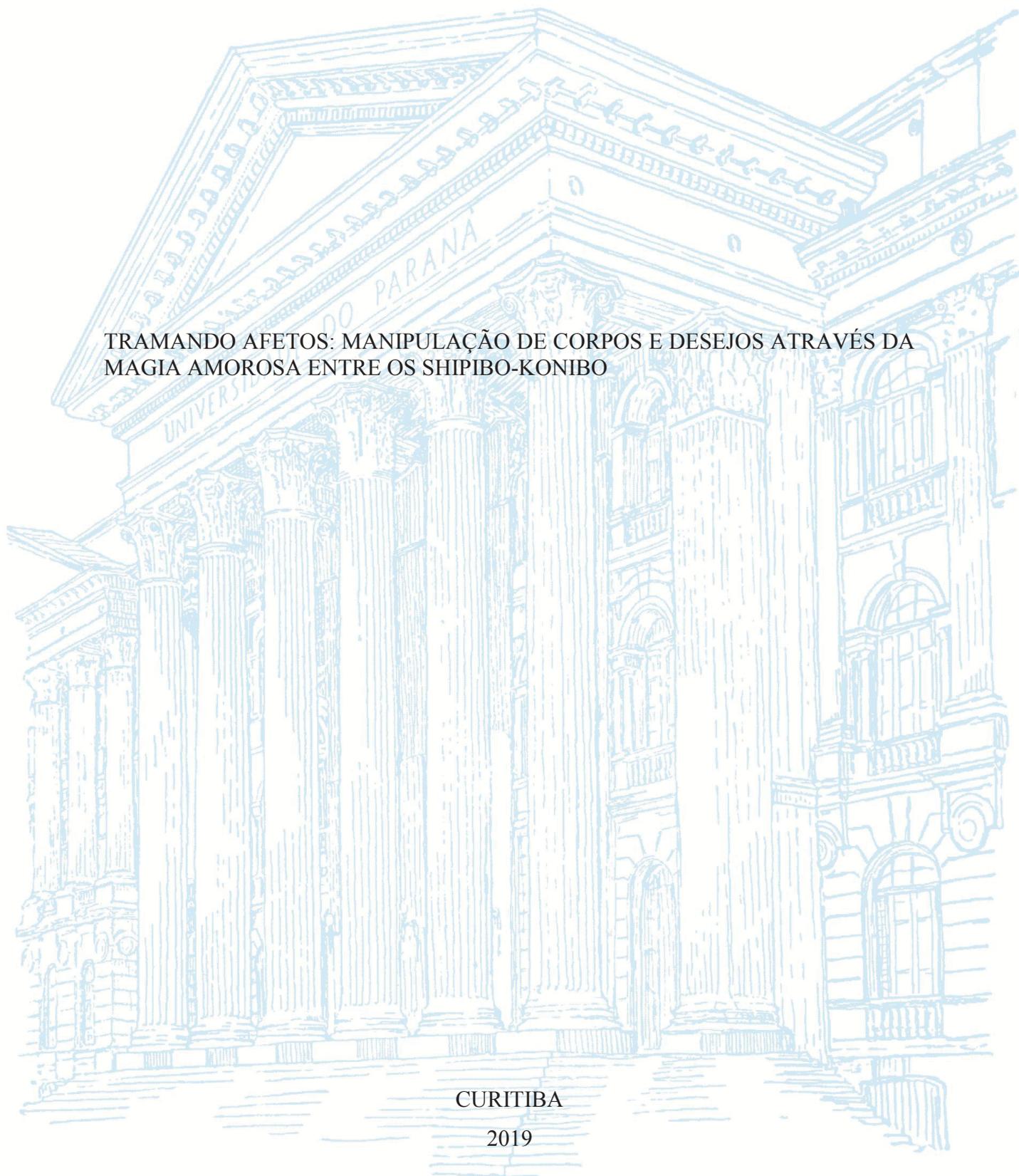
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

BIANCA HAMMERSCHMIDT

TRAMANDO AFETOS: MANIPULAÇÃO DE CORPOS E DESEJOS ATRAVÉS DA  
MAGIA AMOROSA ENTRE OS SHIPIBO-KONIBO

CURITIBA

2019



BIANCA HAMMERSCHMIDT

TRAMANDO AFETOS: MANIPULAÇÃO DE CORPOS E DESEJOS ATRAVÉS DA  
MAGIA AMOROSA ENTRE OS SHIPIBO-KONIBO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Antropologia Social, Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à  
obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof. Dra. Laura Pérez Gil

CURITIBA  
2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Hammerschmidt, Bianca

Tramando afetos : manipulação de corpos e desejos através da magia amorosa entre os Shipibo-Konibo. / Bianca Hammerschmidt. – Curitiba, 2019.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora : Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Laura Pérez Gil

1. Índios Shipibo-Konibo – Usos e costumes – Peru. 2. Relações de gênero. 3. Índios - Afetividade. 4. Feitiçaria e sexo. I. Título.

CDD – 980.41



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ANTROPOLOGIA -  
40001018027P9

### TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ANTROPOLOGIA da Universidade Federal do Paraná convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de BIANCA HAMMERSCHMIDT, intitulada TRAMANDO AFETOS: MANIPULAÇÃO DE CORPOS E DESEJOS ATRAVÉS DA MAGIA AMOROSA ENTRE OS SHIPIBO-KONIBO e orientada pela Profa. Dra. Laura Pérez Gil, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **aprovação** no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 06 de Fevereiro de 2019.

  
PROFA. DRA. CIMÉA BARBATO BEVILAQUA  
Vice-coordenadora do PPGA  
Presidente da Banca Examinadora

  
PROF. DR. MIGUEL ALFREDO CARID NAVEIRA  
Avaliador Interno (UFPR)

  
DRA. PATRÍCIA CARVALHO ROSA  
Avaliadora Externa  
(Instituto de Desenvolvimento Sustentável  
MAMIRAUÁ-AM)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ANTROPOLOGIA -  
40001016027P0

ATA Nº 161

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE  
MESTRE EM ANTROPOLOGIA**

No dia seis de fevereiro de dois mil e dezoito às 14:00 horas, na Sala 617, Rua General Carneiro, 460, Ed. Dom Pedro I, 6º andar do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição da Mestranda **BIANCA HAMMERSCHMIDT** para a Defesa Pública de sua Dissertação de Mestrado intitulada **TRAMANDO AFETOS: MANIPULAÇÃO DE CORPOS E DESEJOS ATRAVÉS DA MAGIA AMOROSA ENTRE OS SHIPIBO-KONIBO**, orientada pela **PROFA. DRA. LAURA PÉREZ GIL**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ANTROPOLOGIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: **CIMÉA BARBATO BEVILAQUA** (que presidiu a sessão em substituição à orientadora, em licença), **PATRICIA CARVALHO ROSA** (Instituto de Desenvolvimento Sustentável MAMIRAUÁ-AM) e **MIGUEL ALFREDO CARID NAVEIRA** (UFPR). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra à discente, para que a mesma expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. A aluna respondeu a cada um dos arguidores. A Banca Examinadora, então, reuniu-se reservadamente para deliberação e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela **aprovação** da aluna. A Mestranda foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, **CIMÉA BARBATO BEVILAQUA**, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: A banca destaca a originalidade do tema e da etnografia, recomendando a continuidade da pesquisa e a publicação de artigos.

Curitiba, 06 de Fevereiro de 2019.

  
PROFA. DRA. CIMÉA BARBATO BEVILAQUA  
Vice-coordenadora do PPGA  
Presidente da Banca Examinadora

  
PROF. DR. MIGUEL ALFREDO CARID NAVEIRA  
Avaliador Interno (UFPR)

  
DRA. PATRICIA CARVALHO ROSA  
Avaliadora Externa  
(Instituto de Desenvolvimento Sustentável  
MAMIRAUÁ-AM)

À minha mãe, Marli.  
À minha avó, Aurora.  
E aos amigos tantos que a vida me deu.

## AGRADECIMENTOS

Sei que as palavras são magras demais para fazer justiça à generosidade das pessoas que me cercam e que tive a sorte de encontrar pela vida. Contudo, me sirvo delas para transmitir um pouco da alegria que é tê-los em minha trajetória.

Primeiramente, agradeço aos meus amigos da Comunidad Nativa de Callería, às famílias Shipibo-Konibo e Iskonawa, que me receberam com muito carinho e cuidado, tanto na aldeia quanto em suas casas na cidade. *Jowe!* Obrigada por terem me convidado a entrar e a permanecer, antes mesmo de saber onde ficava a tal da Curitiba. Sinto uma profunda admiração pelas pessoas que vivem lá. Os seus modos criativos em conduzir a vida e o gosto pela *broma*, me deixam com uma *saudade*, que só o piado noturno do urutau poderia explicar. *Irake!*

Aos meus pais, que não mediram esforços para que eu pudesse ter uma educação pública e de qualidade, durante a vida toda. Devo tanto à minha mãe que, com a sua sabedoria de onça, soube me proteger, sem impedir que eu pudesse conhecer os mundos tantos que existem por aí. Obrigada, dona Marli, pelas comidas e pelas palavras gostosas! Ao seu lado, sempre estive meu pai, o primeiro grande contador de histórias que conheci. É, realmente, difícil agradecer vocês, porque a maior parte do que eu sou, vem daí. Pai, como seriam meus dias de escrita sem o melhor café do mundo? Talvez você não saiba, mas toda vez que sobe em uma árvore para pegar frutas, eu, a sua sabiázona, sinto o amor em sua forma mais profunda. Naqueles dias duros, as suas pitangas me refrescaram a cabeça!

À minha avó Aurora que, uma semana antes da viagem ao Peru, ligou para aconselhar minha mãe a não me deixar ir, porque era perigoso demais. Mas, como eu cresci comendo couve e virei uma mulher forte igual a ela, que nunca teve medo do mundo, fui. Dona Aurora nos deixou este ano, um pouco antes do meu exame de qualificação, e eu nem tive tempo para me despedir. Mas, o que eu queria mesmo era agradecer, tenho certeza que as suas orações diárias me fizeram caminhar bem por lá.

Aos meus irmãos Leandro, Sabrina e Felipe, vocês são os meus, sempre e para sempre. Obrigada pelo apoio incondicional. A vida sem vocês seria muito chata.

À minha orientadora Laura Pérez Gil por ter me ajudado a chegar até aqui e por ter me ensinado tanto, sempre com muita generosidade. Sem dúvidas, ela é uma das antropólogas mais incríveis que tive o prazer de conhecer e a oportunidade de dialogar.

Agradeço pelo seu incentivo ao longo destes anos, e pela paciência e cuidado ao acompanhar os meus primeiros voos.

Ao Gustavo Godoy, meu melhor amigo e maior amor. Além de agradecer pela cachaça, os almoços deliciosos e a música *ruim*. Devo dizer que a sua amizade é uma das maiores dádivas que recebi nesta vida. Ele me fez chegar ao campo com lanternas, pilhas, câmera, gravador, mosquiteiro, cadernos de campos, e, principalmente, com os ouvidos abertos. É bem verdade que lhe devo tudo e mais um pouco, mas os livros que estão em minha casa, não devolvo!

Ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPR pela dedicação e comprometimento político e pedagógico com o ensino público e de qualidade. Durante os anos de formação tive a oportunidade de participar de disciplinas, palestras, eventos, grupos de pesquisa e aprender muito com vocês. Especialmente às professoras Eva Lenita Scheliga e Andrea Castro, que me ensinaram a pensar em *como aprender*. Direciono meus agradecimentos, também, ao secretário do Programa, Paulo Marins, por todos os auxílios prestados.

À Edilene Coffaci de Lima por suas contribuições no exame de qualificação, cuja régua e compasso foram muito bem-vindos. Também não é segredo que me sinto privilegiada por *ser da tua companhia*, sua força, inteligência e sagacidade são fontes de inspirações contínuas.

Ao professor Miguel Carid Naveira pelas contribuições desde a graduação, posteriormente no exame de qualificação e agora na defesa. O seu olhar crítico e criativo me ajudaram a encontrar os caminhos aromáticos fundamentais ao desenvolvimento dessa pesquisa.

À Patrícia de Carvalho Rosa não apenas pela participação na banca, mas também, por ter me estimulado a seguir este caminho. Escutar de uma mulher corajosa como ela, que eu deveria ir sem medo, mas com um guarda-chuva na bolsa. Além de me proteger dos raios solares durante as viagens de canoa, me ensinou que antropologia se faz assim: cuidando das relações. Agradeço por sua leitura, sempre atenta e generosa, já ansiosa pelas conversas que virão!

Sendo a vida a arte do encontro, que sorte a minha tê-las comigo há tanto tempo! Alana Castro, Gabriele Demozzi, Celina Bastos, Camila Mudrek, Séfora Roque, Rutiléia Carneiro, me desculpem pelas ausências, passarinhas. Entre viagens, cidades, paraísos e miragens, uma não solta a mão da outra, e a gente bem sabe, quem tem isso, tem tudo!

Agradeço aos amigos de foice, martelo e gole: Gabriel Sorrentino, Ana Carolina Belei, Naiara Bispo, Bruno Cardoso, Karina Coelho, Josiéli Spenassatto, Dalila Analy, Camila Vida, Hanin Dawud, Luana Maria, Eduardo Bischof, Pedro Henrique, Gian Carlo. É um prazer poder compartilhar ideias e amores, dias de sol e noites de Amor y Cana com vocês.

Aos amigos do Festival de Teatro de Curitiba: Filipe Reblin, Kaléo Guilherme, Julio Teodoro, Allan Capdehourat, Camila Peicharque.

Brindo também o encontro com os colegas de mestrado e de tantos outros lugares que, assim como eu, foram capturados pela *trampa* da antropologia: Fabiano Atenas, Rafael Pacheco, Leticia Fernandes, Gustavo Anderson, Linda Cardenás, Maria Aparecida, Bianca Blanco, Priscila do Rossio, Camila Maia, Débora Rosa, Carol Mira, João Pedro Mion, Tiemi Lobato, Magda Mascarello, Geslline Braga, Victor Castillo de Macedo, Bárbara Caramuru, Tomás Mello, Rafael Maestro, Adriana Testa, Diógenes Cariaga, Bruno Martins Morais, Fernanda Azeredo de Moraes, Emanuele Fabiano. Devo uma menção honrosa aos colegas peruanos, Carolina Rodrigues Alzza e Erik Pozo, pelo acolhimento e generosidade.

Ao Fernando Henrique por ter me ajudado com a revisão, pela paciência e por ter ficado ao meu lado em vários momentos quando precisei. Te amo, Fer!

À CAPES pela concessão da bolsa de estudo, que foi fundamental para que pudesse me dedicar exclusivamente à realização deste trabalho.

*Por fim, aos passarinhos, que enchem minha vida de beleza e alegria.*

As palavras são objetos magros incapazes de conter o mundo. Usamo-las por pura ilusão. Deixámo-nos iludirmos assim para não perecermos de imediato conscientes da impossibilidade de comunicar e, por isso, da impossibilidade da beleza. Todas as lagoas do mundo dependem de sermos ao menos dois. Para que um veja e o outro ouça. Sem um diálogo não há beleza e não há lagoa. A esperança na humanidade, talvez por ingênua convicção, está na crença de que o indivíduo a quem se pede que ouça o faça por confiança. É o que todos almejamos. Que acreditem em nós. Dizermos algo que se toma como verdadeiro porque o dizemos simplesmente.

A Desumanização, de Valter Hugo Mãe.

Arreveso as palavras. Fui confirmar no Aurélio: arrevesar é pôr em revés, dar sentido contrário... Acontece que a gente, às vezes, é ao contrário mesmo. Se não houvesse nenhum conflito ou desencontro em nós, penso que nossa escrita sairia linear. Botamos no verso uma palavra de costas ou arrevesada para obter uma repercussão de nós. Ou para arrumar um descanto. O ritmo é coisa ínsita, que não dá em madeira. Às vezes, se arrevesa para dar no ritmo. Mas, no fundo, no fundo, é para ouvir as ressonâncias dos nossos desencontros que arrevesamos.

Do meu passarinho preferido, Manoel de Barros.

Um rio passou dentro de mim  
Que eu não tive jeito de atravessar.

Bituca.

## RESUMO

Esta dissertação é resultado de uma experiência etnográfica junto aos Shipibo-Konibo (Pano) da Comunidade Nativa de Callería, na Amazônia peruana. Como aponta a literatura, grande parte dos Shipibo-Konibo são herboristas e utilizam plantas em tratamentos terapêuticos, capazes de induzir ou corrigir estados mentais e tipos comportamentais, como por exemplo, ciúme ou o desejo sexual excessivo. Estes remédios são denominados *rao* e deles derivam os *noi rao* (*noi* = amor e *rao* = remédio), que possuem lugar de destaque na farmacopeia Shipibo-Konibo, amplamente conhecidos por populações indígenas e não indígenas, como *pusangas*. Estas técnicas estão diretamente relacionadas com o desejo de domesticação e sedução do outro, em que o corpo aparece como elemento central, o *locus* de produção, não só das capacidades e qualidades, mas também das emoções. A partir de uma abordagem teórica e etnográfica sobre o uso e circulação de plantas, este estudo busca compreender aspectos das relações de gênero e parentesco.

Palavras-Chave: Shipibo-Konibo; Magia Amorosa; Afetividades; Amazônia Peruana;

## ABSTRACT

This dissertation is the result of an ethnographic experience with the Shipibo-Konibo (Pano) of the Native Community of Callería, in the Peruvian Amazon. As the literature points out, a large number Shipibo-konibo are herbalists and use plants in therapeutic treatments capable of inducing or correcting mental states and behavioral types, such as jealousy or excessive sexual desire. These remedies are called *rao* and from them the *noi rao* (*noi* = love and *rao* = remedy) are derived, which are prominent in the Shipibo-Konibo pharmacopoeia, widely known by indigenous and non-indigenous populations as *pusangas*. These techniques are directly related to the desire for domestication and seduction of the other, in which the body appears as the central element, the *locus* of production not only of capacities and qualities, but also of emotions. Starting from a theoretical and ethnographic approach on the use and circulation of plants, this study seeks to understand aspects of gender and kinship relations.

Keywords: Shipibo-Konibo; Love Magic; Affectivities;

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: Preparando a caiçuma.....	18
FIGURA 2: Sharon segura Cielo.....	20
FIGURA 3: O exímio pescador exhibe um pedaço de pirarucu.....	44
FIGURA 4: Sharon exhibe a enorme cabeça do pirarucu.....	44
FIGURA 5: Centro visto pela (PE) da Comunidade de Callería.....	59
FIGURA 6: Modelo de casa aberta.....	61
FIGURA 7: Modelo de cozinha.....	61
FIGURA 8: A Família de Kiara.....	78
FIGURA 9: A família de Linda.....	78
FIGURA 10: Pai e filho voltando da roça carregados.....	87
FIGURA 11: Bordando o tecido a ser aplicado no uniforme de sua sobrinha.....	87
FIGURA 12: Brincando com o remo talhado na escola.....	88
FIGURA 13: Alunos da Escola Inicial.....	88
FIGURA 14: Os primos-irmãos.....	89
FIGURA 15: <i>Piri-piri</i> ( <i>Cyperus articulatus</i> ): priprioica ou piripirioca.....	98
FIGURA 16: Avó extraíndo raízes de <i>piri-piri</i> .....	103
FIGURA 17: Raízes de <i>piri-piri</i> .....	104
FIGURA 18: Ralador feito com a língua de pirarucu.....	104
FIGURA 19: Perfume combinado com <i>piri-piri</i> .....	109
FIGURA 20: <i>Tanti rao</i> para acalmar pessoas agitadas.....	138

### LISTA DE MAPAS

MAPA 1- LOCALIZAÇÃO DO GRUPO SHIPIBO-KONIBO.....	26
MAPA 2 – GRUPOS LINGÜÍSTICOS DA AMAZÔNIA PERUANA.....	27
MAPA 3 - LOCALIZAÇÃO DA COMUNIDAD NATIVA DE CALLERÍA.....	32
MAPA 4 - ORDENAMENTO TERRITORIAL DA C.N DE CALLERÍA.....	42

### LISTA DE LAYOUTS

LAYOUT 1 - A COMUNIDADE NATIVA DE CALLERÍA.....	49
---	----

### LISTA DE TABELAS

TABELA 1 - RELAÇÃO DE MULHERES VINDAS DE OUTRAS COMUNIDADES.....	71
--	----

## LISTA DE SIGLAS

AIDER - Asociación para la Investigación y Desarrollo Integral  
AIDSESP – Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana  
ASHIREL- Artesanos Shipibos Residentes em Lima  
BDPI- Base de datos de Pueblos Indígenas e Originarios  
CN ou CC.NN – Comunidade Nativa  
CORAH – Control y Reducción de Cultivos Ilegales en el Alto Huallaga  
FUNAI – Fundação Nacional do Índio  
FECONAU – Federación de Comunidades Nativas del Ucayali y Afluentes  
GAA – Grupo de Antropología Amazónica  
GIA – Grupo Interdisciplinario Amazonía  
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia Estatística  
ILV- Instituto Lingüístico de Verano  
MAE - UFPR - Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná  
NEA - Núcleo de Estudos Ameríndios  
PUCP- Pontificia Universidad Católica del Perú  
PROEL- Promotoria Española de Linguística  
UFPR- Universidade Federal do Paraná  
UNILA – Universidade Federal de Integração Latino-Americana  
SINAMOS - Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social  
SAM - South America Mission  
SPI - Serviço de Proteção aos Índios

## CONVENÇÕES

Para esta dissertação trabalhei com a transcrição da língua a partir da ortografia elaborada pelo Ministério da Educação do Peru (2007). A tabela apresenta grafias e letras que foram oficializadas como parte do alfabeto Shipibo-Konibo.

A língua shipibo apresenta 16 fonemas consoantes:

p	t	k	(?)
	s	ʃ	ɣ
b <sup>β</sup>	ts	tʃ	dʒ
m	n		
w		j	

/p/	Oclusiva labial surda	p		Pronunciado como no português <p>. [ˈʃipi] ‘macaco’. Nos casos em que precede [i], é labializada.
/t/		t		Pronunciada como <t> no português. [ti:] ‘trabalho’
/k/	Oclusiva velar surda	k		Pronuncia-se como o som de <c> no português: ‘casa’. [ki:n] ‘desejo’
/ts/	Africada alveolar surda	ts		Como se pronuncia a palavra “shiatsu” em português. [ˈatsa] ‘mandioca’.
/tʃ/	Africada palatal surda	ch		Este som é como em alguns dialetos do português se diz o <t> em “tia”, em que soa como “txia”, ou como quando falamos “Tchau”. <i>chomo</i> [tʃomo]
/m/	Nasal bilabial	m		Pronuncia como o <m> do português. [mɔ:] ‘espécie de sapo’ Nos casos em que precede [i], é labializada.
/n/	Nasal alveolar	n		Pronunciada como o <n> do português. [ni:] ‘selva’.
/b <sup>β</sup> / [b <sup>β</sup> ], [β], [b]	Bilabial sonora (africada/fricativa)	b		Quando falamos <ba> em português, a vogal segue-se de modo repetindo, o <b> realiza-se com uma transição, uma segunda fase, como uma africada, como em <i>bake</i> [ˈb <sup>β</sup> aki] ‘filho’. Isto seria como se falássemos em português imaginário um <bva>, mas com o <v> (a parte que fricciona) sem mudar os lábios da posição do <b>, em que os dois lábios se tocam, para do <v>, o lábio de cima apontar para o dente. Pode se realizar como uma aproximante [β], como o <i>b</i> do espanhol entre vocais (“lobo”) ou o <i>v</i> (como em “lava”), soando quase como a letra <w>. Esta realização é mais comum entre vogais, mas aparece em outros contextos. Alguns falantes do shipibo, uma minoria, pronuncia o <i>b</i> como no português em todos os contextos. Nos casos em que precede [i], é labializada.
/s/	Fricativa alveolar	s		Pronúncia como <s> de “saúde” ou “sol”. [ˈkipasa] ‘bater na boca de alguém’.
/ʃ/	Fricativa palato alveolar	sh		Fala-se como o <x> em português nas palavras <i>xicara</i> , ou o <ch> em palavras como <i>chá</i> , <i>shipi</i> [ˈʃipi] ‘espécie de macaco’.
/ɣ/	Fricativa retroflexa	x	šh	Este som é parecido com o anterior <sh> mas se faz com a ponta da língua direcionada para o céu da boca (como quando falamos em

			português porta com o <r> dito ‘caipira’ ou o <r> do inglês quando em final de sílaba tem um ponto de articulação retroflexo, portanto. [ˈʔiʃɔ] ‘bunda’.
/h/	Fricativa glotal	j	Fala-se como algumas realizações do <r> do português no começo de palavra como em “rua” ou do <rr> de “carro”. [ˈhima] ‘povo comunidade’.
/w/	Aproximante labiovelar sonora	hu	Pronuncia-se como <u> da palavra “água”.
/dʒ/	Africada retroflexa sonora	r	Pronunciado direcionando a ponta a ponta da língua para trás (retroflexa) como o som do “r” no inglês: “red”, seguida de uma soltura fricativa. [ˈdʒɔno] ‘cobra’.
/j/	Aproximante palatal sonora	y	Pronuncia-se como <i> do português: “caiu”.

As oclusivas /b/, /p/ e /m/ apresentam labialização antes da vogal /i/.

## Vogais

A língua conta com quatro fonemas vogais:

/a/	<a>		Similar ao som no português. [ˈb <sup>β</sup> a.na] ‘planta’
/i/	<i>		Similar ao som no português. [ˈʃiɪ] ‘macaco’
/i/~u	<e>		Vogal fechada central. <i>kape</i> [kap <sup>w</sup> i] ‘lagarto’
/o/~o	<o>		A vogal posterior <o> do shipibo se realiza como o “O” em final de palavra que não é oxitona, do português. Isto é, soa como um ‘U’ mais aberto, como em “pano” (que soa como “panu”). Assim a palavra para ‘olho’ <i>bero</i> [ˈb <sup>β</sup> i.ɔ̃].

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>1</b>
Primeiros passos, primeiros laços. Como chegar? .....	5
Tão perto, tão longe. Vivendo com os gringos .....	7
Quase lá. Aprendendo sobre o tempo .....	12
<i>Eara Kai</i> . Chegadas e Partidas .....	14
Trabalho de campo: transformações .....	18
Língua, limites, encontros e desencontros .....	21
Caminhos da dissertação .....	23
<b>CAPÍTULO 1: COMUNIDADE NATIVA DE CALLERIA: ASPECTOS ETNO- HISTÓRICOS</b> .....	<b>24</b>
1.1 O povo do rio: apresentando os Shipibo-konibo .....	24
1.2 Quem pode contar uma história? .....	29
<b>1.2.1 Comunidade Nativa de Callería</b> .....	<b>31</b>
1.3 A missão e <i>os contatos</i> com os Iskonawa .....	35
<b>1.3.1 Vivendo junto: A chegada dos Iskonawa à Callería</b> .....	<b>37</b>
<b>1.3.2 Os Iskonawa se foram: A criação de <i>Chachibai</i></b> .....	<b>39</b>
1.4 O que se produz em uma zona baixa? .....	41
<b>1.4.1 Escolas</b> .....	<b>46</b>
1.5 Quem vive com quem e onde vive .....	57
1.6 Entre casas e cozinhas .....	60
<b>CAPÍTULO 2: VIVENDO PERTO, VIVENDO LONGE: PARENTESCO E CONVIVIALIDADE</b> .....	<b>62</b>
2.1 Seguindo as <i>fofocas</i> e os <i>curanderos</i> .....	65
2.2 Casamento e Co-residência .....	68
2.3 A mulher Shipibo casa com quem ela quiser .....	73
<b>2.3.1 E quem são eles?</b> .....	<b>75</b>
2.3 Coabitar: políticas do cotidiano .....	79
2.4 Fazendo gente com planta .....	80
<b>CAPÍTULO 3: O AMOR SE (DES) ENCONTRA PELO CHEIRO</b> .....	<b>90</b>
3.1 Em busca do <i>rao</i> .....	92
3.2 Os noi rao .....	95
<b>3.2.1 Preparo e elaboração dos <i>noi rao</i></b> .....	<b>98</b>
<b>3.2.2 Preparação a partir de substâncias vegetais</b> .....	<b>102</b>
3.3 Negociando com os Donos das plantas .....	106
3.4 Percepções ético-estética dos odores .....	109

<b>CAPÍTULO 4 : SOBRE FORMAS DE AMAR.....</b>	<b>116</b>
4.1 Amansando Amores. ....	<b>118</b>
4.2 Sobre o sentir .....	119
4.3 Amores fugitivos .....	125
4.4 A origem do ciúme, a origem do amor.....	128
<b>4.4.1 Plantas para controlar pessoas ciumentas.....</b>	<b>134</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>139</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>142</b>

## INTRODUÇÃO

Estes dias li um pequeno livro, oriundo de uma conferência proferida por Philippe Descola, em Paris, na qual, de maneira didática, o autor se esforça para responder perguntas em relação à profissão do antropólogo<sup>1</sup>. Hoje em dia, o carrego no bolso. Mas confesso que ao entrar no curso de Ciências Sociais, não sabia direito o que faziam os antropólogos. A motivação do ingresso era minha inclinação à sociologia, aos estudos de gênero. Mas durou pouco tempo. Desde a primeira aula de antropologia, percebi o perigo do flerte. A professora Andrea Castro já havia nos alertado sobre a capacidade sedutora da disciplina e, não deu outra, caí na *trampa*<sup>2</sup>.

A situação se intensificou quando no quarto período, a professora Edilene Coffaci de Lima em uma das suas aulas, nos convidou a participar da reunião do Núcleo de Estudos Ameríndios, o NEA. Lembro-me que a convidada era a então doutoranda, atualmente professora da UNILA, Bárbara Arisi. Recém-chegada do campo, cheia de *estórias*<sup>3</sup>, fotos e piadas, a panóloga apresentou parte da sua pesquisa desenvolvida junto aos Matis, do rio Javari, extremo oeste da Amazônia brasileira. Entre Sahlins, Geertz e a crítica pós-moderna, contemplados pela disciplina, conheci o Vale do Javari.

Inspirada, passei a frequentar as reuniões do NEA e a ler com frequência etnografias sobre populações indígenas, cursei disciplinas, fiz Iniciações Científicas e estagiei no Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR. Percurso importante, sem o qual, não sairia o projeto desta pesquisa.

Dentro deste caminho, algo que sempre me chamou atenção em relação às produções antropológicas, diz respeito a sua capacidade crítica e conseqüentemente, transformativa. Com o passar do tempo, entendi que as nossas escolhas epistemológicas são também políticas, e assim como defendeu Strathern (2006, p.14), que a antropologia deve estar atenta a construir modelos mais compreensivos, capazes de abordar os artefatos e as representações a partir dos seus deslocamentos específicos.

E foi através da leitura de Strathern e de outras teóricas que problematizaram a invisibilidade das mulheres, tanto nos relatos etnográficos, como nos cânones

---

<sup>1</sup> Conferência pronunciada em três de fevereiro de 2007, no teatro de Montreal, Paris. Com uma sessão de perguntas e respostas, que foram sistematizadas e publicadas em formato de livro (Cf. DESCOLA, 2016).

<sup>2</sup> As categorias êmicas e/ou em idioma estrangeiro serão apresentadas em itálico. Também uso itálico para enfatizar alguns termos. Enquanto as falas dos interlocutores aparecem entre aspas duplas.

<sup>3</sup> Aqui faço uso o vocábulo *estória* na tentativa de enfatizar a dimensão produtiva da narrativa (V.CARDOSO, 2012, p. 43).

acadêmicos, que me aproximei dos estudos de gênero na etnologia (STRATHERN, [1988] 2006; LASMAR, 1996; OVERING, 1999). Afinal, como notou a historiadora Michelle Perrot, Lévi-Strauss, em *Tristes Trópicos*, ao descrever a saída dos homens à caça, se vê *sozinho* na aldeia, já que não há mais ninguém, além das mulheres e das crianças (PERROT, 2007, p.17, grifo meu).

Este *ninguém*, não é uma particularidade da obra Levi-Straussiana. Se as atividades masculinas eram consideradas públicas e visíveis, em contrapartida, o espaço doméstico era identificado como não coletivo, feminino e aparentemente, invisível. A hierarquização das categorias público/privado e o seu uso analítico e descritivo, em relação às esferas de ações entre homens e mulheres, sustentava um modelo de caracterização que as invisibilizava (STRATHERN, 2006, p. 124).

Percebi que este fator se repetia nos estudos sobre xamanismo ameríndio<sup>4</sup>. Muitas etnografias o apresentavam no âmbito essencialmente masculino ou em alguns casos, quando a participação das mulheres era relatada, assumia uma posição marginal, pouco aprofundada ou problematizada. Por isso, eu e a minha orientadora, Laura Pérez Gil, decidimos reunir e analisar três exemplos etnográficos sul-americanos que privilegiavam a descrição das relações de gênero e/ou apresentavam as mulheres na função de xamã, originando minha monografia de conclusão de curso (HAMMERSCHMIDT, 2015).

Neste trabalho busquei apresentar através das etnografias, como outras epistemologias, associadas aos estudos de gênero, trouxeram questões significativas à etnologia. Obviamente, dentro dos limites e da possível imaturidade de um TCC. Contudo, foi através dele que tive meus primeiros acessos às etnografias produzidas sobre os Shipibo-Konibo, à Amazônia peruana e de maneira mais sistemática, ao fascinante universo Pano. Isto porque, se você fizer uma busca uma busca pelo *Google* acadêmico<sup>5</sup> usando a palavra-chave “xamanismo feminino”, o primeiro texto que irá aparecer é o de Anne Marie Colpron, com o forte título: “Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo”, publicado em 2006.

---

<sup>4</sup> Aqui faço uso do termo “xamanismo” em uma acepção ampla, considerando que ele aparece em inúmeros trabalhos relacionados à temática de cura entre populações ameríndias. Conforme argumenta Pérez Gil (2006, p.9), este uso generalizado do termo xamã, oriundo da língua siberiana tungue (LANGDON, 1996, p.12), versa sobre uma associação analítica dos estudos de cura entre os povos amazônicos aos dados siberianos. No decorrer da dissertação explico como estes termos aparecem no idioma shipibo.

<sup>5</sup> No *Google* comum as buscas te direcionam a uma série de endereços relacionados à temática do “sagrado feminino”.

Segundo a literatura, os Shipibo-Konibo formam uma das sociedades indígenas mais populosas dos grandes rios amazônicos, sendo os falantes mais numerosos do grupo linguístico Pano e o terceiro maior grupo da Amazônia peruana, após os Ashaninka (arawak) e os Awajún (jivaro), assim respectivamente (VALENZUELA, 2001; TOURNON, 2002, p.19). Estima-se que a população esteja entre 45 mil habitantes<sup>6</sup> (BRABEC DE MORI, 2018, p.19), que vivem em Comunidades Nativas ou assentamentos urbanos. Estas comunidades se estendem pelas margens do rio Ucayali e seus afluentes na floresta central do Peru, região conhecida como *selva baja*.

No artigo citado anteriormente, Colpron reúne algumas das informações presentes na sua tese de doutorado, na qual, a autora defende etnograficamente que o xamanismo Shipibo-Konibo não se baseia no fato da pessoa ser homem ou mulher, já que a força e a capacidade em adquirir conhecimentos xamânicos estariam atreladas a pressupostos éticos e estéticos, que independem do gênero. A partir de um mapeamento interaldeão, ela registra a presença de doze mulheres ativas nos processos de cura, e, a meu ver, o que mais chama atenção é a diversidade de perfis encontrados.

Os seus dados rompem com algumas vulgatas como, por exemplo, de que as mulheres se iniciam apenas em épocas pós-menopausa. A partir de uma análise refinada e bem sistematizada, a etnóloga se atenta ao fato de que muitas de suas interlocutoras foram iniciadas desde a idade fértil, e que o desenvolvimento das capacidades está associado ao cumprimento de dietas e interdições que, no geral, envolvem qualquer processo de iniciação xamânica. Sendo assim, atuam no *curanderismo* ao mesmo tempo em que desenvolvem as demais atividades de uma mulher adulta.

E como é sabido, as mulheres Shipibo-Konibo são muito conhecidas por seus trabalhos artesanais. Os bordados em tecidos e as pinturas em cerâmica, produzidos através de complexos geométricos, chamados de *kene*, acionam questões fundamentais ao entendimento da relação entre o consumo de substâncias e os saberes corporais. Belaunde considera que para os Shipibo-Konibo, estes desenhos não são apenas expressões gráficas, mas a “materialização, sob forma de luz colorida, da energia ou

---

<sup>6</sup> Cabe ressaltar a discrepância entre os dados apresentados recentemente por Brabec de Mori (2018, p. 19) frente aos números registrados pela edição nacional do censo de 2017, que pela primeira vez incorporou perguntas sobre autoidentificação. De acordo com o Censo (2017), a língua conta com 34.152 falantes, embora, apenas 25.222 pessoas se autoidentifiquem como pertencentes à etnia Shipibo-Konibo. Também, vale dizer que, desde 2001, a linguista peruana, Pilar Valenzuela, aponta que os números referentes ao contingente populacional dos Shipibo-konibo encontram-se subrepresentado nos censos nacionais.

força positiva do *koshi*<sup>7</sup> das plantas” (BELAUNDE, 2012.p.5), que pode se manifestar através dos sonhos ou das visões induzidas pelo uso de vegetais como os *piri-piri* ou a ayahuasca (*nishi* ou *oni*, em shipibo).

Os *piri-piri*<sup>8</sup> (*Cyperaceae*), em shipibo *waste*, são uma categoria de plantas usadas pelas populações indígenas e não indígenas da Amazônia peruana e equatoriana com diferentes fins, entre os mais comuns estão o uso terapêutico, preventivo, afrodisíaco ou para a obtenção de sorte (BELAUNDE, 2013, p.6; PÉREZ GIL, 2006, p.42). Conta-se que desde a infância as meninas são curadas por suas avós com gotas de *piri-piri*, em seus olhos e umbigos, para que aprendam com a planta a “ver os desenhos nos pensamentos”, e passem a pintar e bordar com habilidade. Esta ação as capacita também para o amor:

Segundo os homens shipibo-konibo, as mulheres que sabem fazer desenhos os hipnotizam com o labirinto dos padrões de *kene* pintados e bordados em suas saias. Elas são experientes caçadoras de homens apaixonados. Claro que eles não ficam atrás no jogo da sedução, e também são “curados” com *piripiri*, mas não para pintar senão para caçar e pescar (BELAUNDE, 2013.p.7)

É, justamente, sobre esta poderosa arma de sedução para o *amor*, que passa pelo discurso ético e estético, capaz de produzir corpos habilidosos e transmitir conhecimento aos seres, que se constrói a hipótese desta pesquisa.

Conforme mostra a literatura, grande parte dos Shipibo-Konibo são herboristas e utilizam plantas em tratamentos terapêuticos, capazes de induzir ou corrigir estados mentais e tipos comportamentais, como por exemplo, o ciúme ou o desejo sexual excessivo (TOURNON, 1991; LECLERC, 2004). A despeito disso, os produtos que modificam os estados interiores ou as posições dos indivíduos dentro das relações sociais podem ser, também, de origem animal ou mineral, e todas as qualidades são denominadas como *rao* (remédio).

Não irei adiantar a discussão em relação aos *rao*, considerando que durante a leitura dos capítulos, as categorias serão apresentadas com maior fôlego e contexto etnográfico. Por outro lado, me apresso em sublinhar que, assim como são concebidas em diversas teorias ameríndias, os Shipibo compreendem as plantas como sujeitos vivos

---

<sup>7</sup> Em shipibo, *koshi* não é um substantivo, mas um adjetivo que significa força/poder, o qual todas as plantas possuem (TOURNON, 2002, p. 394).

<sup>8</sup> A antropóloga peruana Luisa Elvira Belaunde explica que *waste* é o termo em Shipibo atribuído a este conjunto de plantas. Enquanto *piri-piri* seria um termo oriundo do quéchua regional (2013, p.203). Contudo, a linguista, Pilar Valenzuela, afirmou não reconhecer no quéchua uma palavra que poderia ter dado origem ao termo *piri-piri*, que para ela é uma incógnita do ponto de vista linguístico. Eu, sem grandes pretensões, me arrisco a dizer que a palavra é de origem tupi (*piri-piri*, uma espécie de junco).

e não como espécies botânicas suscetíveis às intervenções humanas. Neste sentido, me aproximo de abordagens teóricas que evidenciam a relacionalidade entre espécies e seus processos “coevolutivos” (MORIM DE LIMA, 2017, p.456), no sentido dado por Donna Haraway (2003), de que humanos e não humanos emergem através de interações contínuas de “codomesticação”, em que as plantas também domesticam os humanos (VAN DOOREN, 2012, p.22).

Com as ideias *brotadas* a partir da leitura da Gabriela Morim de Lima (2017) sobre a afirmação da Tânia Stolze Lima, de que se “onde houver uma relação, ela existe para mim” (LIMA T, 2005, p. 88 apud MORIM DE LIMA, 2017, p. 455) cria a “impossibilidade de haver espectadores absolutos e fora de contexto, de sujeitos e objetos pré-constituídos, de entidades e substâncias essencializadas” (MORIM DE LIMA, 2017, p. 455). Busco compreender a partir da etnografia realizada na Comunidad Nativa de Callería e na cidade de Yarinacocha, as circulações e usos de plantas e outras substâncias capazes de modificar comportamentos e ações humanas, atenta as relações de gênero e parentesco.

### **Primeiros passos, primeiros laços. Como chegar?**

Quando iniciei o levantamento bibliográfico percebi que várias etnografias citavam ou até mesmo se dedicaram exclusivamente a compreender os usos destas plantas e substâncias, que fazem parte do cotidiano shipibo e se relacionam com diversas esferas da vida social. Enviei um e-mail a minha orientadora, consultando sua opinião em relação ao desenvolvimento e as possibilidades de realização do trabalho de campo em outro país. Afinal, era a pessoa mais próxima da Amazônia peruana que conhecia, já que há anos trabalha com os Yaminawa, no rio Mapuya. Felizmente, Laura não apenas concordou como foi uma grande incentivadora.

Entretanto, uma das questões mais complicadas ao produzir um projeto de pesquisa a ser realizado em outro país, sobretudo, em área indígena, está na dificuldade em conversar previamente com as pessoas, expor e submeter a proposta. Além disso, no Peru não existe um órgão equivalente à FUNAI que oriente as diretrizes do processo para obtenção da *anuência prévia junto à comunidade*<sup>9</sup>.

---

9A *Federación de Comunidades Nativas del Ucayali y Afluentes* (FECONAU), assim como a *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana* (AIDSESP), são órgãos importantes e representam os povos indígenas em várias instâncias. Entretanto, não existe uma definição clara das

Antes de submeter o projeto ao processo seletivo, recebi a sugestão de um amigo para que entrasse em contato com uma antropóloga peruana que havia conhecido em Belém, Carolina Rodrigues Alzza. Escrevi a Carolina apresentando minhas aspirações teóricas e etnográficas, que de maneira solícita, acolheu as ideias e disponibilizou ajuda. Sem dúvidas, este foi um passo muito importante para consolidação do trabalho etnográfico. Através dela, passei a acompanhar as atividades do *Grupo Interdisciplinario Amazonía - (GIA)*, e do *Grupo de Antropología Amazónica - (GAA)*, da *Pontificia Universidad Católica del Perú*.

Revivendo esta experiência, considero importante salientar a solidariedade dos demais pesquisadores. Seria impossível descrever as relações que estabeleci com alguns integrantes do GIA de maneira imparcial ou pouco afetiva. Quando cheguei à Lima, Carolina me encontrou no aeroporto e conduziu à casa de Erik Pozo, onde fiquei hospedada por alguns dias aguardando meu voo à Pucallpa. Durante este período, além de participar de uma reunião do grupo, na qual tive a oportunidade de apresentar meu projeto, aproveitei para comprar os materiais que faltavam e organizar aqueles que já tinha<sup>10</sup>. Ademais, pude conhecer a Comunidad Shipibo de Cantagallo, assentamento urbano em Lima, que abriga diversas famílias migrantes do Ucayali.

De acordo com Zavala e Bariola (2007), em meados de 2001, cerca de 300 pessoas ocuparam o espaço e se congregaram enquanto comunidade<sup>11</sup>. Neste período, criaram a associação de *Artisanos Shipibos Residentes em Lima (ASHIREL)* e a partir dela, se organizaram a fim de discutir e orientar ações relacionadas às problemáticas da vida urbana. Dentre muitos desafios, o mais importante: a luta pelo terreno ocupado, propriedade da prefeitura.

No contexto da metrópole, as mulheres acabam desempenhando papéis muito importantes, já que a venda de artesanato torna-se a principal fonte de renda da comunidade (ZAVALA & BARIOLA, 2007, p.621-622). Andando por Cantagallo, visualizei diversos cartazes que anunciavam atividades desenvolvidas em parcerias, relacionadas à produção artesanal<sup>12</sup>. Buscávamos pelas amigas de Carolina, mas não as

---

diretrizes para obtenção da anuência prévia junto à comunidade, conforme prevê a legislação brasileira nos artigos 6º e 7º da Convenção 169 da OIT.

<sup>10</sup> Tendo em vista que as mulheres Shipibo são grandes artesãs, considerei conveniente levar metros de tecido e fios coloridos. Por isso, fui à Gamarra, centro comercial e industrial têxtil de Lima, onde estes produtos podem ser encontrados com melhor preço.

<sup>11</sup> Atualmente o número é maior, mas não consegui acessar dados precisos em relação ao censo da comunidade.

<sup>12</sup> Entre vários projetos, conheci o trabalho de estilista Anabel de La Cruz, que desenvolve junto às artesãs a sua pesquisa sobre técnicas tradicionais e modernas associadas ao artesanato.

localizamos em suas casas, pois estavam participando de um destes eventos. Em nossa partida encontramos Luz, artesã e mobilizadora política, que nos convidou a conhecer um espaço coletivo recém-construído.

Na pequena sala, havia máquinas, fios, tecidos, e produtos já finalizados. Enquanto trabalhava, Luz nos contou sobre as estratégias de reorganização desenvolvidas após o incêndio ocorrido no final de 2016. Sobre o qual, até hoje não existem provas seguras capazes de afirmar o que realmente aconteceu. Cantagallo encontra-se em uma localidade valorizada e disputada da cidade o que eleva as suspeitas de que tenha sido uma ação criminosa. Infelizmente, muitas casas foram atingidas, assim como a sala da associação das mulheres artesãs, que perderam seus instrumentos e os materiais de produção. Aos poucos, se reerguiam.

Durante a nossa conversa, as mãos de Luz não pararam um só minuto, entre os fios e as costuras ou abrindo um *zapote* (fruta típica da Amazônia peruana), ela produzia. Isto se repetiu nos diferentes contextos em que estive com as *Shipibas*<sup>13</sup>, elas simplesmente não “sabem” ficar paradas. De igual maneira, dificilmente conversam sem boas risadas. Quando Luz me perguntou se eu tinha marido, Carolina jocosamente respondeu que não, mas que estava indo para a Amazônia atrás *piri-piri*, resolver a situação. Ainda com graça, Luz disse que pela selva eu encontraria *piri-piri* para “agarrar marido”, acho que foi a primeira vez que ouvi esta expressão.

### **Tão perto, tão longe. Vivendo com os gringos**

Dez dias depois cheguei à Pucallpa, capital do Departamento do Ucayali, província de Coronel Portillo<sup>14</sup>. Não tinha certeza de quando viajaria à Comunidade de Callería, tendo em vista que não existia sinal de telefone por lá e eu ainda não havia contatado o chefe, Roel Guimarães Silvano. Entretanto, sabia que em breve estaria pela cidade, já que parte da sua rotina se concentra em resolver questões fora da aldeia. Por isso, passei seis dias em uma hospedagem administrada por uma família Shipibo-Konibo, em Yarinacocha<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> De acordo com as regras gramaticas, etnonímos não sobrem flexões de gênero, tampouco, a letra s poderia ser acrescentada para a marcação do plural, considerando que no idioma shipibo o sufixo *bo* assume essa função. Contudo, optei por assumir o termo no feminino e plural, por ser a forma pela qual elas mesmas se referem, inclusive, textualmente (Cf. ROJAS & VALENZUELA, 2005).

<sup>14</sup> Considerada a maior cidade do Ucayali, com o segundo maior porto pluvial, depois de Iquitos. Atualmente a população é estimada em 310,750 habitantes.

<sup>15</sup> A maior parte da população de Yarinacocha é composta pelos Shipibo-Konibo, que circulam constantemente entre as aldeias e a cidade. Nota-se que a criação da rodovia que liga Pucallpa à Lima, assim como, a implantação do Instituto Linguístico de Verão (ILV) em meados dos anos cinquenta, foram

De Pucallpa ao paradeiro de Yarina tomei um *motocarro*<sup>16</sup>. Obviamente, o motorista tentou cobrar um valor maior daquele que havia sido sugerido por Adelina, dona da hospedagem. Afinal, era mais uma *gringa* chegando à cidade. Do paradeiro até San José, tive a sorte de ser conduzida por um motorista shipibo, que conhecia o caminho. Entre nuvens de poeira, ultrapassagens duvidosas e muito calor, nós chegamos à hospedagem.

A pousada é definida um centro “*Shipibo Ayahuasca Retreat*”, tendo nome em inglês, além das especificações no blog e nas redes sociais. Estes modelos de hospedagens indígenas são bastante comuns e têm aumentado consideravelmente nas cidades amazônicas. “Seja por seu exotismo, seja por sua irredutibilidade às explicações científicas” (PÉREZ GIL, 2006, p. 05), há muito tempo o xamanismo desperta interesses nas pessoas de diversos lugares do mundo:

Não são poucos os exemplos do desenvolvimento do turismo “esotérico” em lugares onde o xamanismo está presente, sendo os xamãs ou curandeiros, suas técnicas terapêuticas e as substâncias alucinógenas às quais, suas práticas estão associadas, os principais elementos de atração (Idem, 2006, p.05).

É interessante notar que a busca pela experiência centrada na figura do *curandero*<sup>17</sup> apresenta uma compreensão em relação ao xamanismo, que em certa medida, o reduz a ideia de “religião” ou a uma prática terapêutica. Por exemplo, na hospedagem existe um espaço reservado para cerimônias coletivas, com a participação de um/a *curandero/a* convidados pela proprietária, que disponibiliza, também, espaços para tratamentos individuais, caso o hóspede queira convidar um *curandero* de outra localidade. Além das cabanas/dormitórios, ela oferece um serviço de alimentação personalizada, que garante a singularidade de cada dieta.

---

significativos ao processo de urbanização da região. Em 1985 o ILV criou o Instituto Superior Pedagógico Bilingüe de Yarinacocha (ISPBV). A partir de 1985, esse instituto se transformou, por decisão do Estado peruano, em uma instituição educacional profissionalizante de nível superior, deixando de possuir relações com o ILV. Peter Gow (2006) apresenta questões relativas ao impacto da escolarização e da alfabetização na Amazônia peruana, problematizando a presença do ILV e suas políticas de escolarização.

<sup>16</sup> Motocarro é o meio de transporte terrestre mais utilizado nas cidades da Amazônia peruana. Consiste em um assento acoplado a uma moto, que garante locomoção de 03 ou mais pessoas (na prática, este número pode chegar a cinco ou mais).

<sup>17</sup> Seguindo a mesma lógica de Labate (2011, p.20), usarei o termo *curandero* e *curandeirismo* em espanhol, para evitar confusões com a palavra em português, que assume muitas vezes uma noção pejorativa da prática de cura, como uma “falsa medicina”.

Durante os dias em que estive hospedada, conheci dois estadunidenses e quatro europeus (cinco homens e uma mulher). Minha chegada despertou curiosidade, todos, em algum momento, vieram conversar comigo. As perguntas se repetiam: eles queriam saber o que estava fazendo ali, qual era minha nacionalidade, dieta e por quanto tempo permaneceria. Causei estranhamento aos demais por ser a única hóspede que não estava em busca da *medicina*.

Os hóspedes passavam a maior parte do dia em suas cabanas ou nos espaços comuns, conversando normalmente sobre suas experiências espirituais, dietas, tempo de prática, preparando ayahuasca ou banhos de ervas. Evitavam ir à cidade e nas conversas acentuavam a importância dos resguardos alimentares e sexuais. Aparentemente, uma conduta recorrente nos centros de cura amazônicos, como apresenta Ana Gretel Echazú:

Assim, se enfatiza a importância de uma conduta sexual vinculada à abstinência por parte do curandero, e também a abstinência sexual daqueles/as que participem em dietas ou purgas. Essa proibição não existe sozinha, mas junto com a regra de não ingerir determinadas comidas (tais como frituras ou carne de porco) assim como a restrição do uso de perfumes e inclusive o impedimento de falar em momentos determinados pelo isolamento ritual. Segundo os próprios curandeiros, isso faz parte do modelo de tratamento de afeições baseado na limpeza física, psíquica e espiritual que se apresenta, nos espaços visitados, como uma prerrogativa própria da medicina “tradicionalmente amazônica” (Idem, 2012).

A ênfase na duração e intensidade da dieta estava presente continuamente nos diálogos. Isto porque, quanto mais o processo de aprendizagem estiver próximo do modelo iniciático visto como tradicional, com longos períodos de dietas e severas restrições, mais credibilidade a pessoa terá (tanto estrangeiros, quanto locais) (LABATE, 2011, p. 64-65). Presenciei uma situação cuja confiabilidade estava sob suspeita, já que o rapaz fazia uso intermitente da ayahuasca e assumiu uma dieta de curto prazo, além de ser usuário de *Cannabis sativa*, atitudes consideradas incompatíveis a aspiração ambicionada.

É impossível traçar um único perfil em relação aos estrangeiros, por outro lado, pode-se afirmar que todos convergiam em um interesse comum: queriam se tornar *curanderos*. Este fator os diferencia dos demais “turistas ayahuasqueiros”, que compram pacotes de viagens em espaços sofisticados, interessados em conhecer as *paisagens e os costumes exóticos*, além das sessões de ayahuasca (LABATE, 2011). Estar dentro da hospedagem, convivendo com indígenas e assumindo posturas rígidas, busca emitir ao processo de aprendizagem, o “selo de origem indígena” de qualidade (LABATE, 2011, p.100; E.LIMA, 2014, p 101). Sendo comum encontrar sites ou

eventos nas redes-sociais que anunciam centros ayahuasqueiros ou *workshops* conduzidos por um “líder formado por um xamã shipibo” ou “iniciado no vegetalismo peruano” (LABATE, 2011, p.65).

Na hospedagem, conheci uma jovem da República Tcheca, que contou sobre seu processo de aprendizagem e as atividades que realizava em seu país. Interessada, acompanhei o seu retorno pelas redes-sociais. Vi que ela ministra vários *workshops* e cerimônias, trazendo a sua “experiência na floresta” ou “com os povos nativos” na descrição dos eventos. Além de valorizar e insistir na tradição, com uma forte relação entre aprendiz e maestro, investe na formação de um arcabouço próprio, unindo o “conhecimento indígena” adquirido durante os processos de iniciação a outras técnicas provenientes da psicologia e das terapias holísticas. Com um público assíduo e a agenda lotada, a moça tem muito trabalho em sua cidade, além de viajar oferecendo palestras em outras localidades.

Não irei aprofundar este assunto, já que não é o foco da pesquisa. Ademais, existem excelentes reflexões sobre as transformações do vegetalismo ayahuasqueiro peruano a partir da internacionalização (LABATE, 2011; ECHAZÚ, 2012). Retomo esses dados de campo, porque certamente conhecer os *gringos*, ainda que rapidamente, tornou-se importante para minha reflexão, tanto em relação à identidade *gringa*, quanto para conhecer o xamanismo contemporâneo shipibo a partir da interação com outros sujeitos e discursos.

Ao desenvolver o projeto de pesquisa, procurei pensar o uso de plantas e outras substâncias em Callería, tendo em vista que a comunidade não faz parte do circuito ayahuasqueiro. Nota-se que o número de pesquisas desenvolvidas nas comunidades do circuito é alto. Em contraponto aos poucos trabalhos etnográficos atuais sobre parentesco, gênero, sexualidade, entre outros aspectos, em comunidades do baixo Ucayali.

Compreender o xamanismo shipibo contemporâneo e a interação contínua com estrangeiros, certamente me levaria a outros caminhos. Marcos, o jovem filho de Adelina, contou que seu avô, especialista em plantas, *onanya*<sup>18</sup>, odiava profundamente os *curanderos* ayahuasqueiros, por considerar que eles estavam preocupados apenas com o dinheiro. Estes discursos sobre *curanderos* bons, maus e charlatões foram acionados por diferentes pessoas durante todo o período de campo. Quando estava na

---

<sup>18</sup> No xamanismo shipibo-konibo existem três classificações para os especialistas: *onanya*, *meraya* e *yobe*, estes títulos não são autorreferenciais, mas atribuídos pelos outros.

aldeia, tive que prometer ao senhor José, que nunca visitaria a comunidade de *San Francisco*, por se tratar de um lugar muito perigoso, “cheio de bruxos e feiticeiros, capazes de causar dano”.

A pequena estadia também possibilitou algumas reflexões em relação a minha posição de mulher, antropóloga e especificamente, brasileira. Claro, este foi apenas o começo. Por ser branca, com cabelos castanhos e olhos claros, as pessoas me atribuíam diversas nacionalidades. Até mesmo os *gringos*, se revelavam surpresos quando dizia ser brasileira. No entanto, era como se uma chave virasse, de *new age* e/ou antropóloga, me transformava em uma “mulher brasileira”.

Confesso meu incomodo ao ouvir relatos verbais de companheiras antropólogas sobre violências de gênero sofridas durante o trabalho de campo e isso não aparecer em uma só linha do texto. Acredito que este silêncio esteja atrelado ao modelo de antropologia que por muito tempo nos excluiu, tanto das análises, como da produção.

Falar sobre nossas experiências é também reivindicar uma epistemologia. Gênero é um elemento diferenciador que interfere no trabalho que desenvolvemos. Afirmando isto porque das maiores dificuldades que encontrei em campo, os embates com os homens foram os mais difíceis. Aventureira, solteira, *gringa*, adjetivos que me acompanharam durante toda a viagem e se assemelham aos relatados por outras pesquisadoras que trabalharam na mesma região (LABATE, 2011; ECHAZÚ, 2012; AKASHA, 2017; PEIXOTO, 2017).

Neste sentido, Labate se posiciona em relação ao fato de ser uma mulher estrangeira e pesquisadora:

Gostaria de apontar que apesar de eu ser antropóloga, sul-americana e fluente em espanhol, descobri durante minhas andanças pelo Peru que a tentativa de diferenciar-me de um turista qualquer – uma *gringa* – era uma espécie de luta em vão. Além disto, o fato de ser mulher marcava profundamente todas as relações, pois no Peru há forte divisão dos papéis tradicionais de gênero. Então, a opção que restava muitas vezes era me apropriar destas categorias da melhor maneira possível (LABATE, 2011, p.12).

Afirmar a diferença, não implica negar que existe uma relação de privilégio nesta leitura. Ser *gringa* é ser uma estrangeira, com posição econômica e social diferente das pessoas com quem você se relaciona. Além disso, compartilho as impressões de Luisa Peixoto (2017, p.29-30) de que, em alguns momentos, a nacionalidade brasileira é atrelada à ideia de conflito. Posição cunhada na memória do período da borracha, em que muitos padrões brasileiros, peruanos e de outras

nacionalidades, invadiam terras indígenas, violaram mulheres e submeteram trabalhadores a serviços forçados e ao sistema de avião (Ibid., p.30). Na minha experiência, ser *gringa* dentro da aldeia, era diferente de ser *gringa* fora. Da mesma forma que, ser brasileira em Callería, era diferente de ser brasileira na hospedagem. Na aldeia, o Brasil me aproximava ao invés de afastar, talvez, por sorte, estava logo ali, cinco horas de caminhada e estaríamos em meu país, como eles gostavam de brincar.

### **Quase lá. Aprendendo sobre o tempo**

Os dias foram se passando e o celular de Roel não apresentava retorno. Então, fui conhecer e buscar possíveis contatos em Callería na Cooperativa *Mároti-Shobo*, localizada na Plaza de Armas de Yarinacocha, região central. A cidade é toda “shipibinizada”, as praças principais, os postes, bancos, muros, troncos de árvores, tudo é decorado com os grafismos shipibo. Além disso, a maioria do comércio em seu interior, paredes, mesas e luminárias, são ornados com os padrões de *kene* (PEIXOTO, 2017, p.30). A cooperativa não era diferente, com um grafismo enorme na área externa e o nome em shipibo (*mároti*, comprar, vender; *shobo*, casa), o local me chamou a atenção pela quantidade de mulheres sentadas na entrada produzindo os seus artesanatos.

Neste espaço existem dezenove tendas separadas por tapume, em que cada artesã expõe as suas obras e vende os seus artesanatos. Conheci duas delas que haviam nascido em Callería e agora viviam na cidade. Perguntei por Roel e elas me tranquilizaram dizendo que estava sempre por Pucallpa e não seria difícil encontrá-lo.

Apesar de ter ficado mais tranquila com a notícia, decidi que no dia seguinte procuraria German, amigo de Carolina, que poderia me ajudar a contatar Roel. Entretanto, as únicas informações que tinha sobre seu endereço era que vivia próximo a um posto de gasolina, na região limítrofe entre Pucallpa e Yarina.

Na manhã seguinte, antes de procurar a casa de German, fui à Pucallpa e aproveitei para conhecer um dos maiores mercados do centro. Estes modelos de mercados peruanos são fascinantes. Em um mesmo espaço você pode encontrar os mais variados tipos de produtos: frutas, verduras, carnes, peixes, alimentos a granel, materiais para higiene, limpeza, utensílios para o lar, roupas. Esta diversidade produz uma mistura de cores e cheiros, que são difíceis de esquecer.

Passei um bom tempo observando tudo, mas o que estava realmente procurando eram as *pusangas*. Confesso que fiquei surpresa ao percorrer toda a parte interna do mercado e não as encontrar. Afinal, havia sustentado em meu projeto de mestrado que

possuíam lugar de destaque na farmacopeia indígena e não indígena (LECLERC, 2004; CARID NAVEIRA, 2007, p.243). Além disso, sabia que estes espaços eram frequentados não apenas pela população local, mas também pelos *gringos*, interessados em produtos usados em rituais e cerimônias.

Quando estava partindo, visualizei um corredor na lateral, com tendas que lembravam as barraquinhas de Santarém, no Pará. Entre propostas afrodisíacas e terapêuticas, dispunham uma diversidade de ervas, fumos, pomadas, velas, perfumes, incensos e outros defumadores, conservas com partes de animais, remédios caseiros, ayahuasca, enfim, muitos produtos.

A partir da abordagem de uma vendedora, resolvi me aproximar, “*Qué quieres Bonita? Dime. Mapacho?*”, mostrando uma sacola cheia de cigarros prontos. Entre muitas opções, visualizei um pote escuro cujo rótulo apresentava a foto de uma mulher shipibo, vestida com *chitonte e koton*<sup>19</sup>. Questionei qual a finalidade e como deveria ser utilizado. Ela explicou que era uma *pusanga*, abrindo a tampa e aproximando para que pudesse cheirar. O formato da embalagem e o cheiro lembravam *mentol*<sup>20</sup>. Perguntei novamente e ela respondeu que era uma *pusanga indígena*, que servia para curar diversos tipos de doenças<sup>21</sup>.

O rótulo não apresentava muitas informações, por isso, não consegui decifrar o local de fabricação. Ao me dizer que custava trinta soles, equivalente a trinta reais, tentei pechinchar, mas não consegui. Algo raro, já que negociar valores é quase uma prerrogativa do comércio peruano. Ela continuou oferecendo outras pomadas, perfumes e produtos. Notei que aqueles sem a certificação estampada com o “selo indígena de qualidade”, sobretudo, sem rótulo ou aparência industrializada, eram mais baratos.

Após conhecer esta parte do mercado, tomei um *motocarro* e fui procurar a casa de German. Por erro de comunicação, entendi que não possuía celular e por isso, não o avisei previamente. Felizmente, os anos de trabalho no IBGE me ensinaram a buscar residências a partir de referências abstratas e com ajuda de Carolina e dos vizinhos, consegui chegar. German é filho de Nelita e Pablo, casal iskonawa<sup>22</sup> que reside em

---

<sup>19</sup> Vestimenta característica das mulheres Shipibo. O *chitonti* é a saia de algodão com bordados coloridos. *Koton* é a camisa produzida em tecido colorido, com aplicação de babados no pescoço e nas mangas, implantadas pelos missionários na época colonial.

<sup>20</sup> Unguento de levomentol e cânfora, altamente disseminado pela Amazônia peruana.

<sup>21</sup> Esta foi a segunda vez que visualizei uma “*pusanga indígena*”. Na hospedagem, conheci um psiquiatra britânico que mostrou dois frascos de perfume, que havia comprado no mercado local, mas só teriam eficácia se curados por algum *curandero*. Estava levando para que sua irmã atraísse sucesso no trabalho.

<sup>22</sup> Iskonawa, Isconahua ou Iskobakebo, grupo da família linguística Pano.

Callería desde a época do deslocamento promovido pelos missionários da *South America Mission*<sup>23</sup> (SAM).

Fui muito bem recebida em sua casa, onde tive a oportunidade de conhecer sua esposa shipibo, Edith e o filho do casal. A casa estava cheia de parentes vindos da aldeia. E como se aproximava do dia das mães, Nelita, acompanhada de seu esposo Pablo e seu filho Jefferson, estavam na cidade para passar a data com os demais familiares.

Recebi a notícia que Roel teria vindo no mesmo bote que a família iskonawa e rapidamente, German se prontificou a contatá-lo. Por telefone explicou que uma estudante brasileira, amiga de Carolina, estava em sua casa e gostaria de conversar. Uma hora depois, Roel chegou acompanhado de um amigo da Comunidade de San Francisco. Cordialmente conversamos e expliquei minha proposta de pesquisa. Falei sobre minhas motivações e a maneira pela qual havia conhecido a Comunidade, expondo meus interesses em realizar o trabalho de campo em Callería.

### ***Eara Kai. Chegadas e Partidas***

Nosso bote sairia na manhã seguinte, quinta-feira. No mesmo dia, Roel ligou e disse que iríamos somente na sexta-feira, já que tinha compromissos na cidade, mas poderia me ajudar com as compras. Marcamos de nos encontrar e ele apareceu horas depois, em um tempo shipibo que poderia ser explicado com a expressão em espanhol “*ahorita vengo*”. Este segundo encontro teve um grau menor de formalidade. Roel me convidou para tomar uma cerveja em um local próximo à casa de seu irmão. Da mesma maneira que estava interessada em saber sobre sua vida, Roel queria saber um pouco sobre mim e principalmente, a respeito do Brasil. Conversamos sobre diversos assuntos e aproveitei para falar novamente sobre a pesquisa. Ele contou que havia feito uma ligação ao telefone público da Comunidade e que todos já estavam sabendo da minha chegada. Disse que poderia ficar hospedada na casa de sua irmã, senhora Augustina.

Cheguei ao porto e um bote coberto e colorido nos esperava. Mais tarde fiquei sabendo que Roel teria pedido para que seu sobrinho o trouxesse de Callería, considerando nossa viagem. Lá estavam sua irmã Isabel e seus três filhos: Emilda, Hilário e Andreos. Sharon, sua sobrinha, que segurava Pepe, um Loro esfomeado. Além

---

<sup>23</sup> Os desbromentos dessa ação são apresentados no primeiro capítulo.

de Melita (sobrinha de German) e suas duas filhas. Embarcados, seguimos rumo à Callería.

A Comunidad Nativa de Callería está localizada no distrito de Callería, província de Coronel Portillo, departamento do Ucayali. Assentada na margem esquerda do rio Callería, cujo acesso só é possível via fluvial. As viagens, dependendo da época do ano, variam entre quatro a oito horas, devido à profundidade do rio. No período da nossa viagem o rio estava cheio, então fomos pelo caminho mais curto e em quatro horas estávamos na aldeia.

Fiquei hospedada na casa de senhora Augustina que vive com seu esposo, Miraldo e as quatro filhas, Silvia, Sharon, Cesia e Lucy. Além do genro, Denis, marido de Silva e os netos, Katuska, Cielo e Sebastian. Lá vive também o chefe da comunidade, seu irmão mais novo, Roel.

Combinei com Roel que me apresentaria no dia seguinte, durante a reunião comunitária. Não sabia direito como funcionava, apesar de ler em Tournon (2002, p.167), que a *tsinquíti*<sup>24</sup> sempre impressionava os visitantes como um caso de democracia direta. Diferente das realizadas em contexto de assembleia, aquela era uma reunião rotineira de sábado. Os homens e as mulheres, sentados em bancos separados, carregavam seus terçados, já que após a discussão iriam realizar a limpeza coletiva da comunidade. Para alguém não acostumada com este tipo de situação, falar diante de todas aquelas pessoas munidas com os seus facões, era, no mínimo, engraçado. Obviamente, estou fazendo piada com a minha condição neófito, pois sempre me senti muito segura e protegida em Callería.

A reunião começou com a fala do Tenente e do Agente Comunitário. O clima era descontraído, já que um bom orador é aquele que faz todo mundo rir. Roel tratou diversos assuntos e por fim, me apresentou. Explicou o motivo pelo qual estava ali e que havia pedido autorização para realizar minha pesquisa de mestrado na aldeia.

Neste momento, pude me apresentar coletivamente e falar um pouco sobre a investigação, minhas pretensões e agradecer o acolhimento. Expliquei que, inicialmente, iria visitar todas as casas e fazer algumas perguntas, que me ajudariam a conhecer um pouco melhor a comunidade. De igual maneira, estaria aberta para falar sobre a proposta

---

<sup>24</sup> *Tsinquíti* assembleia ou reunião pode ser convocada pelas autoridades ou um grupo de pessoas. As reuniões ocorrem normalmente aos sábados e são discutidos assuntos comuns através de pautas estabelecidas antes ou no decorrer da atividade. Já a Assembleia Comunal é a máxima instância de decisão, deve ser convocada pelo chefe da comunidade e é de caráter extraordinário. Homens e mulheres com mais de quinze anos podem falar e votar, entretanto, só podem ser eleitos com mais de dezoito anos de idade (TOURNON, 2002, p.167; NALVARTE, 2015, p.62).

com cada um deles, durante as visitas ou em qualquer momento que se sentissem à vontade.

Após a reunião, partimos para a limpeza. As mulheres recolheram as folhas caídas no chão da praça, enquanto os homens ceifaram os matos crescidos nas áreas comuns. Tudo precisava estar limpo, pois à noite teríamos a apresentação dos alunos e no dia seguinte, a festa do dia das mães.

No período noturno, a praça foi decorada e um palco montado. O pano azul celeste estendido criava um fundo que contrastava com os balões vermelhos, tudo minuciosamente ajeitado pelos professores. Sentadas em suas cadeiras, as mães foram homenageadas com declamações de poesias, coreografias e encenações teatrais. Certamente, as falas esquecidas das crianças e as suas danças eletrizantes, causaram muitas gargalhadas. Porém, nada se compara ao momento em que alguns rapazes travestidos representaram personagens femininos, a plateia foi ao delírio. A Els Lagrou conta que esta aproximação entre arte, humor e jogo, através da mimese, é uma obsessão compartilhada por vários grupos Pano (LAGROU, 2006, p.58).

No dia seguinte o trabalho era todo dos homens, já que as mulheres eram as convidadas da festa. Para a ocasião, a maioria vestia *chitonte* e *koton*, roupa que somente as mulheres mais velhas costumam usar no dia a dia. As mães receberam homenagens das autoridades locais e algumas cestas, com alimentos e produtos de limpeza. Depois do almoço, trocaram de roupa e foram competir. Elas jogaram vôlei e futebol, com direito a juiz e treinador. Enquanto outras passaram a tarde toda embaladas pela cumbia selvática, dançando e tomando cerveja.

Esperei o final de semana passar para iniciar as minhas visitas. Foi ilusão acreditar que conseguiria fazê-las com agilidade. A comunidade possui 44 casas ocupadas e optei por não trabalhar com “*survey*”, apesar de ter desenvolvido um questionário que estabelecia certo padrão de perguntas. Devo dizer que não tinha grandes pretensões com esta ação, senão, acessar algumas informações quantitativas: saber os nomes das pessoas, idade, escolaridade, e esboçar pequenos mapas genealógicos das famílias. Considerei, também, que seria uma boa oportunidade para falar sobre a pesquisa, sobre minha família, enfim, me apresentar.

É bem verdade que este foi um dos poucos exercícios “formais” que realizei durante o campo. Neste sentido, explico que a maior parte do material apresentado não deriva de entrevistas pré-determinadas ou gravadas, mas, sim, do registro de conversas que ocorreram em diferentes contextos. Muitas delas, inclusive, enquanto a gente

*caminhava*. E assim como a Adriana Testa (2014, p.2) reflete em sua pesquisa sobre criação e circulação de saberes junto aos Mbya, imagino que não poderia ter sido diferente, pois se estava tentando compreender a circulação de plantas e saberes que as envolvem, em certa medida, o meu método etnográfico seria afetado por estes modos. Por isso assumi o *caminhar* como metodologia e fui *andar para aprender*. Circulei pelas casas, quintais e cozinhas, a pé, de canoa, e, tanto, que ganhei um apelido: “*chancá, Bianca, eres chancá*”, dado pela minha vizinha, que me acusava de *não saber* ficar em casa. Sempre achei graça na acusação, que me fazia lembrar um fragmento descrito pela Maria Ciocari (2009) sobre ela ser uma antropóloga *andariana*:

“Tu é uma andarina”, ele me disse, lançando mão do termo tomado do espanhol que ali se mistura à fala cotidiana. A palavra andarina reúne três significados: o de andarilho, pessoa anda muito sem se fixar; o de mensageiro, que leva cartas ou notícias; e o que diz respeito à andorinha, a ave que simboliza o “eterno retorno”, pois parte no inverno e retorna no verão. Traduz bem o movimento do etnógrafo: do esforço de peregrinação nos mundos a que nos lançamos, das trocas objetivas e subjetivas, e dos inúmeros deslocamentos entre o campo e a escrita (Idem, 2009, p.218).

No dicionário, o adjetivo *chancá* se traduz como sobressaliente, enquanto *chancánti* é a ação de fazer parar e *chancáti* é parar sobre as duas pernas. Lembro-me de um dia em que fui visitar dona Elita, a anciã com maior idade na aldeia e uma *masatera*<sup>25</sup> de mão cheia, e encontrei sua filha, a minha vizinha, sentada no chão da pequena casa, bordando com suas outras irmãs. De longe ela começou a rir e a fazer piada com a minha cara. Afinal, quem havia convidado aquela *chancá*? De fato, ela tinha razão, para conhecer as raízes, precisei observar os quintais, as pessoas, suas casas, e, de alguma forma, ser uma pessoa sem raiz.

---

<sup>25</sup> *Masato (atsa sheati)* é a bebida feita a partir da fermentação da mandioca, no Brasil, ela é conhecida como chicha, caiçuma, caium, entre outros. Os primeiros passos para preparação consistem em ir à roça colher a mandioca, normalmente realizado pelas mulheres. Na sequência, elas são descascadas e fervidas em panelas de alumínio, e depois de cozidas, são amassadas até virarem um purê. Então são mascadas e devolvidas à panela para que possam fermentar. Diferente das descrições em relação a outros grupos Pano, em que as mulheres mais jovens ficam responsáveis pela mastigação (considerando suas possíveis conotações eróticas) (CARID NAVEIRA, PERÉZ GIL, 2013, p. 270), entre os Shipibo são as mulheres mais velhas que produzem o *masato*.

**FIGURA 1:** Preparando a caiçuma

FONTE: Da autora, Callería, 2017.

### **Trabalho de campo: transformações**

Realizei o trabalho de campo do final de abril até metade de julho de 2017. Passei somente as primeiras semanas na casa de senhora Augustina, já que minha permanência na sala, entrada frontal, tornou-se inviável. O local abrigava um pequeno comércio, com circulação intensa de pessoas durante o dia. E apesar de não ser um fator impeditivo, eu não conseguia acomodar as minhas bagagens e equipamentos, que ficavam jogados no chão da sala. Além disso, à noite o espaço era usado pela família e pelos vizinhos para assistir filmes, quando eles dispunham de gasolina para abastecer o gerador. Com o passar do tempo, percebi que seria impossível manter a rotina que o trabalho etnográfico demanda, sem um período disponível para escrever e organizar meus cadernos de campo e as atividades do dia seguinte.

O enfermeiro, que também era *nawa*<sup>26</sup>, me ofereceu um quarto no posto de saúde para que eu pudesse me acomodar. Foi uma decisão bastante delicada, pois termia parecer ingrata ao acolhimento daquela família. Por isso, conversei com a Sra. Augustina e o chefe Roel, e expliquei que passaria as noites no posto, mas que gostaria de permanecer no convívio diário com a família.

O posto ficava do outro lado da aldeia, um pouco distante da casa de senhora Augustina. Por este motivo, passei a interagir mais com os moradores do outro lado e a acompanhar as rotinas de saúde e os casos de enfermidade, já que recebíamos visitas a qualquer horário<sup>27</sup>. Por outro lado, continuei lavando as roupas no trapiche próximo à casa de Sra. Augustina, realizando as minhas refeições e passando a maior parte do dia com a sua família. Até porque uma de suas filhas assumiu a responsabilidade de ensinar *tudo que eu não sabia*.

Confesso que não sei ao certo como isso foi negociado e ainda que eu tente entender e explicar estes movimentos, encontro dificuldades, sobretudo, porque foram essas trocas afetivas e o cuidado mútuo, que sustentaram o meu campo. Imagino que tenha sido uma atribuição da família. Sharon é mãe solteira e havia voltado recentemente a viver na comunidade. Eu, estrangeira, não tão jovem e solteira, deveria *aprender tudo com ela*. Em vários momentos a gente se aproximava e se distanciava. Demorei a entender que a resposta vinda em forma de questão, “¿Para qué quieres saber eso?”, não expressava necessariamente desconforto, mas uma maneira para propor diálogo.

Este jeito de se expressar através de perguntas retóricas, recorrente nas conversas com pessoas de diferentes idades, apresenta um modo de ser shipibo interrogativo e ao mesmo tempo, propositivo. A resposta devolvida pela pergunta promove a participação do *outro* na criação de hipóteses sobre uma determinada situação. Isso aconteceu quando a Sra. Dália narrou o episódio em que a sua filha foi viver em Lima, após ter sido aprovada em uma universidade através do programa

---

<sup>26</sup> O termo *nawa* designa várias modalidades de alteridade entre os grupos Pano. A palavra pode ser um sufixo (*nawa*) como ocorre com o etnônimo, Yaminawa. Um adjetivo, usado para denominar o *estrangeiro* e/ou *nawa* o estrangeiro superlativo, o branco (CALAVIA SÁEZ, 2002).

<sup>27</sup> Apesar de existir um horário determinado de trabalho de segunda a sábado, das 08 às 13 horas e 24 horas em caso de emergência, o enfermeiro atendia as pessoas em qualquer horário do dia e, além disso, fazia visitas domiciliares aos enfermos. Atitude que o diferenciava dos antigos funcionários, que não os atendiam fora do horário previsto. É importante dizer que a presença de um profissional qualificado e comprometido foi uma conquista da própria população, que denunciou o descaso e pediu a substituição.

Beca18<sup>28</sup>. Sem dúvidas, uma grande felicidade para a família, que irá prestigiar a formatura em agosto de 2018. Por outro lado, foi um difícil começo, já que a moça adoeceu profundamente nas primeiras semanas, deixando todos preocupados.

E ainda que tivesse uma explicação [antiga] para aquela situação, quando perguntei o que havia acontecido, ela me respondeu: “*No sé. ¿Por qué será?*”. Na sequência, entendi que a mãe ficou reticente com a distância, enquanto a filha ficou doente por pensar muito na mãe. Em shipibo, assim como em outras línguas Pano (Huni Kuin, Katukina, Yaminawa), os campos semânticos da saudade e da lembrança se relacionam ao pensar (*shinán*) (CARID, 2007, p.133). Não havendo uma dissociação entre os pensamentos e as emoções, que muitas vezes pode se expressar na atitude de *pensar muito, pensar continuado* (LAGROU, 2000, p. 152-153). Ato perigoso, capaz de instaurar enfermidades, assim como aconteceu com a filha da Sra. Dália, que não sentia vontade de comer ou realizar qualquer outra atividade. Felizmente, o uso de medicamentos feitos a partir de “*puro vegetal*”, e a motivação da mãe para que a jovem superasse a doença, foram capazes de curá-la.

FIGURA 2: Sharon segura Cielo.



FONTE: Da autora, Callería, 2017.

---

<sup>28</sup> Programa do governo peruano para concessão de bolsas integrais a estudantes com em situações de vulnerabilidade social e/ou econômica.

### **Língua, limites, encontros e desencontros.**

“No podemos olvidarnos de lo que somos. De nuestra lengua. ¡Hablamos shipibo!”<sup>29</sup>, o conteúdo dessa frase é o ponto de intersecção entre os discursos geracionais em relação ao idioma. As pessoas mais velhas reclamam das adaptações ou incorporações das palavras do espanhol regional às expressões em shipibo, por não as considerarem originais. Enquanto a juventude é acusada e, também, sofre as suas crises, em relação ao abandono da língua. Uma jovem me contou que a irritava profundamente ouvir os seus *paisanos*<sup>29</sup> falando “*puro castellano*” quando iam à cidade. Ela entendia a ação como uma tentativa de “*se parecer com os nawa*”, desejo o qual não compartilhava. Pelo contrário, disse que quando entrava em alguma loja, preferia falar em Shipibo com as suas primas, “*¿jaweki non biai?*” (o que vamos comprar?), para que as vendedoras não pudessem entender. Escutei críticas semelhantes direcionadas aos estudantes que, supostamente, por vergonha, ou por vontade de “se parecer com os brancos”, “esquecem” do idioma quando vão estudar na cidade.

Diferente do meio urbano, na vida cotidiana da aldeia<sup>30</sup> se usa, preferencialmente, o idioma shipibo<sup>31</sup>. O castelhano é usado nas conversas com as pessoas que não falam a língua. Embora quase todos os moradores sejam bilíngues, com exceção de sete homens *mestizos*<sup>32</sup>, que são casados com mulheres shipibo, além do enfermeiro e a sua família, que só falam em castelhano, e de algumas mulheres mais velhas, que só falam em shipibo<sup>33</sup>.

Não por acaso, recebi muitas provocações do chefe da comunidade, que me estimulava a aprender o idioma shipibo sob o argumento de que um *viajante* precisa saber falar a língua local ou não consegue se comunicar. De fato, não tenho como discordar de sua arguição e, assumindo mea culpa, acrescento que “não existe linguagem sem engano” (CALVINO, 1990, p. 48). Sem dúvidas, uma das maiores

---

<sup>29</sup> O termo *paisano* é usado no espanhol regional para se referir as pessoas que nasceram na mesma localidade, em português estaria próximo ao sentido de compatriota. Contudo, os Shipibo fazem uso do termo para se referir, especificamente, aos outros Shipibo, e não aos demais peruanos. Sendo assim, quando a palavra surgir ao longo da dissertação, ela deve ser lida a partir desse entendimento.

<sup>30</sup> Na aldeia as escolas são de educação bilíngue e todos os professores são shipibo. Na educação infantil e no ensino fundamental, o material didático é produzido em idioma nativo e as aulas são mistas. Já no ensino médio, os materiais e as aulas são em castelhano.

<sup>31</sup> Sem adensar este assunto, esclareço que o casal de anciões Iskonawa é também falante do idioma Iskonawa (Cf. RODRÍGUEZ ALZZA, 2017).

<sup>32</sup> *Mestizo* é o termo usado para se referir aos membros de comunidades ribeirinhas, hispanohablantes, da Amazônia peruana.

barreiras para compreensão de algumas questões, encontra-se no meu pouco conhecimento da língua, que não chega a 10%. E mesmo realizando o esforço em aprender um pouco do idioma antes, durante e depois do trabalho de campo, conheço poucas palavras, expressões e regras, e estou longe de ser uma falante.

Certamente, foi pela generosidade das pessoas com quem convivi que pude avançar na pesquisa, já que na maior parte do tempo elas se dispuseram a falar comigo em castelhano, ou quando não era possível, por exemplo, nas conversas com as mulheres mais velhas, ou durante as reuniões, contei com ajuda na tradução. E digo isso, sem perder de vista a reflexão proposta por Manuela Carneiro da Cunha de que, ao usar uma língua franca para mediar ideias compósitas, os indígenas “cuidadosamente traduzem, em benefício nosso, simplificando-as e oferecendo algo que nos seja familiar, noções complexas que exigiriam entre outras coisas um conhecimento mais aprofundado da língua” (CUNHA, 2014, p.10).

Em relação às traduções/transcrições, tive dificuldade em encontrar alguém pudesse trabalhar comigo. Primeiro conversei com Emilda, por imaginar que teria mais tempo disponível. Ela aceitou, mas na prática não deu muito certo. Combinávamos no tempo do “*ahorita vengo*”, que não se cumpria. Algo totalmente compreensível, considerando que dentro da rotina de mulher, poucas são as horas disponíveis para atividades extras. Sharon, que acompanhava nossa negociação desde o início, ofereceu sua ajuda. Agradecida, expliquei que pagaria pelo trabalho, já que era algo que demandaria tempo e disposição. Ofertei um valor e ela aceitou. Notavelmente, estava mais interessada em me ajudar do que no dinheiro em si.

O processo foi muito interessante, embora a gente não tenha conseguido avançar com as traduções. Sharon é uma mulher extremamente perfeccionista e ao escutar as histórias contadas por outras pessoas, ficava insatisfeita e não conseguia traduzir. Apegada aos detalhes, o modo “feio” das narrativas lhe causavam o desejo de alterar as falas ou definitivamente abandoná-las, queria gravar tudo de novo, de outro jeito. Além das conversas engraçadas sobre as narrativas feias, do seu descontentamento surgiram outras versões e interpretações, ou seja, a tradução virou segundo plano.

Eu já estava prestes a desistir das traduções quando, Inin, que é familiarizado com a pesquisa acadêmica, se dispôs a me ajudar. Para isso, passamos alguns finais de tarde traduzindo e conversando sobre os conteúdos das falas, com direito a notas explicativas e detalhamento dos termos. Logo, grande parte do material usado nesta

dissertação foi produzida com a ajuda dele, que não aceitou qualquer tipo de remuneração.

### **Caminhos da dissertação**

Este trabalho encontra-se dividido em quatro capítulos e finaliza com algumas considerações finais. No primeiro capítulo apresento “a história da comunidade” a partir da perspectiva etno-histórica. Refletindo sobre a presença missionária, o contato com os Iskonawa e a titulação enquanto Comunidade Nativa. Adentrando os aspectos da espacialidade, trago informações referentes à rotina e ao uso dos espaços comunitários. Além dos mapas e disposições espaciais, tendo como ponto de partida as relações de parentesco. Por fim, apresento o conceito de casas/jardins a respeito das residências que se mesclam entre modelos antigos e novos.

No capítulo dois aponto aspectos das relações de parentesco. A partir dos dados que fazem referência às uniões conjugais estabelecidas no passado, reflito sobre a importância do “*acostumar-se*”. Então, proponho uma análise teórica a respeito dos sistemas semi-complexos e suas conexões com as formas de conjugalidade vividas nos dias atuais. Além disso, reúno informações associadas às dinâmicas de co-residência e aparentamento. Através da noção de pessoa e corporalidade, elucido a importância das plantas nos processos que envolvem “*fazer gente*”.

No capítulo três, apresento as plantas e suas especificidades. Diferencio as categorias de *noi rao* em relação às pusangas e demonstro partes do processo de preparo e utilização. Considerando a relevância do conhecimento esotérico e sigiloso que permeia os seus modos de preparo, exploro as relações entre humanos e não humanos. Tomando como base a literatura dedicada à magia amorosa, estabeleço um paralelo entre as técnicas de sedução e suas conexões com as perpecções éticas e estéticas dos odores.

No último capítulo, reflito sobre casos concretos que envolvem a utilização dos *noi rao*. A partir de dados etnográficos a respeito de mulheres que abandonaram os seus maridos para viver com seus amantes, me coloco entre a aldeia e a cidade para pensar questões relacionadas ao sentir. Por fim, através dos mitos sobre a origem do ciúme e do amor, verso sobre a importância concedida ao controle dos afetos na sociabilidade do grupo.

## CAPÍTULO 1: COMUNIDADE NATIVA DE CALLERIA: ASPECTOS ETNO-HISTÓRICOS

### 1.1 O povo do rio: apresentando os Shipibo-Konibo

Considero que não poderia começar este capítulo sem seguir a dica do meu amigo e colaborador de pesquisa, Inin Rawa. No dia em que recebi a sugestão, havíamos passado a tarde toda em seu quintal, ele sentado em um banquinho de madeira e eu deitada na rede, conversando sobre vários assuntos distintos, como nossas trajetórias acadêmicas, a possível existência de Deus e sem dúvidas, minha parte preferida, a origem dos homens *Hierba Luisa*. Curioso que a vista, ou o pano de fundo, entre a árvore em que estava amarrada a rede e o pátio, na entrada de sua casa, era justamente de um pé de capim-santo ou *hierba Luisa*. E para que eu pudesse compreender quem eram estes homens, não haveria outro caminho, senão conhecendo a *história* dos Shipibo-Konibo, por ele narrada:

Para que possa entender a história dos Shipibo existe um conto, não sei se você já escutou. Quando começaram a habitar o rio Ucayali, havia uma pessoa que tinha tudo, todos os produtos: mandioca, banana, milho e os Shipibo não tinham nada. Esta pessoa era chamada de Inca, o Inca avaro. E somente ele tinha o fogo. Somente ele comia os peixes cozidos, os Shipibo tinham que colocar no sol para poder comer. Secá-los bem para poder comer. Sem banana, sem mandioca. Porém o Inca tacanho tinha tudo em sua roça. Ninguém podia roubar porque havia cobras ao redor de sua roça. [...] Tinha uma cria de loro e este lorinho tinha um bico comprido, como um tucano. E aí a mascote dos Shipibo ia pedir [comida] e o Inca tacanho dava milho tostado. Apenas para comer, não para semear. Queria mandioca? Ok, vamos a minha roça. Colhia e dava somente a raiz, o pau. Um dia deixou a roça e os meninos travessos, os Shipibo, atacaram sua plantação de frutas. Goiaba, caimito. Então alguns meninos Shipibo subiram [na árvore] para colher e comer, porque eles não tinham. Um grupinho de meninos, quatro menininhos, estava tomando caiçuma, chegou o Inca e disse: que fazem com as minhas coisas? Tomara que se convertam em animais, em macacos. Como é uma história, então quando o Inca dizia se convertiam. Ele tinha o poder. Então aí apareceram os macacos, macaco preto, o macaco branco apareceu. Ele parece um Shipibo, um menino branquelo. Os Shipibo proveem de um macaco pequeno, o macaco *ship*. Como se chama em castelhano? É um leãozinho, esses macaquinhos de cor marrom, com o bigodinho branco. Estes foram os menininhos que tomaram caiçuma e se converteram em macaco, em todos os tipos de macaco. Essa “manchinha” se converte em macaco e nasce o nome Shipibo, *ship* é singular e shipibo é plural (Inin Rawa, junho de 2017, tradução própria).

Na descrição de Inin, o Inca sovina não permitiu que os Shipibo tivessem acesso aos alimentos de subsistência, tampouco aos saberes da produção. Diferente do Chane Inca, que em parceria da sua esposa, ensinou muito aos Konibo, deixando a eles os saberes dos grafismos em tecido, pintura e cerâmica. Ou do Inca Negro, grande doador,

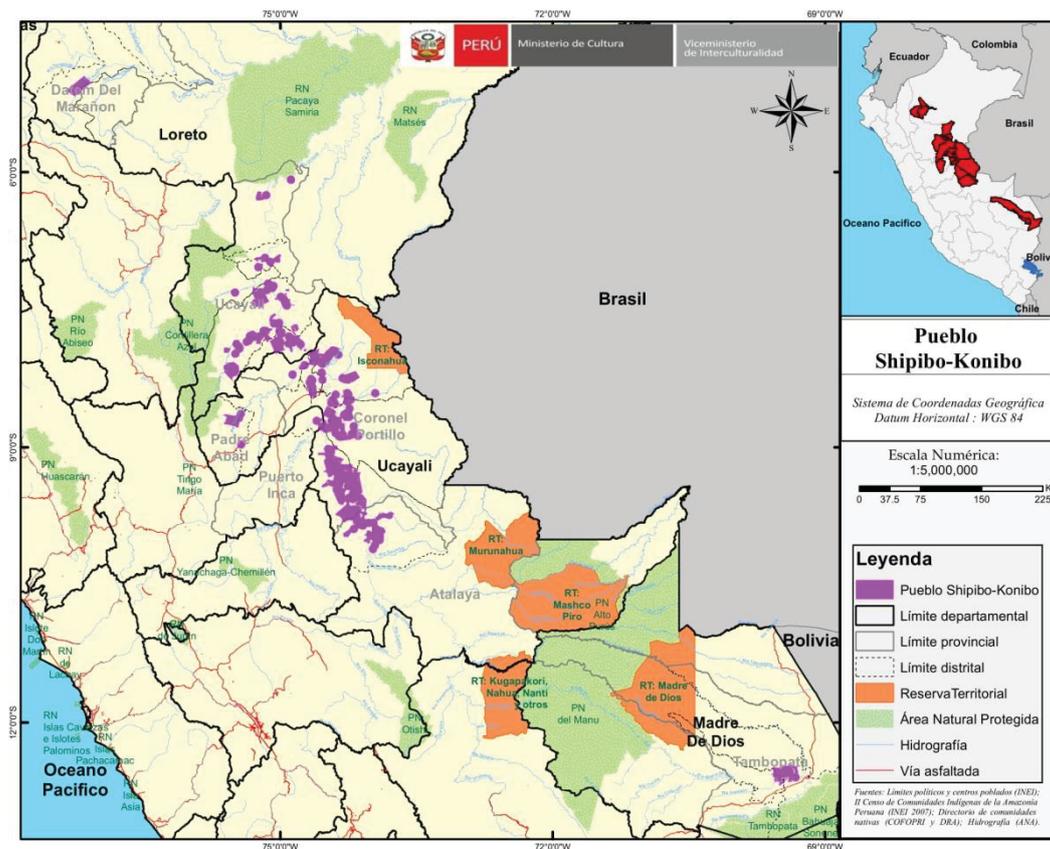
que os ensinou a serem bons caçadores, construtores de casas, a fazer caiçuma e a celebrar as festas com abundância de peixe e carne de tartaruga (CALAVIA SÁEZ, 2000, p.9-10). Além disso, forneceu uma substância imprescindível à vida dos Shipibo, as plantas curativas, *rao* (remédio). Os homens banhados com elas, pelo Inca, se tornaram invisíveis, os *hierba Luisa*, gupo de *indígenas encantados* que vivem pelas quebradas dos rios, como explica Calavia Sáez:

Esse provedor decide um belo dia ir embora, mas para consolar seus seguidores promete trazer para eles uma planta (rau, remédio); quando o Inca está ausente procurando esta planta, eles se embebedam e matam uma velha. Quando o Inca volta, ordena aos matadores que comam o cadáver — “o que se mata é para comer” (1979:50) — e os envia a morar nos rios Pachitea e Aguaytía, passando a ser chamados *joni piai* (“comem gente”); deles descendem os Cashibo. Outros são banhados pelo Inca com a planta, e enviados a morar em Cumancay e no rio Macanari; são chamados de *jishtimabo*, “os invisíveis”. Depois, ele mesmo vai rio acima, levando alguns filhos de seu povo, cujos familiares o seguem por isso; seguem seu rastro, mas não conseguem alcançá-lo, e desistem ao chegar a “um grande salto do rio”. Voltam assim a Santa Rosa, e deles descendem os atuais Shipibo (CALAVIA SÁEZ, 2000, p.9-10).

O Inca narrado por Inin se assemelha ao sovina Yoashico Inca, dos Setebo. Dono de todas as plantas cultivadas oferece aos homens os produtos da roça, que estão sempre acompanhados por um animal peçonhento: a banana tem vespas, o abacaxi tem cobras. Certo dia, cansados dessa situação, os meninos resolvem invadir a propriedade do ávaro e se deliciar com as frutas e beber o saboroso *masato*. O Inca mesquinho fica furioso e os transforma em um macaco pequeno e bigodudo (*Saguinus imperator*), no idioma, *ship*, acrescido do sufixo *bo* (usado como pluralizador), dando origem ao nome shipibo.

Os Shipibo-Konibo formam uma das sociedades indígenas mais populosas dos grandes rios amazônicos, sendo os falantes mais numerosos do grupo linguístico Pano e o terceiro maior grupo da Amazônia Peruana (VALENZUELA, 2001; TOURNON, 2002, p.19). As comunidades se estendem pelas margens do rio Ucayali e seus afluentes na floresta central do Peru, conhecida como *selva baja*. O Ucayali é um extenso rio que se origina na Cordilheira dos Andes e une o rio Amazonas ao norte do país. Estima-se que a população esteja próxima dos 45 mil habitantes (BRABEC DE MORI, 2018, p.19), organizados em mais de 120 Comunidades Nativas.

MAPA 1- DE LOCALIZAÇÃO DO GRUPO SHIPIBO-KONIBO.



FONTE: Base de datos de Pueblos Indígenas u Originarios<sup>34</sup>.

Os grupos pano ocupam territórios quase contínuos no leste peruano, oeste amazônico brasileiro e noroeste boliviano (TOURNON, 2002, p.19-23). Erickson, através de uma análise esquemática e orientada por critérios linguísticos, apresenta a existência de sete subconjuntos desta etno-família, que distingue entre: Pano meridionais, Shipibo-Konibo-Setebo<sup>35</sup>, Yaminawa, Amahuaca, Huni-Kuin, Cashibo, Panos medianos e Mayoruna. Para o pesquisador, apesar de existirem diferenças internas entre eles, podemos pensar em um “macro-conjunto pano”, já que os subconjuntos possuem considerável unidade linguística, territorial e cultural<sup>36</sup> (ERIKSON, 1992, p.240).

<sup>34</sup> Disponível em: <http://bdpi.cultura.gob.pe/node/26>. Acesso em: 01/2018.

<sup>35</sup> Classificados também como Pano centrais, divididos em dois grandes grupos locais: os Shipibo-Konibo-Setebo do Baixo Ucayali e Shipibo-konibo do Alto Ucayali (SANTOS-GRANERO & BARCLAY, 1998).

<sup>36</sup> Erikson salienta que estas categorias não podem ser lidas como “etnias”, já que são reagrupamentos muitas vezes promovidos e classificados por observadores estrangeiros (Idem, 1992. p.243).

MAPA 2 – MAPA LINGÜÍSTICO DA AMAZÔNIA PERUANA



FONTE: Desenvolvido e publicado pelo PROEL<sup>37</sup>.

O nome composto Shipibo-Konibo refere-se à fusão de populações que casaram entre si (Shipibo – Setebo – Konibo). Os Shipibo e os Setebo eram considerados semi-ribeirinhos, enquanto os Konibo mantinham um modelo de organização exclusivamente

<sup>37</sup> Disponível em: <http://www.proel.org/>. Acesso em: 01/2018.

ribeirinha<sup>38</sup>. Os processos de deslocamento geográfico e readaptação ecológica, em outros termos, “ribeirização” e “interfluviação” dos povos semi-ribeirinhos, são de origem pré-hispânica e correspondem ao período de lutas internas pelo domínio territorial das margens do rio Ucayali. Acirradas durante a época colonial e posteriormente, no fim do século XIX, com o *boom* da borracha (SANTOS-GRANERO & BARCLAY, 1998, p. XVI).

Quando os espanhóis chegaram à região em meados do século XVI, os Konibo haviam recém recuperado o controle do Médio e Alto Ucayali, por muitos séculos dominados pelos ancestrais dos atuais Cocama. Neste período tanto os Konibo quanto os Cocama viviam em grandes aldeias. A localidade era muito visada desde a época pré-colonial devido ao solo fértil e por se tratar de uma eficiente rota para troca de mercadorias, já que unia os principais rios da região (SANTOS-GRANERO & BARCLAY, 1998, p. XIX).

Na segunda metade do século XVII houve uma disputa eclesiástica entre jesuítas e franciscanos pelo controle do Ucayali e, sobretudo, dos Konibo, que aproveitaram a rivalidade entre as ordens e suas influências em relação aos missionários, para adquirir ferramentas e bens oriundos dos brancos. O monopólio dos produtos garantiu que eles intensificassem suas relações de poder nas redes de intercambio regionais, assim como, o domínio de outros povos que viviam no interior da floresta, entre eles, os Shipibo. Em 1695 os Konibo e os Piro se uniram para expulsar os missionários jesuítas da região, os quais promoveram uma expedição três anos depois, com apoio de pelo menos trezentos shipibo, interessada em castigar os grupos indígenas que haviam se rebelado. Apesar do fracasso, a ação intensificou ainda mais a inimizade entre os Shipibo e os Konibo (SANTOS-GRANERO & BARCLAY, 1998, p. XX).

Na metade do século XVII os Setebo viviam nas margens do Ucayali, porém cem anos depois, quando a missão franciscana ingressou na região, tanto os Setebo quanto os Shipibo se encontravam na área inter-fluvial, conhecida como Pampa e Sacramento. Quando a primeira missão foi implantada entre os Setebo, estes tentaram impedir que os missionários se estabelecessem entre os Shipibo, para garantir o acesso exclusivo às ferramentas dos brancos. O mesmo aconteceu entre os Shipibo em relação aos Konibo, quando os missionários conseguiram se estabelecer entre eles (Idem, 1998).

---

<sup>38</sup> Myers (1974, p. 137 apud SANTOS-GRANERO & BARCLAY, 1998, p. XVI) sugeriu que os povos Pano poderiam ser classificados em três tipos: ribeirinhos, semi-ribeirinhos e inter-fluviais.

Em 1791 os franciscanos implantaram a missão Sarayacu nas margens do rio Ucayali, submetendo parte da população Setebo à catequização. Os Konibo, já enfraquecidos e interessados nos possíveis “benefícios” desta relação, acabaram também se vinculando à missão Sarayacu. Os grupos se aliaram e isso fez com que os Setebo vivessem uma “recuperação demográfica”. Enquanto se expandiam ao norte do Ucayali, os Shipibo permaneceram entre os rios Písqui e Aguaytía e só se deslocaram após um suposto “acordo de paz” promovido pelos missionários (SANTOS-GRANERO & BARCLAY, 1998).

Os movimentos migratórios destes grupos foram contínuos e em algumas situações, fragmentados, com idas e vindas. O processo de “ribeirização” se consolidou durante o período da exploração da borracha, em que os Shipibo, Setebo e Konibo se aliaram para manter o controle da região. Sobretudo, esta época promoveu mudanças significativas nas organizações destas populações, que muitas vezes se viram obrigadas a resistir através de nebulosas relações com os patrões do caucho<sup>39</sup>. Além disso, devido aos deslocamentos e os intercâmbios matrimoniais se reorganizaram e deram origem ao que conhecemos hoje como os Shipibo-Konibo (SANTOS-GRANERO & BARCLAY, 1998).

## 1.2 Quem pode contar uma história?

Como é que, na produção de suas vidas, os seres humanos criam a história?  
(INGOLD, 2013, p. 26)

Os episódios que narram a chegada dos primeiros moradores à ribeira do rio Callería descrevem a movimentação de famílias que por diferentes motivos resolveram se instalar na localidade. O caminho do rio é identificado e descrito pelas pessoas a partir da história experienciada e contada pelos seus parentes. Por isso, ao tentar remontar *a história* da comunidade, percebi que as famílias possuem suas próprias *histórias* e que faria mais sentido reuni-las do que confrontá-las. Além disso, considerei que não haveria melhor forma de apresentá-las, senão através das maneiras pelas quais foram contadas.

A primeira vez que ouvi *uma história* sobre a aldeia, estava na cozinha de senhora Isabel e, sem que eu fizesse qualquer pergunta inicial, ela começou a falar sobre

---

<sup>39</sup> Santos-Granero & Barclay (1998) descrevem que para não se submeter, estes grupos estabelecem acordos com os patrões da borracha, ficando responsáveis pelas *correrias* entre outros povos Pano e Arawak localizados entre o Ucayali e o Urubamba. Entretanto, nem todos conseguiram fugir deste sistema e muitas famílias shipibo, konibo e shetebo foram recrutadas e submetidas ao trabalho forçado.

a chegada dos primeiros moradores, sem citar nomes, se referia a eles como os seus ancestrais. Como quem tece uma tela e liga um ponto ao outro, me contou sobre a confusão que teria originado o nome da comunidade e lembrou a época dos missionários que, inevitavelmente, a fez pensar na morte da filha, período em que se converteu ao cristianismo. Em sua narrativa, assim como nos mitos, o passado participava do presente, e os pronomes transitavam entre a sua experiência e dos seus antepassados. Disse ainda que não lhe incomodava ser chamada de *Chama*<sup>40</sup>, já que o termo demonstrava o quanto os Shipibo eram corajosos e não fugiam da luta quando provocados por seus inimigos. Principalmente enfrentando os Cashibo, “comedores de gente”, que capturavam as mulheres shipibo e “cortavam as solas dos seus pés, para que não pudessem voltar para casa”.

Assim fazia Sra. Isabel, como boa tecelã, costurava uma *história* na outra, percorrendo tempos distintos e acessando diferentes perspectivas. E sabendo que me gradava ouvir as suas *historietas*, distinção que ela mesma fazia, sempre que podia me contava uma nova. Até onde pude entender, a diferença entre *história* e *historieta* é que a primeira não pode ser contada por qualquer pessoa. Foi a partir dessas conversas que a imagem de um contador de *histórias* começou a se modelar para mim. Achava curioso quando perguntava alguma informação às mulheres e elas respondiam que eu deveria aguardar a vinda de um senhor que estava na cidade, mas que em breve voltaria e poderia me ajudar.

Até o dia em que chegou Ray Koshi. O homem de fala tranquila e eloquente, que sem muito orgulho, carregava no braço as marcas do trabalho na madeira, através de uma tatuagem<sup>41</sup> com as siglas do seu nome, envoltas por um coração. Conta que, contrariado, casou-se aos dezesseis anos com a sua esposa, Sra. Loida, com quatorze anos na época. Os seus objetivos eram cumprir as obrigações militares com o Peru, servindo o exército durante dois anos e depois conquistar um diploma na medicina. Os quais não conseguiu seguir, já que perdeu o pai muito cedo e tão logo a mãe insistiu para que ele se casasse.

---

<sup>40</sup> O termo "*Chama*, is considered by the Shipibo to be a highly derogatory term that is used by the Peruvian mestizo population to portray the Shipibo as a subhuman underclass. The term is found in some early anthropological literature" (HERN, 2004).

<sup>41</sup> Diversos homens que vivem na aldeia, com idade entre 45 a 60 anos, carregam em seus corpos as iniciais dos seus nomes tatuados na pele. Ray Koshi explicou que este é um costume comum das áreas de exploração da madeira. A tatuagem funciona como uma espécie de carimbo de certificação ambulante. Para evitar possíveis roubos, as pessoas marcam as siglas dos seus nomes, tanto na madeira extraída quanto na pele.

Como acontecia antigamente, recebeu durante vários dias *conselhos* das mulheres de sua família, para que se casasse com ela, a mais jovem, entre as suas pretendentes. Depois de casado, assumiu as obrigações de um homem adulto “*que se compromete com a família da mulher*” e abandonou, definitivamente, os planos de estudo. Mas, apesar de não ter frequentado a escola, escreve em shipibo e espanhol melhor do que a maioria das pessoas na aldeia. Sendo ainda, um dos *comuneros*<sup>42</sup> mais envolvidos e influentes no projeto de manejo florestal comunitário, que o permitiu viajar para outros países como Brasil, Equador e Bolívia.

Mas, como quem conta uma história define a maneira pela qual e aquilo que irá contar, Ray Koshi elegeu o que considerava importante que eu soubesse. Na nossa primeira entrevista falou sobre a sua trajetória de vida, seguida pela *história* da comunidade que, em um determinado momento, se tornaram a mesma narrativa.

E devo dizer que o narrador não é uma referência indicada apenas aos *nawa*, apesar de assumir, também, esse lugar de diálogo. Sharon, ao se preparar para um exame que exigia o conhecimento sobre a *história* da comunidade, recebeu de sua mãe uma caneta, um caderno e o conselho: *escute* aquilo que Ray Koshi tem para *falar*. É interessante notar que, assim como em diversas sociocosmologias ameríndias, na pedagogia shipibo, escutar configura-se em uma experiência de aprendizagem fundamental, sobretudo, porque ouvir “é tomar conhecimento daquilo que é importante que se saiba” (SOARES N, 2009, p. 84).

E é a partir dessa política de escuta que irei apresentar algumas informações sobre a comunidade de Callería.

### 1.2.1 Comunidade Nativa de Callería

A Comunidad Nativa de Callería está localizada no distrito de Callería, província de Coronel Portillo, departamento do Ucayali, assentada na margem esquerda do rio Callería<sup>43</sup>. Conta-se que os primeiros habitantes se instalaram por lá no início do século XX e assim como em outras comunidades ribeirinhas, compostas a partir de agrupamentos de duas ou mais famílias, Callería foi formada com a chegada das

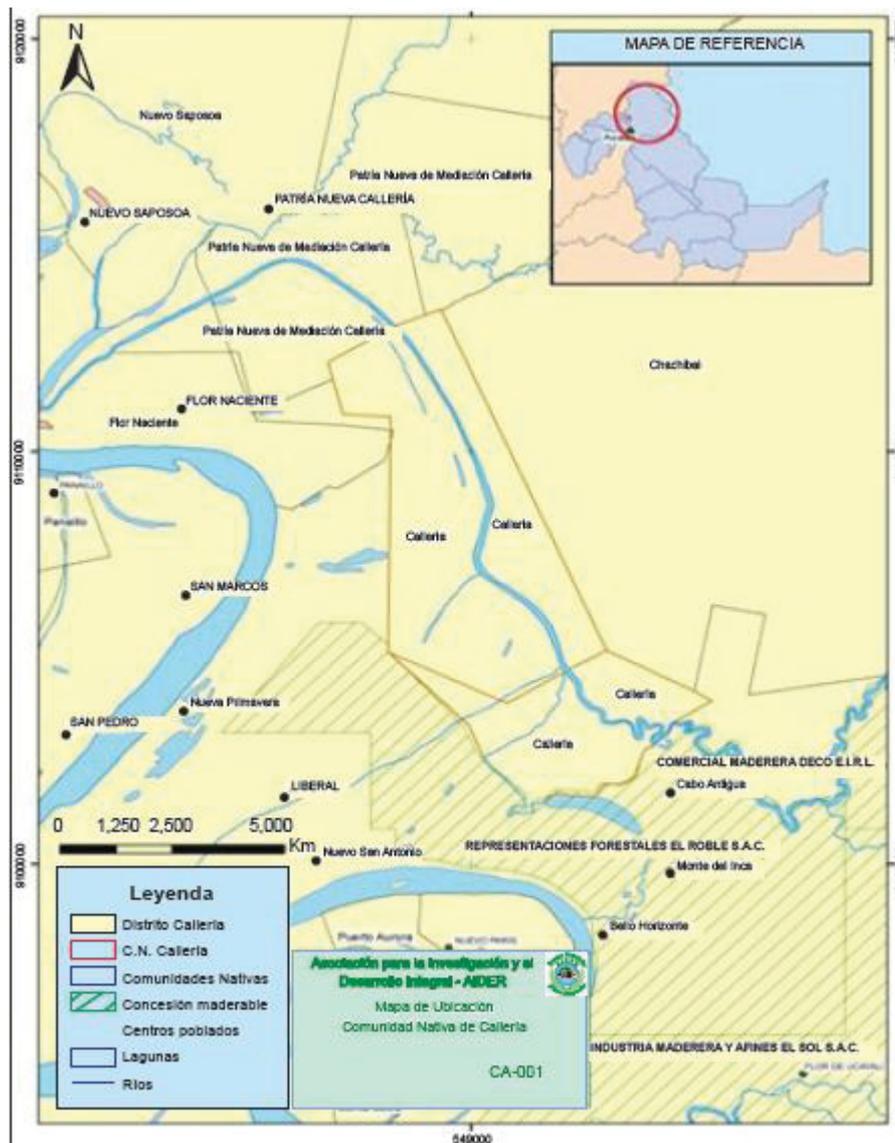
---

<sup>42</sup> *Comunero* é o termo local usado para se referir aos moradores que vivem na Comunidade Nativa.

<sup>43</sup> Ao norte faz divisa com Comunidade Nativa de Pátria Nova, ao Sul com uma lagoa que a separa de uma propriedade estatal, ao leste com outro terreno governamental. Na direção oeste está a Comunidade Nativa de Flor Nascente, o *caserío* Liberdade e o canal *Chahusya* (NALVARTE, 2015).

famílias de Antônio Maynas e Jacinto Barbaran, acompanhadas por um *mestizo* conhecido como senhor *Shiringote* (seringueiro), nome homólogo à principal lagoa da comunidade. De acordo com relatos dos moradores entrevistados por Ramírez Zumaeta (2006), a motivação da vinda teria sido a exploração do *caucho*, atividade pela qual se ocuparam por anos.

MAPA 3 - LOCALIZAÇÃO DA COMUNIDADE NATIVA DE CALLERÍA



FONTE: Produzido por AIDER (2003) e publicado em Navarte (2015, p.32).

Outra versão sobre a chegada dos primeiros moradores à ribeira do rio Callería é apresentada no Plano de Qualidade de Vida da Comunidade (COMUNIDAD NATIVA DE CALLERÍA, 2012). Segundo essas informações, um homem chamado Adolfo Chapalbay teria liderado uma expedição composta por duas famílias vindas de Paoyhan,

baixo Ucayali, impulsionadas pela notícia de que havia uma abundância de peixes na região. Por lá, se fixaram na entrada do canal de *Chashuya*<sup>44</sup>, local que precisou ser abandonado, posteriormente, devido às modificações ocorridas no barranco em que estavam assentadas. Determinadas a permanecer pelo rio, migraram para o terreno que acomoda atualmente a CN de Callería.

Em 1938 Adolfo Chapalbay foi *eleito* o primeiro chefe da aldeia. Período em que não eram reconhecidos como Comunidade Nativa, e, sim, como um agrupamento de famílias. O modelo de chefia e as “eleições”, também eram concebidos de outra maneira. Como explica o professor e pesquisador shipibo, Ángel Soria:

En esa época, no había comunidades, vivían en familia. Había un hombre que ocupaba el cargo de curaca, él tenía muchas cualidades, era elegido por sus habilidades. Cuando moría, lo reemplazaba su hijo, pero no cualquiera de ellos, sino el que tenía estas habilidades. Así vivían antes de que salga la ley de comunidades, en el gobierno de Velasco. Cuando aparece la ley de comunidades nativas, el curaca se pone al otro lado, pero no pierde, se mantiene, porque este hombre tiene experiencia, es consultado por los jefes, Cuando llega la ley, es elegido el jefe en la asamblea, es una estructura del sistema nacional de movilización social. En las familias todavía se mantiene el interior (Trecho da entrevista com Ángel Soria, publicado em TURBINO & ZARIQUIEY, 2007, p.144)

Apesar de Adolfo Chapalbay ter sido uma pessoa importante, não conseguiu estabelecer qualquer mapa genealógico em relação à sua família. Os moradores não sabem dizer quem seriam os seus parentes, tampouco existem pessoas com este sobrenome na aldeia, diferente dos Barbarán e dos Maynas. Embora, se a gente considerar que todos os sobrenomes Shipibo são heranças dos patrões, existe a possibilidade deste ter sido alterado. Inin acredita que isso tenha acontecido não por vontade das famílias, mas por interesses dos próprios patrões, que os tratavam como *criados*, nomeando e os renomeando.

Na primeira entrevista dada por Ray Koshi o nome de Adolfo Chapalbay não foi citado e no que diz respeito à chefia, ele fez o seguinte relato:

Eu fui o primeiro chefe da Comunidade, quando o governo militar Juan Velasco Alvarado ditou uma lei a favor das populações indígenas do Peru e haviam muitas organizações competentes nesta época e isto nos ajudou muito. A Lei das Comunidades Nativas 22.175, que foi ditada pelo governo militar nos ajudou muito porque falava das prioridades e de suas titulações e assim fomos reconhecidos e registrados (Ray Koshi, 2017, tradução própria).

---

<sup>44</sup> Os Shipibo descrevem que nesta localidade, adentrando a floresta, vivem os *encantados* ou homens *Hierba Luisa*.

O ex-chefe da Comunidade lembra a época do governo militar de General Velasco Alvarado<sup>45</sup> e do SINAMOS (*Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social*) como um período significativo aos direitos dos povos indígenas do Peru, sobretudo, porque foi criada a lei que garantia a titulação das comunidades nativas<sup>46</sup>. Por outro lado, confessou que não lhe agradava o termo “Comunidade Nativa”, preferindo a opção “Comunidade Indígena”, e quanto perguntei o motivo do seu descontentamento, me respondeu: *¡Porque soy indígena, pues!*

A diferença entre os temas pode até parecer pequena, contudo, a crítica proposta por Ray Koshi exemplifica bem a relação que ele estabelece com o governo. Apesar dos discursos conciliadores e institucionais que assume algumas vezes, em muitas outras, o líder se posiciona *contra o Estado*, principalmente quando este nega os seus direitos enquanto indígena.

Orgulho semelhante sente por sua comunidade, “*Callería tem em si muita trajetória*”, afirmou Ray Koshi no começo da nossa entrevista. Segundo o ancião, a comunidade leva este nome devido a uma adaptação feita pelos mestiços, “nos primeiros tempos meus ancestrais colocaram o nome de *payaría*, que em shipibo se pronuncia assim. Neste tempo, andávamos muito próximos aos mestiços, que não conseguiam pronunciar a palavra e colocaram o nome de *Callería*”. Esta história remonta a geografia dos lugares percorridos pelos seus antepassados, que se referiam ao rio próximo à aldeia como *payariya* (*payari* = Aruanã + *sulfi*. *ya* = com), conhecido pela abundância em peixes dessa espécie, Aruanã (*Osteoglossum bicirrhosum*), grande e suculento, similar ao *paiche* (*Arapaima gigas* - *huame* - pirarucu).

Do agrupamento de famílias que se deslocaram em busca peixes ou trabalho, *Callería* antes de ser reconhecida como Comunidade Nativa foi submetida ao sistema de *Colonia*, empreendimento missionário evangélico que estabeleceu suas bases nos principais rios amazônicos (RODRÍGUEZ ALZZA, 2017). As *Colonias* foram criadas com intuito de reunir e fixar as populações indígenas em uma mesma localidade, a fim de evangelizá-las. Interessados em ocupá-las, os missionários percorriam o Ucayali e seus afluentes em busca de novos moradores<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Entre os anos de 1969 até 1975.

<sup>46</sup> O Governo militar de General Velasco Alvarado emitiu em 1974 o decreto legislativo N° 22.175 - *Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva*.

<sup>47</sup> Mesmo que a comunidade tenha abandonado o título há muito tempo, ainda é lembrada no porto de Yarinacocha ou pelos profissionais de saúde como *Colonia Callería*.

A organização missionária *South America Mission* (SAM) se estabeleceu nesta região e desenvolveu seu trabalho em *Calleria* por muitos anos. Uma das estratégias mais eficazes desta organização consistia em cristianizar indígenas que poderiam ajudar a contatar outros grupos, sobretudo, aqueles considerados isolados. E, diferente dos padrões do *caucho*, que não se mostravam dispostos a aprender o idioma, os missionários eram dedicados aos estudos das línguas indígenas, sendo grandes produtores de materiais didáticos e especialistas em traduções<sup>48</sup> (GOW, 2006). Além disso, contavam com uma infraestrutura autônoma impressionante. Suas bases ostentavam aparatos “quase militares”, dispondo tecnologias modernas como radiocomunicadores, aviões e hidroaviões, que os permitiam chegar a lugares distantes (TOURNON, 2002, p.124).

### 1.3 A missão e *os contatos* com os Iskonawa

Após a formalização da *Colonia*, em meados da década de cinquenta, os missionários da SAM passaram a viver em *Calleria*. Como se pode imaginar, eles investiram profundamente no projeto de evangelização e foram exitosos na conversão e formação dos missionários shipibo. E podendo contar com a ajuda dos novos fiéis, conhecedores da floresta, em 1959, os americanos Clifton Russel e James Davison resolveram contatar um grupo de indígenas que vivam em isolamento voluntário nas proximidades da aldeia. De acordo com Carolina Rodríguez Alza (2017), que busca reconstruir os fragmentos *das memórias deste contato*, foram os Shipibo que anunciaram a presença dos Iskonawa na região.

Fazendo uso de suas tecnologias, os missionários passaram a investigar a presença populacional através de viagens aéreas, pelas quais notaram a existência de roçados entre as cabeceiras dos rios *Utaquinía* e *Abujao*. Na companhia de dois missionários shipibo, Sinfiriano Campos e Bonifacio Rodríguez, decidiram seguir a busca por via terrestre. Os velinhos Iskonawa narram o encontro entre eles, através da lembrança de que o missionário shipibo, Sinfiriano Campos, ao se aproximar, disse que

---

<sup>48</sup> A segunda metade do século XX é marcada pela forte influência missionária protestante dos Estados Unidos. Nota-se que a missão evangélica *Summer Institute of Linguistics*, criada na década de trinta, se expandiu através de alianças com intelectuais locais, como no Brasil com Darci Ribeiro e no Peru, com Vargas Llosa. A diferença entre o SIL (especialista na tradução do Novo Testamento para línguas ágrafas) e outras missões, era que a evangelização se dava durante o processo de tradução. De acordo com Maria Cândido Barros, este modelo foi bastante eficaz em pequenas comunidades, uma vez que o contato e o diálogo permanente, *face-to-face*, fazia sentido no contexto e facilitava o processo de evangelização (BARROS, 2004, p. 45-46).

juntos iam comer *maquisapa*, macaco-aranha, carne muito apreciada por ambos os grupos (RODRÍGUEZ ALZZA, 2017, p. 114).

Após este primeiro contato, os missionários recomendaram aos Iskonawa que permanecessem no mesmo lugar, pois iriam voltar. Entretanto, os Iskonawa estavam interessados em sair e, por isso, resolveram caminhar em busca dos *nawa*. Assim chegaram à *Base Militar Colonización N°7*, localizada próxima à fronteira entre o Brasil e o Peru. Os velhos lembram que foram recebidos com disparos de arma de fogo, cessados apenas quando um soldado shipibo reconheceu que aqueles eram os índios contatados pelos *gringos*, e alertou aos outros soldados para que não atirassem, pois os missionários iriam os culpar (Idem, 2017, p. 117).

Os Iskonawa contam que um deles, *Nawa Poko*, voltou muitas vezes ao acampamento militar em busca dos missionários, mas como não os encontrou, um dia resolveu levar toda a família para *viver com os soldados*. Instalados na Base, construíram pequenas malocas, uma perto da outra. Os soldados shipibo lhes davam comida, além de anzóis e linhas, para que aprendessem a pescar dessa forma. Ademais, os militares forneceram também roupas, objetos que os Iskonawa não estavam acostumados a usar.

Apesar da orientação do Comandante para que os soldados não tocassem nas mulheres, esta regra não foi cumprida. Rodríguez Alzza (2017) relata o episódio em que *Pibia Awin* é perseguida por um soldado ao entrar na mata. Felizmente, a mulher consegue se defender golpeando a cabeça do covarde que, por fim, volta se lamentando. Entretanto, outra situação de violência sexual fez com que os Iskonawa se retirassem do local e voltassem para a floresta. Após o ocorrido, o comandante entrou em contato com os missionários:

Los soldados llamaron a los iskonawa cuando vieron que venían los misioneros. Los misioneros habían vuelto porque tuvieron noticias de que los soldados estaban abusando de las mujeres iskonawa, según comentan algunos shipibos de la CN Callería. Sin embargo, el señor Del Águila recuerda que habría sido el comandante de la Base Militar quien hizo llamar a los misioneros. “El gringo había ido a civilizarnos”, me dicen los ancianos iskonawa. Eran los mismos gringos. Esta vez había vuelto Bonifacio Rodríguez junto con el shipibo Francisco Sánchez, y ya no Sinfiorano Campos. Clifton venía cargando un gran maletín sobre sus hombros. “¿Por qué han venido acá? ¿Por qué no me han esperado a mí o a Sinfiorano? ¿Quién los trajo acá? ¿Por qué se han apurado en salir?”. Así les preguntaba el shipibo que acompañaba a los misioneros. Nawa Nika recuerda lo molesto que estaba Clifton cuando los encontró en la Base Militar con los soldados. Los iskonawa explicaron que habían venido solos siguiendo el camino por donde se fueron los misioneros. Nadie los trajo. Pero los misioneros estaban molestos. *Natobo riki hakonma honibo retemis retemis honibo retenohon ato mana manai ewekana riki neno*. “Estos no son buenos, esta gente es asesina,

matan gente y se esconden, viven aquí”, recuerda Nawa Nika que les dijeron los shipibos. *Maton awinbora mato sontarobon bichinai*. “Los soldados les van a quitar sus mujeres”, recuerda que les decía el shipibo. Les explicaba que no debían de mezclarse con ellos. Pronto se llevarían a sus mujeres. Era mejor que se fueran a vivir a otro lado (Idem, 2017, p. 120).

Os missionários disseram para os Iskonawa que eles deveriam viver do outro lado, longe dos soldados e assim fizeram. Próximos da cabeceira do rio *Utiquinía*, passaram a cultivar suas roças de mandioca, banana e cana-de-açúcar. Rodríguez Alzza não apresenta o período exato em que viveram por lá, mas cita que a estadia teve uma longa duração, já que aguardavam pela criação de uma comunidade exclusiva, proposta encabeçada pelos americanos (RODRÍGUEZ ALZZA, 2017, p. 120).

### 1.3.1 Vivendo junto: A chegada dos Iskonawa à Callería

Os caminhos que percorrem as memórias *deste contato* evidenciam que não pode ser pensado como um episódio único e pontual, senão como um processo longo e agenciado (PERÉZ GIL, 2011, p.86). Em 1964 alguns Iskonawa partiram de *Utiquinía* e foram viver em Callería. *Nawa Poko* conta que resolveram viajar quando os missionários disseram que por lá encontrariam muitos ovos de *carachama* (cascudo-*ipo*). Conta-se que seguiram pelo rio *Utiquinía* em um peque-peque manejado por um homem Shipibo. Como eram acostumados a viver próximos às pequenas quebradas, diferente do rio largo e profundo que percorriam, tiveram um triste acidente. *Sainawa* e sua esposa, *Wano* caíram do bote, e somente ela conseguiu retornar, mas chegando à Callería, *Wano* faleceu<sup>49</sup> (Idem, 2017, p. 131-132). No registro fotográfico feito pelos missionários dias após a chegada, todas as mulheres aparecem de cabelo curto, marcando o luto pelos parentes perdidos (Idem, p.133).

Entretanto, os Iskonawa não viveram muito tempo em Callería, como descreve Rodríguez Alzza:

Pronto los iskonawa dejaron la colonia, donde vivían los shipibos junto a los misioneros, y se asentaron en la parte baja del río Callería. “Los separaron en dos comunidades porque no querían que los vean así desnudos. Clifton no quiso traerles a vivir a los iskonawas a Callería”, me explica Gerano Silvano. Los misioneros decían que los iskonawa debían tener su propio lugar pues no podían mezclarse con los shipibos que vivían en la colonia. De tal modo, con la ayuda de los misioneros y los ayudantes shipibos, se construyó Jerusalén, la colonia de los iskonawa. Ahí los iskonawa comenzaron a vivir solo entre ellos. Sin embargo, al igual que en Callería, Jerusalén estaba a cargo de un misionero, Clifton Russel (Idem, 2017, p.134).

---

<sup>49</sup> Os Shipibo costumam narrar este episódio quando falam sobre a vinda dos Iskonawa à Callería.

Mesmo que estivessem vivendo na *Colonia de Jerusalén*, criada exclusivamente para eles, os Iskonawas sempre visitavam Callería. Mais tarde, interessados em morar nas proximidades, se descolaram para uma quebrada rio acima, conhecida como *Tashawaya*. As famílias viveram durante um período nesta localidade, mas com o passar do tempo, passaram a sentir medo de permanecer, devido às ameaças que sofriam por parte dos “*terrucos*”<sup>50</sup>, que exigiam contribuições financeiras e alimentos para seus companheiros (RODRÍGUEZ ALZZA, 2017, p. 147). Quando a situação se tornou insustentável, os Iskonawa resolveram abandonar *Tashawaya*. O chefe da aldeia nesta época, Laureano Silvano, ofereceu ao casal *Wini Kera* e *Nawa Nika*, um terreno para que pudessem construir sua moradia e finalmente os Iskonawa passaram a viver em Callería.

Retomo a chegada dos Iskonawa à Callería porque, a meu ver, seria impossível falar sobre a comunidade, sem citar a história de grande parte dos moradores, mesmo porque, as histórias dos Iskonawa e dos Shipibo se cruzam, em episódios de violência e deslocamentos, afastamentos e proximidades. A vinda destas famílias, evidência o aparecimento de uma *cultura de contraste*, em que afirmar-se, opera no mesmo campo e está estreitamente relacionada à afirmação do *outro* (CUNHA, 2009, p.237). Quando os Shipibo relatam a chegada dos Iskonawa, costumam enfatizar que eles viviam isolados na floresta, *calatos*<sup>51</sup>. A nudez desvela a diferença e aparece em todos os discursos. Os Shipibo contam que os Iskonawa tiveram que aprender a usar roupas com os missionários, ao contrário deles, *que sempre tiveram suas próprias vestimentas*.

Além disso, o idioma aparece como marcador de etnicidade importante. Ray Koshi, que entende o seu pertencimento ao grupo linguístico Pano, revelou que entendia outras línguas além do shipibo, como kaxinawá e marubo, mas iskonawa não, porque *a palavra deles é muito difícil*. Por outro lado, senhora Nelita indagava os motivos pelos quais as pessoas não a entendiam, já que falava shipibo, castelhano e iskonawa, enquanto os *outros* eram incapazes de entender a *sua palavra*.

---

<sup>50</sup> Termo pejorativo proveniente da palavra “terrorista”, usado para se referir aos membros subversivos do *Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso* e do *Movimiento Revolucionario Túpac Amaru* (RODRÍGUEZ ALZZA, 2017, p.147).

<sup>51</sup> Termo usado na região para designar indígenas em isolamento voluntário, o *outro*, como “pelados” e/ou selvagens (BRABEC DE MORI, 2014, p. 14).

### 1.3.2 Os Iskonawa se foram: A criação de *Chachibai*

Se o *modo de ser* Iskonawa se constrói através do movimento, suas dinâmicas de locomoção não seriam diferentes depois de terem ido morar em Callería. Rodríguez Alzza (2017) conta que eles estavam se sentindo cansados em não poder plantar mandioca e outros alimentos, pela comunidade estar localizada em uma zona baixa. Como na última dispersão parte dos parentes já havia se mudado para uma área mais alta do rio, conhecida como *Shuyal*, certo dia decidiram fazer uma visita aos seus familiares e permaneceram por lá.

A etnografia de Rodríguez Alzza (2017) mostra que os Iskonawa, em suas andanças em busca de alimentos, constroem suas relações com os espaços e reafirmam os seus laços de parentesco. Estas dinâmicas sociológicas que o movimento proporciona alinham-se à teoria de Ingold (2013) que compreende a vida como um ambiente inerente à circulação. As pessoas afetam e são afetadas pelo mundo que também está em movimento. Neste sentido, caminhar [ou viajar] é uma das formas primordiais aos seres que habitam o universo e desenvolvem em seus passos as linhas dos seus próprios movimentos.

Quando já estão vivendo em *Shuyal*, renomeada como *Chachibai*<sup>52</sup>, em parceria com os Shipibo (que também estavam interessados em manter suas roças em um terreno mais alto), surge a ideia de fundar a Comunidade Nativa de *Chachibai*. Porém, eles não sabiam por onde começar. Um homem Shipibo que vivia na cidade, se dispôs a encaminhar as papeladas e, para isso, as famílias enviaram uma quantia de dinheiro acumulada com a venda de peixes. Mas, infelizmente, o procedimento não foi seguido. Ademais, sem estabelecer qualquer tipo de diálogo com os moradores, o homem negociou e permitiu a entrada de madeireiros na região. Enquanto os Iskonawa recebiam um valor irrisório com a extração de madeira, ele se beneficiava com a maior parte dos lucros. Posteriormente, a comunidade foi titulada e reconhecida como Iskonawa, mas o controle político permaneceu com a família do sujeito que os enganou.

É interessante notar que ao descrever este episódio, os grupos usam o termo *viver bem/tranquilo* em oposição a *viver brigando, sendo odiado*. Ray Koshi dizia que em Callería ninguém os odiava e que, por isso, deveriam voltar. Enquanto Nelita, a senhora Iskonawa, temendo que os seus parentes fossem *odiados*, decidiu voltar a viver

---

<sup>52</sup> O nome da comunidade faz referência ao último chefe Iskonawa, *Chachibai* (RODRÍGUEZ ALZZA, 2017).

na comunidade. Além disso, o *costume* ou o ato de *acostumar*, também são termos recorrentes ao que tange a experiência de convívio entre os grupos. “*Acostumbrarse*” marca tanto a chegada como a permanência dos Iskonawa em Callería, como sugere Rodríguez Alzza:

La llegada y estadía de los iskonawa en el río Callería se configura a través del “*acostumbrarse*”. Ahora bien, consideramos que, cuando los iskonawa señalan que se acostumbraron a Callería, no se refieren a esta como escenario geográfico. Por el contrario, los iskonawa estarían configurando de este modo las relaciones de alteridad. “*Acostumbrarse*” es un término en castellano usualmente empleado por los iskonawa para expresar cómo su vida se ha ido acoplado a Callería a través del aprender a relacionarse con los nuevos Otro (Idem, 2017, p.162-163).

Este “*acostumbrarse*” dimensiona as relações de alteridade em um processo duplo: acostumar-se com o outro, ao mesmo tempo em que, se acostuma o outro. Assim como desvela uma das frases do primeiro encontro entre eles, lembrada por uma senhora Iskonawa, “*Rae non rae non*”, disse o missionário shipibo. *Non* é um verbo auxiliar que serve para intensificar o principal, *raé* (manso) transita pelas traduções entre *amansar* e tornar-se amigo<sup>53</sup> (RODRÍGUEZ ALZZA, 2017, p. 114).

Rapidamente, podemos notar que as relações entre os Shipibo e os Iskonawa são complexas e impossíveis de serem reduzidas a poucos parágrafos. Existe um passado que precisa ser retomado, *escutado* e descrito, porque ajuda a conhecer e a visibilizar um grupo que luta pelo reconhecimento e a permanência de sua língua e de seus direitos. Quando os Iskonawa passam a viver em uma comunidade já estabelecida, *viver bem* assume inúmeras versões. Atualmente, muitas famílias de Callería são formadas por casais shipibo e iskonawa, fator interessante ao sistema semi-complexo de parentesco shipibo (abordarei no próximo capítulo).

Ademais, as diferenças aparecem no cotidiano em suas variadas formas: na dispersão espacial da aldeia, nos cargos profissionais e políticos ocupados (ou não) pelas pessoas, entre outras questões. Contudo, vale ressaltar que a maioria dos Shipibo condena as ações praticadas pelo *paisano* no passado, e considera suas atitudes mesquinhas. Como disse uma professora indignada com a história: “este homem é uma

---

<sup>53</sup> Os Iskonawa contam que eram chamados de *iná* quando caminhavam por Callería (RODRIGUEZ ALZZA, 2017). Termo usado para se referir a pequenos animais domésticos e/ou outros grupos indígenas. Ou ainda, de acordo com o dicionário Shipibo Castelhana do ILV, *Iná (inacan)* pode ser “cria de animal o ave doméstica”; e também , “*Indio Selvage*”. Tournon (2004, p.172) acrescenta que o termo exclui *mestizos* e brancos (*nawa*), ou seja, termos diferentes para gradientes de diferença. O autor considera que a homonímia pode ter origem na escravidão doméstica praticada pelos grupos Pano ribeirinhos no início do século XX (Idem, 2004).

pessoa má, ele tratou os Iskonawa como animais”, sem conseguir entender como alguém poderia ter feito tanta maldade a outras pessoas em troca de dinheiro.

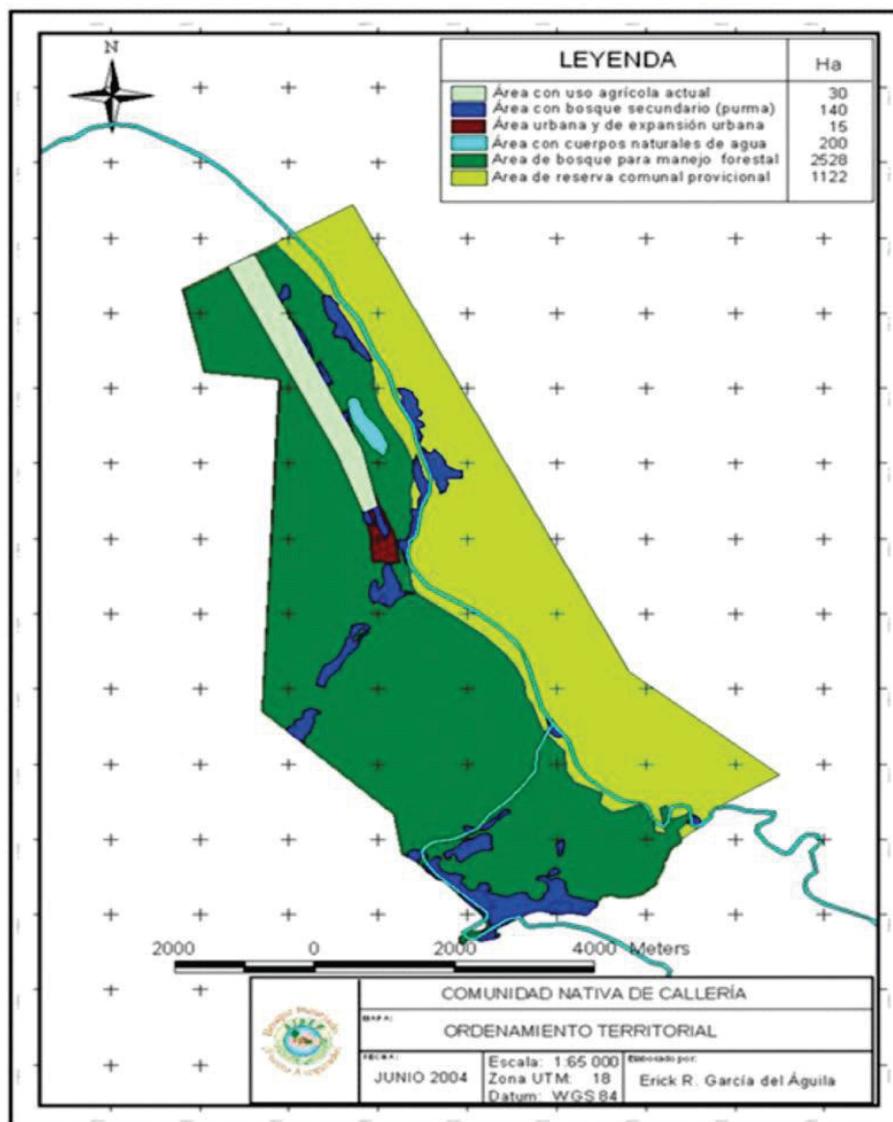
#### 1.4 O que se produz em uma zona baixa?

Em 1964 foi promulgada a lei Nº 15037 da Reforma Agrária, a qual na prática, não entregou qualquer título de propriedade e ainda gerou um processo violento de ocupação e colonização das terras indígenas peruanas. Somente em 1974 foi promulgado o decreto de Lei Nº 20.653, que reconhecia como personalidade jurídica as Comunidades Nativas, outorgando-lhes o direito à propriedade sobre as suas terras de modo inalienável. Entretanto, quatro anos depois, foi publicado um decreto de lei Nº 22.175, que modificou completamente o direito à propriedade comunal. Este foi limitado exclusivamente às áreas de produção agropecuária, enquanto as terras florestais incorporadas ao território comunal passaram a ser regidas pela cessão de uso (GONZÁLEZ, 2003, p. 94-102).

Este modelo de Comunidade Nativa desenvolvido durante o governo do General Velasco Alvarado, impactou profundamente as populações da Amazônia peruana. Isto porque criou medidas que transformaram em suas variadas formas as organizações destes grupos. Nos primeiros parágrafos da lei, nota-se o interesse declarado estatal em converter os povos amazônicos entendidos como nômades, caçadores-coletores, em agricultores (GONZÁLEZ, 2003). Semelhante ao processo brasileiro do SPI, que a partir de uma concepção de desenvolvimento centrada no controle racional da produção agrícola, estimulou o “auto-sustento” das comunidades indígenas através destas atividades, no claro intuito de “transformar os Índios em pequenos produtores rurais” (CUNHA, 2009, p. 159).

Callería foi fundada e registrada enquanto Comunidade Nativa em treze de janeiro de 1976, e, posteriormente, em 1984, foi outorgado pelo ministério da Agricultura o título de propriedade ao território da Comunidade. Este título, ao mesmo tempo em que a tornou uma comunidade autóctone, com direito inalienável sobre suas terras, paradoxalmente, circunscreveu sua delimitação territorial e conseqüentemente, o seu crescimento demográfico (COLPRON, 2005, p. 120). Em 1977 o território foi ampliado de 1.291 ha para 4.035 ha, conforme mostra o mapa de ordenamento espacial (NALVARTE, 2015, p.31).

MAPA 4 - ORDENAMIENTO TERRITORIAL DA C.N DE CALLERÍA



FONTE: Desenvolvido por Erick R. Garcia del Águila (2004), publicado em Navarte (2015, p. 35).

A área de reserva comunal consiste em um terreno localizado na margem direita do rio Callería, que apresenta espécies florestais comuns dessa parte do rio, correspondente a zona baixa, com bosque inundável de palmeiras e/ou buritizal e a presença de lagoas, chamadas de *cochas*<sup>54</sup> (RAMÍREZ ZULMAETA, 2006).

O clima da região se divide em dois períodos: o mais e o menos chuvoso<sup>55</sup>. O primeiro ocorre entre os meses de maio a outubro e é marcado por ventos frios com

<sup>54</sup> O rio Callería nasce do encontro de águas, que demarca o limite internacional entre Brasil e Peru (*Parque Nacional Sierra de El Divisor*), cujas águas desembocam no Ucayali. O rio Ucayali recolhe água superficiais de outros rios menores, com dois setores, Alto Ucayali: da confluência do Tambo com o Urubamba até desembocar no rio Pachitea e o Baixo Ucayali, cujas águas são calmas, com o fundo composto por limo e areia fina (RAMÍREZ ZULMAETA, 2006, p. 53).

<sup>55</sup> O clima caracteriza-se como tropical húmido, com temperatura média de 25.5 °C, podendo chegar aos extremos de 20.5 °C a 31.8 °C (RAMÍREZ ZULMAETA, 2006).

chuvas rápidas e intensas, reconhecida também como a época de estiagem (*vaciante*), devido à diminuição caudal das vazantes. Já o período chuvoso vai de novembro a abril e é marcado pelas chuvas intensas, que derivam o aumento caudal dos rios e de suas várzeas (*creciente*), causando inundações nas partes baixas, que se transformam em zonas pantanosas intransitáveis (RAMÍREZ ZULMAETA, 2006, p.56).

Ente os meses de janeiro, fevereiro e março, a Comunidade encontra-se inundada<sup>56</sup>. Durante este período a rotina é totalmente alterada, já que algumas famílias migram para a cidade e aqueles que permanecem passam a se locomover menos, pois dependem exclusivamente das canoas e botes para o transporte. O enfermeiro contou que durante a crescente encontra muitas dificuldades, já que o posto de saúde não possui uma canoa própria, e, tampouco, ele, destreza com os remos. Além disso, as escolas não seguem o calendário regular anual, tendo em vista que as aulas só iniciam após a baixa do rio.

No período normal as atividades agrícolas ocupam aproximadamente uma superfície de 170 ha, entre áreas cultivadas (30 ha) e de descanso (140 ha), além das roças contínuas e das separadas (NALVARTE, 2015, P. 36). Por outro lado, não é possível produzir uma grande variedade de alimentos, já que a zona inundável possibilita o cultivo de plantas sazonais, com curto período de crescimento. Neste sentido, as famílias costumam plantar mandioca, banana, melancia, tomate, cebola, além de temperos, como coentro e salsa.

Na circulação de comidas, quando as famílias recebem visitas de parentes que vivem em outras localidades, estes costumam trazer espécies de vegetais que não podem ser plantados em Callería. Além disso, mesmo que consigam plantar mandioca e banana, por exemplo, a quantidade é insuficiente para o consumo anual. Por isso, é comum que algum parente traga uma porção a mais de mandioca, e possibilite a produção da tão desejada caiçuma (*atsa sheati*).

A pesca, principal atividade masculina e importante fonte de renda e de alimentação das famílias, não é afetada com a crescente. Ela é praticada durante o ano todo, sendo os meses de outubro a janeiro os períodos de abundância. Os homens contam que antigamente os peixes mais encontrados eram o pirarucu (*Arapaima Gigas* – *huame*) e o cuiu-cuiu (*Turushuqui Oxydoras Níger*), hoje em dia difíceis de achar, a

---

<sup>56</sup>As comunidades do Ucayali que se inundam durante o período de crescente são conhecidas regionalmente como *Comunidades de bajial (tassba jema)* e aquelas que não inundam como *Comunidades de altura (manan jema)* (TOURNON, 1994, p.150).

não ser em cativeiros ou quando um velho pescador decide fazer uso dos *piri-piri* para pesca. Atualmente, os menores são os mais capturados: curimatá (*Prochilodus nigricans-boquichico*), pacu manteiga (*Mylossoma aureum-pichá*), cascudo (*Plecostomus sp. - ipo*), bagre (*Liposarcus multiradiatus - tonon*), piranha (*Serrasalmus natterer - make*).

**FIGURA 3:** O exímio pescador exibe um pedaço de pirarucu



FONTE: Da autora, Callería, 2017.

**FIGURA 4:** Sharon exibe a enorme cabeça do pirarucu.



FONTE: Da autora, Callería, 2017.

Por se tratar de uma zona baixa, o ecossistema não apresenta a existência de animais silvestres de grande porte. Em algumas ocasiões, quando os homens vão trabalhar em outra região e/ou quando se deslocam é que eles têm acesso à carne de caça. Um pouco acima, em San Miguel de Callería<sup>57</sup>, reconhecida como zona cocaleira, pode-se encontrar o *paujil*<sup>58</sup> (*Crax mitu*) e as queixadas (*Tayassu pecari*), mesmo que em pouca quantidade, devido às caças predatórias realizadas na região. Além disso, existem diversas espécies de macacos no bosque da comunidade, carne bastante apreciada por eles. Sendo comum encontrar, no fim de tarde, os meninos caminhando com as suas armas em direção à roça, em busca dos *ladrõezinhos* de banana madura.

Lembro-me bem do dia em que o marido da minha vizinha voltou após uma longa estadia em outra localidade, e a família ofereceu uma festa. Motivos não faltavam, já que era o seu aniversário e ele havia trazido a carne mais desejada do baixo Ucayali, de paca (*Agouti paca*). Além dos parentes e de alguns vizinhos, eles convidaram todos os *brancos* trabalhavam na aldeia. Enquanto a carne de caça era oferecida aos convidados, os anfitriões se contentavam com a carne de frango. A caiçuma era livre, pois havia trazido quantidades expressivas de mandioca, que foram distribuídas entre as mulheres da família. Pela primeira vez pude sentir o gosto da bebida fermentada, diferente do formado doce tomado no cotidiano. Mulheres e crianças para um lado, homens para o outro. Depois de comer, dançamos juntos ao som da animada *tecnocumbia* peruana, alternada pelos românticos *huayños serranos*, que marcavam não só as preferências, mas também, as origens do marido mestiço.

Ainda sobre Callería, posso dizer que, apesar das semelhanças arquitetônicas com outras comunidades do envolto, que se relacionam ao modelo de Comunidade Nativa instituído pelo Estado e as influências das organizações missionárias, os *comuneros* disputam a autoria do modelo arquitetônico instituído. Diferente do passado, em que as casas eram construídas em três colunas, separadas por duas ruas. Atualmente a comunidade se organiza em uma rua principal, larga e extensa, revestida com grama, além dos coqueiros plantados e dispostos em frente às casas. As edificações se dispõem em oposições simétricas.

---

<sup>57</sup> A maior parte da população de *San Miguel de Callería* é formada por pessoas vindas da Serra, motivadas a trabalhar no cultivo da folha de coca. Entretanto, com as políticas de erradicação e proibição do cultivo ilegal realizadas pelo *Control y Reducción de Cultivos Ilegales en el Alto Huallaga* (CORAH), muitos abandonaram a região.

<sup>58</sup> *Paujil* é um termo usado para definir uma variedade de aves grandes.

A área urbana está localizada na restinga mais alta do território e consiste em 10 ha, tendo outros cinco hectares reservados para a expansão (NALVARTE, 2015, P. 36). Essa terra reservada para expansão possibilita que as famílias possam construir novas casas ou que recebam novos moradores. De acordo com o Livro de Registro a CN é formada por 364 habitantes, organizados em 75 famílias. Durante o período de campo registrei a presença de 244 pessoas<sup>59</sup> (112 mulheres e 132 homens, contando com a família do enfermeiro e os professores, que não possuem casa própria).

A partir do *layout* abaixo é possível verificar que a maioria das residências está localizada próxima à ribeira do rio Callería. Do lado oposto, além de algumas casas, encontram-se também, a igreja evangélica *Senda Derecha de Callería*<sup>60</sup>, um poço d'água artesanal construído pelos missionários, a *Casa Comunal* onde são realizadas reuniões entre outras atividades coletivas. E o campo de futebol, que é contíguo Posto de Saúde, maior edificação da comunidade. Deste lado, também, ficam os *banheiros secos*<sup>61</sup> que são para uso coletivo, localizados atrás das construções.

Segundo meus amigos, o cemitério também fica nesta direção. Assim como descreve E. Lima (2000, p.6) em relação aos Katukina, este é um espaço utilizado somente durante a realização de algum enterro. No restante do tempo os Shipibo não passam perto, e dizem que por estar em uma zona inundável, muitos espíritos (*yoshin*) voltam para a comunidade no período noturno, já que sentem muito frio, *matsi kawa* (sentir frio)<sup>62</sup>.

#### 1.4.1 Escolas

A primeira escola foi criada pela missionária Amalia Roth e desempenhou um papel fundamental no processo de formação da comunidade<sup>63</sup>. A ação impulsionou a vinda de diversas outras famílias atraídas pela possibilidade dos seus filhos terem acesso ao ensino básico. Nesta época a educação era responsabilidade dos missionários, que construíram e implementaram a instituição de ensino através dos financiamentos da

<sup>59</sup> Nas entrevistas busquei compreender aquilo que os residentes consideravam como “pessoa moradora”, tendo em vista que constantemente recebem visitas de parentes oriundos de outras localidades.

<sup>60</sup> A igreja evangélica *Senda Derecha de Callería* foi criada pela SAM e hoje é comandada pelo pastor shipibo Jacob Rodríguez. Os cultos são proferidos em idioma nativo e acontecem duas vezes por semana.

<sup>61</sup> O banheiro seco é uma alternativa eficiente e de baixo custo para locais sem saneamento básico e foi implantado pelo *Instituto del Bien Común* (IBC).

<sup>62</sup> Quando alguém morre durante o período de crescente do rio, o corpo é enterrado em uma zona mais alta. Todas as roupas do morto são colocadas junto ao seu corpo, que é acomodado em sua antiga canoa ou em um caixão de madeira.

<sup>63</sup> Tive acesso a estas informações em uma conversa com pesquisadora Carolina Rodríguez Alzza, os quais não encontrei nas publicações da autora. Agradeço a mesma pelo auxílio prestado.

SAM<sup>64</sup>. No entanto, este modelo não durou muito tempo. Os missionários entraram em conflito com os Shipibo a partir do momento em que decidiram cobrar pelos serviços educacionais e os indígenas se recusaram a pagar. Fracassados, os americanos se afastaram das funções, enquanto os Shipibo passaram a reivindicar que o Estado garantisse o acesso ao ensino gratuito.

Atualmente a comunidade possui três escolas: Inicial, Primária e o Secundário-Agropecuário<sup>65</sup>. A primeira está localizada próxima a Casa Comunal, antes do campo de futebol; as outras duas encontram-se no final da aldeia. O currículo aplicado no modelo de educação agropecuária inclui diversas atividades práticas e comunitárias, que são desenvolvidas pelos estudantes durante o turno e também no contraturno. Normalmente as atividades são divididas por gênero: toda semana os meninos passam algumas horas fazendo manutenção da comunidade, enquanto as meninas se encarregam da alimentação. Além disso, na educação Inicial e Primária, as mães se organizam através de escalas para garantir a produção da merenda escolar das crianças.

Os calendários festivos envolvem toda a comunidade: festas patronais, dia dos pais, dia das mães, as famosas *parilladas*, promovidas com intuito de levantar fundos para a formatura dos alunos, assim como, o aniversário da escola<sup>66</sup>. Esta é uma das principais festas atuais, em que os anfitriões convidam os estudantes de outra comunidade para participar. Em Julho a CN de Callería foi convidada pela CN de Shambo Porvenir, no rio Aguaytia, para prestigiar o evento. Durante dois dias os jovens participaram de *atividades culturais* e disputaram um campeonato de futebol, em que as mulheres trouxeram novamente o título para casa.

As escolas são motivo de orgulho aos moradores que se envolvem profundamente em suas atividades cotidianas<sup>67</sup>. A feição é muito próxima daquela

---

<sup>64</sup> A escolarização dos povos indígenas da Amazônia peruana teve início no século XX com os missionários católicos. Entretanto, a expansão massiva se deu a partir da década de 1950 a partir do convênio estabelecido entre o Instituto Linguístico de Verão e o Ministério da Educação do Peru. O ILV criou escolas primárias entre vários grupos indígenas e montou um programa de formação de professores indígenas bilíngues (BELAUNDE, 2012, p. 122).

<sup>65</sup> Em meados dos anos noventa o sistema educacional peruano passou a oferecer além do Secundário Comum (científico e humanista), equivalente ao Ensino Médio regular brasileiro, o Secundário Técnico com diversas possibilidades de especialização: agrícola, artesanal, comercial ou industrial (MCLAUCHLAN DE ARREGUI, 1994, p.56).

<sup>66</sup> Além das festas, existe a rotina escolar do modelo militarizado da educação peruana, que faz com que os jovens ocupem o pátio da aldeia ao menos uma vez por semana, a fim de marchar, hastear a bandeira e cantar o hino nacional. Todos uniformizados e com seus aparatos associados às funções que desempenham na fanfarra.

<sup>67</sup> Peter Gow (1991) promove uma ampla discussão sobre o processo de implantação das instituições escolares no baixo Urubamba. O autor explica que atualmente, entre os Piro, “a escola defende o

observada por Peter Gow (1991) ao se reportar ao caso Piro, no baixo Urubamba, em que a escola funciona como a instituição central do que eles definem como uma “comunidade legítima”. Esta valorização é evidenciada durante a organização das festas, em que a comunidade se predispõe a ajudar na construção do palco e enfeitá-lo com balões e fitas, além das lâmpadas e da gasolina patrocinada pelos professores, que garantem a iluminação no período noturno. Os edifícios escolares construídos em materiais nobres, em que todas as salas possuem quadro negro, mesas e cadeiras fabricadas em madeira, representam um símbolo de cidadania tão desejado como a presença de bons professores (BELAUNDE, 2010, p.125-126).

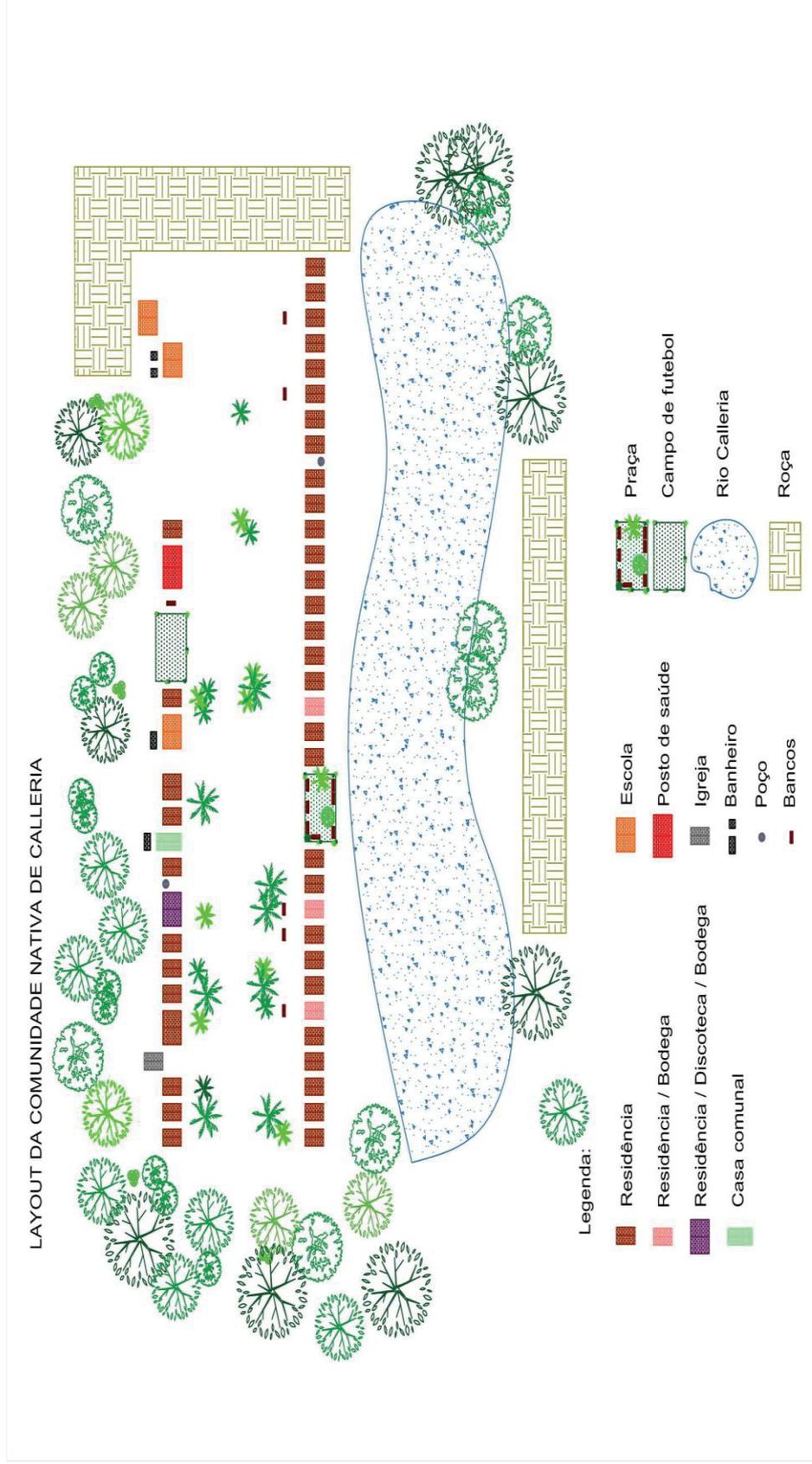
Os professores são muito prestigiados, porque além de assegurar o funcionamento das escolas, eles representam uma figura complexa do imaginário cultural indígena, “o profissional”. Esta categoria assume múltiplos significados políticos, econômicos e sociais. O profissional é a pessoa que terminou a escola primária, secundária e o curso superior. Ele atingiu aquilo que grande parte dos pais Shipibo desejam aos seus filhos: que construam uma carreira e um modo de vida *menos duro* que o deles (BELAUNDE, 2010, p.124). Por isso, os pais se esforçam para garantir os uniformes e os materiais escolares, durante as etapas iniciais, e, posteriormente, a alimentação e moradia, para que os filhos possam concluir o ensino superior na cidade<sup>68</sup>.

---

parentesco trazendo o ‘conhecimento civilizado’ para dentro das relações sociais indígenas” (Cf. PETER GOW, 1991, p. 229).

<sup>68</sup> Voltaremos a este assunto ao falar sobre as expectativas de casamento.

LAYOUT 1 - A COMUNIDADE NATIVA DE CALLERÍA.



FONTE: Desenvolvido por Sabrina Hammerschmidt (2018) a partir dos croquis traçados por mim em campo.

### 1.5 Quem vive com quem e onde vive

Após ter apresentado a parte *institucional*, partirei para a descrição da parte residencial, *quem vive com quem e onde vive*. Assim como descreve Pissolato (2007) em relação à comunidade Mbya que pesquisou, considero que o ponto de partida para compreender o mapa geral da aldeia é o parentesco. E uso o mesmo artifício dela, para dizer que não irei pormenorizar as relações neste momento, senão mapeá-las de modo geral em sua manifestação concreta: na organização espacial da aldeia.

A praça principal divide a aldeia em dois lados, ponta direita (PD) e ponta esquerda (PE). As duas primeiras casas da (PE) pertenceram aos missionários shipibo, Sinforiano Campos e Roberto Rodríguez, agora habitadas por seus parentes. Não obstante, do outro lado da rua, existe um aglomerado de casas pertencentes à família do Pastor Jacob Rodríguez, e na sequência, o terreno da Igreja *Senda Derecha de Callería*, (os missionários americanos moravam na residência em que hoje vive o pastor Jacob).

Nesta parte estão localizadas as residências das famílias mais antigas da comunidade, além dos pequenos comércios, o telefone público, a igreja, a discoteca, a Casa Comunal e a praça principal. A pesquisadora Rodríguez Allza (2017) ressalta que as famílias Iskonawa nunca pertenciam a este espaço, ocupado pelos shipibo e os missionários, o qual analiticamente chama de *centro*. Concordo e também faço uso desta classificação. Contudo, cabe destacar que não é apenas uma descrição analítica [nossa], já que os moradores apresentam esta distinção em um *croqui* de disposição espacial da aldeia, presente no Plano de Qualidade de vida da Comunidade (COMUNIDAD DE CALLERÍA, 2012).

No *centro* vivem duas famílias extensas que se alternam nos mandatos de chefia. O chefe atual vive na casa de sua irmã que é Agente Municipal de Saúde (o outro AMS é seu sobrinho, que vive na casa ao lado). De maneira semelhante, a residência da antiga chefe<sup>69</sup>, um sobrado de madeira, encontra-se em contiguidade com a casa da irmã, em oposição à casa da outra irmã, esposa do pastor.

---

<sup>69</sup> Interessada em conhecer a antiga chefe da comunidade e primeira mulher a conquistar este cargo, perguntei sobre seu paradeiro à família do chefe atual. Eles disseram que agora vivia na cidade, a fim de garantir os estudos de seus filhos e acompanhar o marido que é professor. Quando fiz a mesma pergunta a sua irmã, ela não hesitou em responder que ela havia ido embora porque agora já não era mais a chefe.

Os moradores desta área possuem grande autonomia nas atividades que desenvolvem: comércio, sendo que duas lojas contam com refrigerador, os únicos da aldeia, roça, pesca, venda e produção artesanal (a presidente da associação de artesanato é a irmã da antiga chefe). Além disso, nos termos de Pissolato (2007), poderia dizer que elas se comportam como uma verdadeira *unidade econômica*, agindo através de parcerias, ao mesmo tempo em que disputam o controle político. E são estas famílias que se posicionam nas reuniões, afirmando ou questionando as estratégias e ações. Em que a discordância aparece como um ponto de partida, para que possam dialogar e possivelmente encontrar uma solução comum, em outras palavras, são elas que discutem os interesses “*locais*”.

Destas relações, destaco a atuação de senhora Augustina, que age como uma referência na ausência da chefia. Apesar do cargo de vice pertencer à outra pessoa, quando os engenheiros precisaram conversar sobre a obra ou quando os funcionários da empresa de telefonia apresentaram a proposta de implantação da linha telefônica, foi ela quem deu os primeiros passos para a execução das atividades. Ademais, nos momentos em que o chefe estava presente, mantinha-se à frente das decisões, articulando os homens e especialmente, as mulheres. Era quem proferia falas públicas durante as reuniões e também, comentava simultaneamente as falas dos outros *comuneros*. Aliás, não existe uma alocação masculina em que não se escute [atrás da voz], as vozes femininas. Elas passam a reunião toda *tecendo comentários* sobre as declarações deles.

As reuniões mantem separações semelhantes às configurações espaciais da aldeia. Os homens Iskonawa sentam junto aos homens Shipibo, nos bancos diametralmente opostos ao das mulheres Shipibo, enquanto as mulheres Iskonawa sentam entre elas, distantes das outras, em um banco próximo ao deles. Durante os cultos, festas e apresentações escolares, esta configuração se repete.

Na outra parte, denominada *Barrio 2 de mayo*, estão localizadas as residências Iskonawa. As casas se intercalam entre famílias shipibo e Iskonawa e de algumas famílias formadas entre casais shipibo e iskonawa. Por lá vive de casal ancião iskonawa *Nawa Nika e Wini Kera*, seus filhos e netos. Além de viver senhor José, o velhinho iskonawa que foi casado (e abandonado por) com duas irmãs Iskonawa e teve três filhos, que vivem próximos uns dos outros. Na última casa, antes da roça, vive a moradora mais anciã da comunidade, senhora Elita, avó shipiba de 78 anos de idade, irmã de senhora Dolores, de 75 anos, ambas acompanhadas por um neto.

Os espaços destinados ao roçado são coletivos, mas cada família possui sua própria roça, localizadas no extremo direito da comunidade (tomando a praça como referência) e também do outro lado do rio, em oposição às casas do extremo esquerdo. Existe também a roça mantida pelos alunos nos fundos da escola agropecuária, na qual se dedicam semanalmente, já que o cultivo faz parte das obrigações curriculares.

**FIGURA 5:** Centro visto pela (PE) da Comunidade de Callería.



FONTE: Da autora, Callería, 2017.

## 1.6 Entre casas e cozinhas

- Jowe

- Jojo (se for mulher)

- Jeje (se for homem)

*Diálogo [antigo] para entrar em uma casa.*

As casas na aldeia misturam modelos antigos e atuais. *Shobo* (casa) ou *shobocon* (casa legítima) diz respeito à habitação principal, que consiste em uma peça elevada através de palafitas (cerca de um metro de altura), com chão de madeira (*tapo*) e teto de duas águas (*shehua* ou *shehuati*). Algumas delas não possuem paredes ou divisórias, de igual maneira, outras contam com paredes que traçam a estrutura, mas sem divisórias. As casas que estão no *centro*, são todas revestidas por madeira, ainda que a maior parte não tenha separação interna ou apenas entre um quarto e o resto da residência. Já na (PD) estão todas as *casas abertas* da comunidade, além de outras com paredes externas, mas quase nenhuma delas possui divisória.

As cozinhas ficam à parte dessa estrutura maior, localizadas atrás das casas, conectadas por uma espécie de passarela de madeira. São construídas com estruturas/paredes (*shobo chique* – casa quintal) e um teto feito a partir da folha de palma, cuja arquitetura impressiona, sendo dividido entre o cume (*shobo bochiki*) e um alicerce de vigas (*shobo peka*), o qual permite que sejam guardados diversos materiais de pesca e caça, como arpões, lanças e arcos, além de outros objetos. Atualmente, poucas casas possuem este modelo; a maioria não conta com vigas no teto, apenas com o cume (*shobo mashca*) ou o modelo foi substituído pelos telhados de *calamina*.

Não existem divisões entre as moradias a partir de muros ou cercas, os limites dos terrenos são marcados através de jardins, que se espalham em todo o envolto. Como demonstra a literatura (TOURNON, 1998; LECLERC, 2003; COLPRON, 2006), os Shipibo são grandes herboristas e possuem quintais ricos em espécies vegetais. Este modo de vida relacionado às plantas também deve ser pensado a partir das relações de parentesco.

Os jardins são compartilhados entre familiares próximos e compostos não apenas por espécies vegetais, mas por conhecimentos que são sigilosos e configuram um legado de saber/poder específico de cada família, cuja eficácia no uso das substâncias em tratamentos terapêuticos ou transformativos, como o caso das raízes olorosas, conhecidas como *noi rao*, depende diretamente do desconhecimento do *outro*.

E não por acaso, as moradoras que cultivam o maior número de plantas e sabem tudo sobre seus usos, vivem em oposições extremas na comunidade. Os jardins desvelam relações de afinidade e consanguinidade, e são fundamentais para compreensão das relações que os Shipibo estabelecem com os *outros*, como veremos no terceiro capítulo.

**FIGURA 6:** Modelo de casa aberta



FONTE: Da autora, Callería, 2017.

**FIGURA 7:** Modelo de cozinha.



FONTE: Da autora, Callería, 2017.

## CAPÍTULO 2: VIVENDO PERTO, VIVENDO LONGE: PARENTESCO E CONVIVIALIDADE

Os antropólogos são uma espécie curiosa: gostam de fazer passar por misteriosos e complicado até mesmo o que é “familiar”.  
Claude Lévi-Strauss, A Família.

No capítulo anterior demonstrei como os *conselhos* estão presentes na vida das pessoas através de relatos antigos e atuais. Retomo esta categoria porque ela é fundamental ao processo de construção da noção de pessoa entre os Shipibo. Eles não se reduzem ao ato de falar e ouvir, mas são incorporados nos corpos e experienciados por toda a vida.

Os mais velhos contam que no passado os pais acordavam seus filhos ainda na madrugada e os *aconselhavam* a trabalhar. Explicavam através das palavras que a produção dependia da vontade dos envolvidos e mostravam através da ação, a maneira pela qual o trabalho deveria ser executado. Não tão cedo como antigamente, mas nos dias de preparação e cultivo da roça, Augustina despertava as suas filhas mais novas perto das cinco horas da manhã. Ela dizia: “Levantem! Vocês precisam cultivar nossa comida ou o que vamos comer? Precisam cultivar mandioca, banana, melancia ou não teremos comida”. Este conselho era dado pela mãe para tornar suas filhas mulheres ativas e trabalhadoras<sup>70</sup>.

A rotina dos homens não se difere em relação aos horários. Eles saem antes do amanhecer para realizar a primeira das três ou quatro pescarias do dia. A primeira saída é sempre solitária, diferente das demais, que podem contar com a presença dos filhos ou da esposa. No retorno, as bacias cheias de peixes são entregues às mulheres, que as levam para beira do rio. Onde limpam e inserem cortes paralelos em toda a superfície do animal, assegurando que qualquer um possa comer, sem correr o risco de se engasgar com as espinhas. Enquanto isso, as filhas se ocupam com as outras atividades domésticas: varrer o chão, buscar água, alimentar os animais, acender o fogo, preparar as refeições, e cuidar das crianças.

O período em que não estão limpando a casa ou eliminando qualquer resquício de sujeira dos quintais, elas passam bordando, pintando ou fazendo cerâmica. Dificilmente uma mulher shipibo descansa durante o dia, a não ser em momentos

---

<sup>70</sup> O conselho vai além da recomendação do trabalho. Ele é uma fala complexa, especializada, fruto da experiência dos mais velhos, que no passado acordavam os filhos durante a madrugada e passavam horas contando histórias, falando sobre como eram as coisas antigamente e as maneiras pelas quais os jovens deveriam se comportar.

específicos da vida, como no pós-parto (menos de uma semana), ou quando estão debilitadas por alguma doença grave. Até mesmo enfermas, preferem permanecer em pé, já que o corpo ereto e em movimento, cria suas próprias condições para a cura. Isto porque, desde a infância as mães e avós *aconselham* as filhas e netas para que capacitem seus corpos e atinjam estados de saber, como explica Augustina Valera Rojas<sup>71</sup>:

Cuando era niña, mi abuela me aconsejaba diciéndome: «Una mujer nunca debe estar sin hacer nada, no debe ser ociosa». Una mujer tiene que saber elaborar la tela del algodón, formar ovillos de hilo, bordar, saber fabricar cerámica; estas cosas también debemos transmitir las a nuestras hijas. Este consejo yo lo práctico. Mi abuela me aconsejaba que observe las cosas que hacía mi madre (ROJAS & VALENZUELA, 2005, P.69).

A apreciação de uma forma adequada<sup>72</sup> aparece na produção do corpo sábio feminino, capaz de bordar e pintar, manejar instrumentos de trabalho, entre outros aspectos importantes na atualidade, como a profissionalização. Os *conselhos* modelam os corpos e edificam características que são valorizadas socialmente. Eles ensinam a mãe a ser mãe, a filha a ser filha, e todo mundo a ser gente:

Mi madre me crió dándome consejos. Poseo consejos porque hice caso a lo que me decía mi madre. Como mi madre sabía hacer de todo, ella me enseñó. *Nosotras las mujeres shipibas no somos como las mestizas que solamente hacen las cosas por dinero. Nosotras no hacemos las cosas por dinero.* Mi madre nos enseñó a ir al monte, a cortar leña, traer plátano, sacar yuca, preparar masato, preparar chapo especial; esas cositas nos enseñó nuestra madre. Enseñándonos esas *cositas nos crió para que fuéramos igual a ella.* La madre muere y nosotras nos quedamos con las cosas que ella nos enseñó. Entonces, nosotras nos acordamos mucho de nuestra madre y de las cosas que nos transmitió. Con el tiempo, nosotras también nos hacemos madres, tenemos hijos y practicamos las cosas que hacía nuestra madre. Estos consejos también se los damos a nuestras hijas, haciendo lo mismo que hacía nuestra madre (ROJAS & VALENZUELA, 2005, P.70-71, grifos meus).

Há de se imaginar que se os conselhos inferem sobre um *modo de ser* desejável, não escutá-los pode levar uma pessoa a viver situações indesejáveis. Estas situações normalmente envolviam tabus sexuais ou relações extraconjugais e viravam tema de fofoca. As mulheres usavam como exemplo a história de uma moça que foi estudar em Lima e durante o percurso acadêmico engravidou de um professor. Sem condições para

<sup>71</sup> O livro “*El testimonio de una mujer shipibo*” (2005) foi escrito a quatro mãos e em duas línguas, através de uma proposta dialógica das autoras, a linguista Pilar Valenzuela e a artesã indígena, Augustina Valera Rojas.

<sup>72</sup> Estas ações configuram um modelo estético, no sentido usado por Strathern (2006, p.3), ou seja, distante da noção europeia de evocação, faculdade ou apreciação da beleza, sobre uma forma adequada pela qual as pessoas devem (re)agir, já amplamente discutido na literatura amazônica.

finalizar a graduação, a jovem teve que voltar para a comunidade. Elas diziam: “lá está seu diploma”, se referindo ao filho<sup>73</sup>.

Além deste caso, outra situação era bastante comentada pelas mulheres: a história de uma moça que foi estudar em Pucallpa e se envolveu com um homem mestiço. Grávida e sem autorização da mãe, ela fugiu com o marido para Lima. Mesmo aborrecida, a mãe pagou o transporte das filhas mais novas para que fossem cuidar da irmã. Contudo, quando a mulher ficou sozinha com o marido e a filha pequena, o homem passou a violentá-la de diversas formas. Cansada dos abusos, a jovem decidiu fugir novamente, dessa vez, em direção à aldeia. E apesar da avó se mostrar disposta a cuidar da neta, sempre que podia publicitava a sua insatisfação em relação às atitudes da filha que, por não ter escutado os seus conselhos, vivia com o *diploma* correndo pela casa.

Parecia óbvio que a chave para entendimento do trocadilho entre o diploma da faculdade e o filho como diploma, estava no casamento. Por outro lado, ter filhos em uma relação instável não é algo incomum entre os Shipibo. Pelo contrário, as avós costumam criar seus netos, normalmente o primeiro filho de uma aventura amorosa ou de um casamento curto, como seus próprios filhos<sup>74</sup>.

Além destes casos, passei a mapear outras situações que envolviam nascimentos de crianças advindas de “aventuras amorosas”. No começo foi difícil conectar os pais aos filhos, porque ainda não conhecia todos os moradores e as informações sobre os “pais ausentes” eram dispersas ou cheias de lacuna. Mas com o tempo, passei a compreender melhor as relações de parentesco, e percebi que dentro destas cisões e silêncios, circulavam plantas e substâncias como os *noi rao*<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> Quando ouvi a frase lembrei a afirmação da Kaingang Janaína: “o filho é o diploma do índio” (CASÃO, 2012, p.204). Isto porque, expressa o momento em que a pessoa se torna adulta, pronta para iniciar uma nova vida junto ao cônjuge e a toda família. Mas a alusão entre as Shipibo era feita em outras situações, principalmente quando os filhos eram frutos de uma relação indesejável.

<sup>74</sup> Neste sentido, se assemelham ao que descreve Pérez Gil (2006, p.63) em relação aos Yaminawa, diferentemente de outros grupos, o primeiro filho não atua como um elemento de estabilização do matrimônio. Pérez Gil (2006, p.63) considera que a adoção de crianças realizadas por mulheres que não são mais férteis é um elemento do parentesco Yaminawa. Além disso, a preocupação em ter sempre uma criança sob seu cuidado, inclusive durante as longas e sofridas viagens do Juruá ao Mapuya, por exemplo, versa sobre a importância que isto tem na representação da feminilidade yaminawa. De maneira parecida ao que se passa na sociedade Shipibo. Por outro lado, as avós temem que o novo cônjuge e/ou sua família maltrate, abuse ou mesquinhe coisas ao neto. Contíguo à afirmação de uma senhora Wajuru de que “os índios não são como os brancos, não costumam aceitar os filhos de outros casamentos de seus cônjuges” (SOARES N, 2009, p.112, grifos meus).

<sup>75</sup> Este assunto será apresentado com maior cuidado no próximo capítulo, mas para que o leitor possa acompanhar o caminho da investigação, anteciparei algumas questões. Os Shipibo-Konibo utilizam plantas para tratamentos terapêuticos, capazes de induzir ou corrigir estados mentais e tipos comportamentais, conhecidas como *rao* (remédio). Os *rao* se dividem em duas categorias de remédio: os

## 2.1 Seguindo as fofocas e os *curanderos*

Os *piri-piri (waste)* são uma espécie de *noi rao*, facilmente encontrados pelos quintais das casas de Callería. Entretanto, quando perguntava aos donos sobre as plantas, recebia explicações genéricas, negativas ou acusatórias: Quem fazia o uso de *noi rao* era sempre o *outro*, que vivia do *outro* lado da rua ou na *outra* ponta da aldeia. Diferente do que imaginei no início, as questões que envolviam a magia amorosa não eram faladas abertamente<sup>76</sup>. Minha expectativa do assunto ser público se baseava em relatos de outros lugares, sobretudo, produzidos em comunidades em que o xamanismo é reconhecido. Evidenciei este contraste a partir de uma visita rápida a Shambo.

Na sexta à noite, durante o baile promovido pela escola, a filha do pastor e sua ex-cunhada dançavam na pista de dança, e, em um intervalo de poucos minutos, as duas adoeceram subitamente. Com muito susto, elas foram acomodadas no alojamento feminino, onde receberam o apoio da enfermeira. Logo após a saída da profissional, o professor da escola secundária e um morador da comunidade pediram para que todos saíssem. Então iniciaram o procedimento de cura, que envolvia água florida, chá, tabaco e *mentol*. Os *curanderos* permaneceram no quarto por mais de uma hora, e somente depois que as meninas adormeceram, eles deixaram o local. Na manhã seguinte, conversei com José<sup>77</sup>, que é *onanya*<sup>78</sup>, e ao explicar a pesquisa, em poucos minutos tive

---

*isin rao*, utilizados na cura de doenças, e os *isinma rao*, que não são usados na cura de enfermidades. Deste segundo derivam os *noi rao* (*noi* = amor e *rao* = remédio), que são usados para seduzir, estimular ou aquecer casamentos já existentes. O uso dessas plantas seguem as etapas de um mesmo movimento: o desenvolvimento da capacidade de atração/sedução a ser aplicada ao outro (TOURNON, 1988, 1991; LECLERC, 2004, p.152).

<sup>76</sup> Considero que uma das maiores dificuldades para realizar uma pesquisa sobre magia ou magia amorosa, está no que a antropóloga Liliana Porto descreveu em sua etnografia a respeito de uma comunidade do Vale do Jequitinhonha, em relação aos discursos diferenciados sobre a temática, “podendo ser identificado um discurso público, feito para os de fora, e um discurso privado, compartilhado com pessoas pelas quais se tem certa intimidade” (PORTO, 2007, p.37).

<sup>77</sup> José tem 32 anos e foi iniciado pelo seu avô aos 12 anos de idade, desempenha funções xamânicas sempre que é solicitado. Uma particularidade que o diferencia dos homens em geral, é que borda e produz trabalhos artesanais. As mulheres Shipibo pediam para ver a bolsa que havia comprado dele, pois achavam o bordado perfeito e ficavam surpresas quando revelava que um homem teria feito.

acesso a uma lista enorme de produtos e procedimentos capazes de trazer ou “amarrar” amores. Já que esta é uma, dentre muitas atividades que são desenvolvidas pelos *curanderos*:

O termo shipibo-konibo que significa xamã, *onánya*, engloba diversas especialidades, cujo denominador comum é o ritual de consumo da *ayahuasca*. Aqueles que habitam comunidades que ainda vivem da caça e da pesca exercem um papel de mediação junto aos mestres da caça; outros conduzem principalmente rituais de cura, *ou se concentram mais (ou adicionalmente) no domínio amoroso (atividade solicitada sobretudo pelos mestiços, e que proporciona uma renda não desprezível)*. Trabalhar para mestiços e estrangeiros confere, às vezes, uma certa notoriedade aos *onánya*. No entanto, trabalhar exclusivamente para "outros" é algo malvisto, e o xamã é então considerado avaro (*yôaxi*), por usar seus conhecimentos exclusivamente em benefício próprio (COLPRON, 2005, p. 100, grifos meus).

Semelhante à imagem complexa e diversa da sociedade Shipibo-Konibo, as práticas de cura e suas transformações produziram modelos múltiplos de socialidade (COLPRON, 2005). As comunidades em que o xamanismo é reconhecido recebem visitas de diversos estrangeiros e mestiços em busca de cerimônias ou tratamentos relacionados aos domínios amorosos. Realidade distinta da Comunidade de Callería que, até onde soube, não existem pessoas que ocupem a função xamânica, além disso, poucas fazem uso de *ayahuasca*<sup>79</sup>. Os mais velhos contam que no passado existiam *onanyabo*, mas atualmente não existem mais. Em outros momentos, escutei discursos de pessoas associadas à igreja evangélica que condenavam tais práticas<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> No xamanismo shipibo-konibo existem três classificações para os especialistas, que podem ser *onanya*, *meraya* e *yobe*, estes títulos não são autorreferenciais, mas atribuídos pelos outros. O maior grau que um xamã pode atingir é de *meraya*. Segundo Morin (1998) a categoria de cura, *onanya*, é desenvolvida a partir do uso de substâncias alucinógenas e aplicada ao tratamento de doenças muito graves, para isso o xamã precisa entrar em contato direto com os espíritos das plantas e dos animais. No estágio mais avançado da carreira, *onanya* se torna *meraya*, este título demanda um modo de vida rigoroso e ascético, que poucas pessoas conseguem atingir. Os *merayabo* precisam seguir dietas alimentares e de abstinência sexual, importantes para realização dos transes e das uniões místicas. Esta é a categoria do xamanismo ofensivo/defensivo, que faz uso de dardos mágicos (*yobe*) e tabaco, prática comum entre diversos povos da Amazônia peruana. Em que cada xamã apresenta sua especificidade, conhecimento e habilidade, que resultam em laços com determinados espíritos (MORIN, 1998.p.379). No espanhol regional são reconhecidos como: *chamánes*, *curandeiros*, *brujos*, *hechiceros*, *vegetalistas*.

<sup>79</sup> Um dos moradores trabalha na comunidade de San Francisco e quando está na aldeia costuma conduzir sessões restritas aos seus familiares.

<sup>80</sup> A contraposição entre xamanismo e protestantismo é superficial e não é explicativa. O xamanismo shipibo é marcado por inúmeras influências exógenas, incorporando diversos elementos das igrejas ocidentais (COLPRON, 2005, p.100). Outro fator importante é a inconstância dos adeptos ao cristianismo, que muitas vezes recorrem aos especialistas da cidade ou de outras comunidades. Um estudo que trata destas questões é o que relata um processo de “Terenização” do protestantismo entre Terena do pantanal sul mato-grossense, cujos protestantes e pentecostais também recorrem aos xamãs quando consideram necessário, mas não a qualquer xamã, senão aos que também são evangélicos (ACÇOLINI, 2012, p.27).

Por outro lado, apesar de não existirem *curanderos*, não se pode afirmar que o *curanderismo* não existe, se for pensado como um marco sócio-cosmológico e não somente como um conjunto de práticas (LANGDON, 1996). Além das dinâmicas cotidianas em que as ações e concepções estão presentes<sup>81</sup>, tanto o *curanderismo* quanto o grafismo, são os principais elementos de reconhecimento nacional e internacional da “cultura Shipibo” (com aspas mesmo), e isto é reiterado constantemente, sobretudo, pelas lideranças da comunidade. Evidentemente, o *curanderismo* engloba outras atividades além do uso das plantas mágicas com fim amoroso; do mesmo modo, a manipulação destas substâncias não é monopólio dos *onanyabo*, podendo ser feito por leigos. A diferença entre Callería e outras comunidades não está na ausência do uso das plantas, mas na maneira pela qual as pessoas falam sobre elas. O assunto, apesar de não ser público, oficial, como em outros lugares, é officioso. Incide sobre algo fundamental, um conhecimento familiar e cotidiano.

Depois de um tempo vivendo na aldeia, quando passei a entender melhor *quem vivia com quem* e a participar das fofocas, comecei a falar com mais tranquilidade sobre o uso dos *noi rao*<sup>82</sup>. Isto porque, eles apareciam nas histórias de casamentos desfeitos por paixões repentinas, em que as mulheres abandonavam os cônjuges e iam viver com seus amantes. Das meninas que passavam a mentir descontroladamente para suas mães quando se envolviam em relações desaprovadas pelas famílias. E no medo que as avós sentiam de que as crianças provenientes de uniões desfeitas fossem atraídas pela outra família através do uso de plantas. Em suma, circulam pelas redes de parentesco<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Este assunto será melhor discutido no próximo capítulo, tendo em vista que grande parte dos moradores possui parentes em outras comunidades que desempenham funções xamânicas e a eles recorrem com certa frequência, entre outros aspectos lábeis que envolvem a (des)crença.

<sup>82</sup> Mesmo que parte do trabalho antropológico esteja em perceber pormenores e adentrar as teias de parentesco através de situações íntimas, considerei importante falar abertamente sobre o tema. Certamente, muitas pessoas consideravam que meu interesse ao falar sobre o assunto estava atrelado ao desejo pessoal em resolver problemas amorosos – ainda que salientasse que fazia parte da investigação. Presenciei um episódio interessante vivido por uma etnóloga brasileira que ia apresentar em um congresso um artigo sobre canções mágicas/amorosas entre um grupo da Amazônia Setentrional, o qual realizou em parceria com algumas pessoas da comunidade (eles tinham traduzido as letras e revisado a escrita). No entanto, três dias antes do evento a proibiram de falar sobre as canções, já que este era um assunto íntimo e perigoso. Ela debateu seu interesse e reiterou a importância do assunto, mas acolheu o pedido, suprimindo as informações de sua apresentação.

<sup>83</sup> “A importância concedida aos conhecimentos de questões amorosas não deve ser subestimada: em uma sociedade onde a política está ligada ao parentesco e onde as esferas públicas e privadas se confundem, intervir junto aos familiares pode impedir discórdias importantes. Dado que a aliança intergrupala se concretiza o mais frequentemente por meio de casamentos. [...] Além disso, a regulação desses conflitos é por vezes feita segundo seus próprios fins, atraindo familiares específicos e afastando rivais” (COLPRON, 2005, p.100).

## 2.2 Casamento e Co-residência

A sogra é muito mais importante que o sogro em termos de coresidência. Olhando isso de outra perspectiva, alguém me explicou que é compreensível que a mãe escolha o marido da filha porque ela é obrigada a conviver com ele embaixo do mesmo teto (LEA, 2012, p.112).

Os relatos do passado a respeito dos casamentos entre os Shipibo descrevem uniões pouco *afetivas*, determinadas pelas mulheres mais velhas, que exerciam um papel importante na escolha e no *aconselhamento* dos filhos, e impulsionavam a formação de novos vínculos matrimoniais<sup>84</sup>. O pretendente deveria apresentar características valorizadas socialmente como ser trabalhador, bom pescador, caçador, já que durante o primeiro ano de casamento, além de cuidar da roça do casal, o genro deveria cuidar também da roça de seus sogros.

Após a escolha, os pais iam até a casa do noivo, onde eram recebidos por sua mãe, que os convidava para fumar e conversar sobre a proposta, enquanto a filha permanecia em casa, recebendo adornos corporais e *conselhos* de suas avós. Pela manhã, a jovem deveria entregar comida ao homem que ao receber, tornava-se seu marido. Depois disso ele passava a morar com a família da esposa<sup>85</sup> (VALERA ROJAS e VALENZUELA, 2005, P. 99-100). Os seus pais ficavam responsáveis por levar os pertences à casa da noiva, incluindo as flechas e o mosquiteiro. Para que o genro fosse reconhecido, a família da mulher deveria oferecer caiçuma aos parentes<sup>86</sup>.

Vários homens e mulheres relatavam suas insatisfações em relação aos casamentos do passado. Ana<sup>87</sup>, uma jovem de dezenove anos, ao narrar o episódio em que a mãe foi obrigada a casar com seu pai, dez anos mais velho, afirmou: “Sofridas eram as mulheres no passado”. Ela abominava a atitude da sua avó, “coitada da minha mãe, chorava, chorava. Assim julgavam nossos antepassados, a gente não tinha escolha. Imagina casar com alguém que você não gosta?”. Apesar de todo o sofrimento, com o

---

<sup>84</sup> O termo afetivo aparece nas descrições de Díaz Castañeda (1922) e Tessman (1928 apud TOURNON, 2002, p. 195-197).

<sup>85</sup> A regra de uxorilocalidade (matrilocalidade) implica que o marido vá morar com a família da esposa logo após o casamento, conformando os vínculos matrilineares das mulheres da casa, enquanto os homens passam a viver com seus afins.

<sup>86</sup> A caiçuma é um elemento importante socialidade shipibo e ribeirinha, no geral, presente nas principais festas do passado: *besteti sheati* (*La fiesta del corte del pelo*) e *ani sheati* (*Fiesta de la gran libación*) (TOURNON, 2002).

<sup>87</sup> Nome fictício, a partir deste capítulo todos os nomes usados serão fictícios, com exceção das lideranças, figuras políticas, etc. Faço uso desse recurso para tentar preservar a identidade dos meus interlocutores.

tempo, a mãe de Ana se *acostumou* a viver com o marido, pois a avó investiu nos banhos com *piri-piri* (*waste*), a fim de *acalmar* os desejos da filha.

O mesmo aconteceu com Valera Rojas (2005 p. 96-98). A artesã conta que não tinha interesse no homem em que a família havia escolhido para ser seu cônjuge, mas como era vontade da mãe, teve que aceitar. A gota d'água foi quando, no primeiro mês, apanhou de duas pretendentes do seu marido, tendo seus cabelos puxados na frente de todo mundo<sup>88</sup>. Cansada, fugiu para a comunidade onde vivia seu irmão, que lhe estimulou a permanecer por lá. Passando seis dias, o pai foi buscá-la, “eu não pensava em ter este homem como esposo, porém não podia me separar” (Idem, 2005, p.99, tradução minha), por isso, teve que voltar. Entretanto, não aceitava os peixes que o homem trazia, negando a relação conjugal.

No entanto, com o passar do tempo, começou a sentir vontade de ficar perto, a pensar muito nele e a sentir saudade quando estava longe, “provavelmente depois minha mãe me curou com *pusanga*, e me fez banhar com isso, não sei, assim eram as avós de antigamente, conheciam muito de planta” (VALERA ROJAS, 2005, p.99). Apesar de ter se *acostumado* e não conseguir mais viver longe do marido, considera que esta não foi uma atitude legal e que suas filhas têm o direito de escolher com quem irão casar: “Quem não sentiria medo se a mãe obrigasse a entrar em um mosquiteiro com um homem com quem nunca conversou?” (Idem, 2005. p. 101).

Podendo seguir um caminho diferente ao da mãe, Ana se sentia venturosa por ter escolhido seu marido, Diego. Seu casamento é uma das exceções na aldeia, já que vive na casa da sogra e seus consanguíneos, na cidade. Por outro lado, a união demonstra o alto grau de decisão das mulheres em relação à moradia do casal, considerando que os cônjuges passam longos períodos na casa da família de Ana. Além disso, não é segredo que em breve irão se mudar, apesar da excelente relação que mantém com a sogra, a qual se refere como “*tita shoco*”<sup>89</sup>.

O casal vive um impasse. Apesar de Diego ter estudado engenharia florestal e almejar um emprego na área, atualmente trabalha com o pai na pesca e, por isso, não

---

<sup>88</sup> Esta é uma forma ritualizada de briga entre as mulheres para se vingar das amantes do seu marido. Tradicionalmente se fazia durante o *ani sheati*; é “a versão feminina” da luta com o *wexati* (pequena faca usada pelos homens para se vingar dos amantes da esposa). Na briga masculina o homem traído fazia um pequeno corte na cabeça do seu rival, que não revidava, apenas deixava o sangue escorrer pelo pescoço. Aparentemente o conflito buscava eliminar rancores que poderiam ser alimentados, caso a briga não ocorresse (ROE, 1982, p.107-108).

<sup>89</sup> O termo *tita shoco* é usado para “avó” (o que inclui “avó do esposo”); é um termo composto, sendo *shoco* um sufixo diminutivo como “ita, cita”, usado para se referir tanto a avô, quanto carinhosamente à mãe, no português seria “mãezinha”.

pode se ausentar da comunidade por muito tempo. Sendo assim, ele volta muitas vezes sozinho à Callería, enquanto Ana, que sente falta da família, permanece na cidade. No geral, é comum que algum dos cônjuges viaje sozinho e os casais passem longos períodos afastados, principalmente as pessoas casadas com alguém que tenha uma carreira profissional. Por outro lado, sofrem pressão da mãe de Ana, para que venham viver com a família na cidade. Ainda por cima, ela não se contenta que o casal construa uma casa no mesmo terreno, exigindo que morem na mesma casa, que já conta com um quarto destinado a eles. Durante a Festa de *San Juan*, quando fui hospedada em sua residência, perguntei a Eleonora sobre o motivo pelo qual não aceitava a casa no quintal, em tom dramático, respondeu: “assim são as mães, não gostam de viver longe dos seus filhos”.

O caso de Ana é exceção porque as mulheres shipibo, com o casamento, tendem a permanecer na comunidade ou assentamento em que vivem, enquanto os homens costumam se espalhar mais. Não poderia afirmar que a escolha do lugar de residência dá-se pela existência de uma regra consensual, mas por uma série de fatores combinados que incluem inúmeras controvérsias, disputas e negociações. Afinal, as diferentes famílias nucleares, vivendo juntas, constituem um grupo doméstico que, quanto mais amplo, formam um segmento residencial bem definido na aldeia.

Das 112 mulheres que vivem na aldeia, 49 são casadas, sendo que duas vivem por um período determinado, a professora que mantém sua casa na cidade e a esposa do enfermeiro. Destas relações, oito mulheres são de outras comunidades, a maioria vinda do Alto Ucayali, com idades entre 22 e 45 anos, conforme demonstra a tabela abaixo:

**TABELA 1 - RELAÇÃO DE MULHERES VINDAS DE OUTRAS COMUNIDADES**

NOME <sup>90</sup>	IDADE	LOCALIDADE
Clara	45 anos	Loreto, Alto Ucayali.
Ruth	28 anos	Afonso Ugarte
Maria	41 anos	Iparia, Alto Ucayali.
Fernanda	23 anos	Loreto, Alto Ucayali.
Maura	32 anos	Loreto, Alto Ucayali.
Nora	35 anos	Alto Ucayali
Laura	22 anos	Yarinacocha
Francis	30 anos	Alto Ucayali

De todas as relações entre pessoas que vivem na aldeia (excluindo as duas citadas), sete delas são entre mulheres shipibo e mestiços<sup>91</sup>. Estes homens vieram de diferentes regiões do Peru, alguns da serra e a maior parte de localidades próximas ao Ucayali. Apesar das especificidades, os motivos pelos quais conheceram suas esposas são semelhantes: estavam trabalhando na extração da madeira, borracha ou na construção civil. Com exceção de um casamento, todos possuem filhos e estão juntos há mais de dez anos<sup>92</sup>. Porém, nenhum deles “tem a palavra”, como diz senhora Laura. Isto é: não falam shipibo fluentemente, mas tem uma competência passiva, pois entendem<sup>93</sup>.

Fiquei sabendo de apenas uma união entre homem shipibo e uma mulher mestiça, que foi derivada de um casamento entre mulher shipibo e um homem mestiço. Através de seu cunhado mestiço, Frederico, João conheceu Francisca, sua esposa. Ele mora com seus dois filhos mais velhos na aldeia, próximo de suas irmãs. Enquanto a esposa vive na cidade, para que o filho caçula possa estudar (com bastante frequência visita sua esposa, já o contrário não acontece).

<sup>90</sup> Sobre os nomes fictícios, ver nota 85.

<sup>91</sup> Sem perder de vista, que no contexto atual da Amazônia Peruana “ser indígena”, “não ser indígena” e “ser mestiço”, “são posições relativamente abertas ao trânsito e mudanças contextuais” (BELAUNDE, 2015, P.540).

<sup>92</sup> Além da estabilidade das relações, todos possuem idade avançada (entre 40 a 65 anos), ou seja, não existem jovens casais que sigam este modelo matrimonial.

<sup>93</sup> Em relação aos filhos, todos se identificam como shipibo, apesar de alguns salientarem a *mistura*: “não sou shipibo puro” ou “sou shipibo misturado”. A filha do pastor, que é casada com um mestiço, disse: “meus filhos são shipibo, não falam castelhano, falam shipibo”.

Além disso, o casal de anciões iskonawa agrega muitos familiares ao seu entorno<sup>94</sup>. As relações entre os Shipibo e seus descendentes alteraram as dinâmicas matrimoniais de um grupo com memória genealógica longa<sup>95</sup>. As organizações Shipibo afastam-se daquelas mais “cristalinas”, como por exemplo, a Huni Kuin<sup>96</sup>, cujo interesse concentra-se em viver com maior grau de proximidade, enquanto o modelo shipibo cria grande autonomia das unidades domésticas, em que a “tendência a procurar matrimônio com parentes extremamente distantes, implica elos sociais muito frouxos no plano local” (CALAVIA SÁEZ, 2000, p.17). Este era um assunto que gostava de conversar com um homem shipibo, que no auge dos seus vinte e oito anos estava solteiro, mas há pouco tempo havia se aproximado de uma mulher iskonawa. O flerte lhe deixava empolgado, já que a maioria das mulheres na aldeia era parente, diferente da atual namorada.

Na Ponta Direita da comunidade, no bairro iskonawa, além do casal ancião, moram as outras famílias formadas a partir dos casamentos entre shipibo e iskonawa. Eles totalizam sete uniões: quatro casais de homens shipibo e mulheres iskonawa e três de mulheres shipibo e homens iskonawa. Apenas em uma situação o casal vive na casa do sogro: casamento entre uma mulher shipibo e um homem iskonawa; em todas as demais, os casais possuem suas próprias residências e em uma delas, da filha mais nova, vive senhor José, o velhinho abandonado duas vezes. Ou seja, nestes casamentos, indiferente ao gênero, a tendência é que as famílias fiquem próximas dos anciões (apesar das famílias dos cônjuges também viverem perto)<sup>97</sup>.

Outra questão que chama atenção em relação às mudanças nas configurações matrimoniais, diz respeito ao crescente número de mães solteiras na comunidade, sobretudo, após rupturas com homens mestiços. Chamadas de *fracassadas* ou

---

<sup>94</sup> Segundo Rodriguez Alza (2017, p. 73), o casal *Nawa Nika e Wini Kera* são irmãos legítimos, uma vez que compartilham o mesmo pai e a mesma mãe. *Nawa Nika* conta que seu pai a obrigou a casar com o irmão mais velho, ainda que não lhe agradasse a ideia.

<sup>95</sup> Os Shipibo-Konibo possuem “um sistema social que proíbe o casamento entre parentes até a sétima geração ascendente” (ERIKSON, 1992, p. 240). Estariam próximos ao que Lévi-Strauss definiu como sistema semi-complexo, já que neste modelo existe a proibição extensiva do casamento entre parentes e afins, ao mesmo tempo, que não existe uma prescrição do *tipo ideal* de casamento.

<sup>96</sup> Segundo McCallum (2013, p. 127), os Huni Kuin (autodenominação) seguem o modelo de metades exogâmicas, em que a classificação do parentesco é do tipo Karia e um sistema de nomeação de gerações alternadas. Costumam dar preferência aos casamentos endogâmicos com primos cruzados.

<sup>97</sup> Nestes casos os filhos foram descritos como: iskonawa, *misturados*. Das sete famílias, cinco os descreveram como iskonawa (em um dos casos a esposa usou o termo “misturado”, mas os declarou como pertencentes à etnia do marido) e em outra, o pai shipibo declarou que os filhos eram iskonawa. Nas outras duas (uma delas é a família em que o casal vive na casa da mãe da esposa shipibo), foram considerados *misturados* e em nenhuma delas, exclusivamente shipibo.

*enganadas*, as mulheres que sofreram esta sina na cidade e, acabam voltando para a aldeia em busca do apoio de seus pais. Isto quando não permanecem na cidade e enfrentam a dureza dos trabalhos informais (BELAUNDE, 2015, p. 559).

### 2.3 A mulher Shipibo casa com quem ela quiser

Se no passado as mulheres mais velhas negociavam e decidiam com quem os seus filhos iriam se casar, hoje em dia a mulher Shipibo “casa com quem ela quer”, como me disse Sra. Maria. Por um bom tempo alimentei as esperanças de que conseguiria traçar mapas genealógicos e formar esquemas que me ajudassem a compreender o que seria exatamente casar assim, do jeito que elas querem.

Entre mapas feitos e refeitos, não cheguei perto de sistematizar as informações do modo que gostaria. E apesar do embaraço, posso dizer que me senti contemplada ao ler um artigo de Fabiana Maizza (2014), em que a autora afirma que o desejo de mapear genealogias é um tanto ilusório. Sobretudo, ao perceber que no final das contas, as árvores genealógicas são intermináveis rascunhos e que seu caráter contínuo e inacabado é normal, se a gente considerar que estas relações se atualizam constantemente.

A questão que ecoa do argumento de Maizza (2014), que estudou a fundo o parentesco Jarawara, se alinha à crítica desenvolvida por diversos autores na antropologia de que os estudos não devem assumir um conteúdo *a priori*, que nos limite às categorias (CARSTEN, 1995, p.222; SCHNEIDER, 2016, p.7). Os quais defendem que as relações de parentesco devem ser pensadas, antes de tudo, a partir do universo conceitual que se pretende descrever (WAGNER, 1967; CARSTEN, 1995, p.222; SCHNEIDER, 2016, p.7).

Se é verdade que precisamos pensar o parentesco a partir das “teorias nativas”, isso não quer dizer que devemos desestimar os aspectos estruturais que envolvem as regras de casamento. A pesquisa de Maizza (2014) pode ser tomada como exemplo de análise que mescla questões como graus de distância, classificação, aspectos políticos e econômicos aos critérios locais sobre, por exemplo, o que é considerado ser um “bom marido” ou uma “boa esposa”.

Dito isso, irei retomar algumas questões clássicas a respeito do sistema de parentesco Shipibo.

Lévi-Strauss (2009) nos disse que as regras de casamento “não fazem sempre senão proibir um círculo de parentesco” (LÉVI-STRAUSS, 2009, p.83). Para o autor

existe uma distinção entre os sistemas de estruturas complexas e os sistemas de estruturas elementares. Os primeiros são aqueles que não possuem regras matrimoniais, em que a determinação do cônjuge não está especificamente atrelada ao parentesco. Enquanto os sistemas elementares são condicionados por uma regra positiva de casamento, em que o cônjuge é determinado unicamente pelo parentesco (SOARES AL, 1997, p.96).

Conjuradas, em certa medida, ao segundo modelo, as regras que definem o sistema de parentesco Shipibo se aproximam ao que Lévi-Strauss definiu como um sistema semi-complexo. Considerando que existe a proibição extensiva do casamento entre parentes afins, ao mesmo tempo, que não existe uma prescrição do *tipo ideal* de casamento. E neste ponto, os Shipibo se diferenciam dos outros grupos Pano<sup>98</sup> (ERIKSON, 1992, p. 240) em que casamento preferencial é a união com os primos cruzados (McCALLUM, 2013, p.127; CARID, 2006, p. 212). Entre os Shipibo a proibição do casamento se estende aos descendentes de parentes conectados com ego até sete gerações ascendentes (ERIKSON, 1992, p. 240).

Imagino que a esta altura o leitor deva estar interessando em saber como isso se dá na prática. Mas, antes de criar qualquer expectativa, devo afirmar que esta pergunta não será respondida aqui. Com receio que pareça má vontade de minha parte, irei explicar os motivos. Ao organizar os dados de campo com a ajuda de Sra. Maria consegui estabelecer algumas conexões entre as famílias. Mas, também, neste movimento percebi que seria impossível, ou ao menos, improvável, naquele momento, formular mapas genealógicos extensos.

A primeira coisa que fiz foi esboçar em um plano maior das relações entre as pessoas mais velhas. Depois disso, a partir das anotações do censo e conversando com alguns moradores fui traçando novas conexões. A verdade era que tudo se transformava

---

<sup>98</sup> A literatura etnológica a respeito do parentesco Shipibo, costuma afirmar que eles são matrilineares, matrilocais e que, no passado, praticavam poliginia sororal, assim como outros grupos locais (KARSTEN, 1955, p. 155; GIRARD, 1958, p.245; ROE, 1982, p. 72). Contudo, não existem dados etnográficos ou históricos que permitam confirmar que os Shipibo sigam um modelo de filiação matrilinear. Talvez a matrilocalidade, além de outras características próprias das dinâmicas sociais do grupo, como por exemplo, a criança ficar com a mãe em caso de separação, fez com que os pesquisadores tirassem conclusões um pouco apressadas e duvidosas em relação a este sistema de parentesco (MORIN, 1998, p. 364). Os dados se tornam ainda mais controversos, se considerarmos que o pertencimento *étnico* em relação às origens dos clãs (shipibo-konibo-setebo), dá-se pela linha paterna (Ibid., 1998, p.364). Além disso, através de um uma leitura genealógica das gerações passadas é possível perceber que a onomástica também segue a linhagem paterna. Entretanto, não existe consenso de que o modelo de filiação seja matrilinear, patrilinear ou cognática. Nota-se que existe um “círculo cognático” de proibições matrimoniais, com a tendência de matrimônio simples, mas sem a existência de metades e trocas repetidas em cada geração entre os grupos envolvidos nestes intercâmbios (MORIN, 1998, p. 365).

e diferentes perspectivas traziam novas classificações, criando um desses emaranhados esquisitos que tanto gostam os antropólogos. Por fim, restaram mais dúvidas do que certezas, mas sendo otimista, diria que *un poquito nomás* entendi.

### 2.3.1 E quem são eles?

Se as mulheres Shipibo casam com quem elas querem, diria que os *nawa* não são a primeira opção. Olhando para os dados da aldeia podemos notar que das 48 mulheres casadas, apenas sete estabeleceram uniões com homens mestiços e nenhuma destas situações corresponde ao primeiro casamento. Ao passo que nunca ouvi uma mulher demonstrar suas intenções em casar com um homem pelo simples fato dele ser mestiço. Por outro lado, também não escutei respostas negativas das mães ao questionar a possibilidade da filha casar-se com um homem mestiço, embora não se alongassem muito sobre o assunto.

Os casamentos com os mestiços, por exemplo, não são classificados como impróprios, diferente das uniões estabelecidas entre *paisanos* considerados parentes. Comenta-se muito este tipo de arranjo através de fofocas, que são verbalmente repreendidos a partir de expressões que associam às pessoas a uma condição animal: “esses aí têm rabo”, “se metem com parente, parecem macacos”.

E foi tentando entender as classificações de parentesco e as uniões consideradas “ruins” que conheci a história Bruna, uma moça *pusangueada* pelo seu próprio sobrinho.

Conta-se que os dois eram muito jovens na época em que decidiram morar juntos, embora as famílias não aceitassem a união. Isso porque, a mãe de Rodrigo é prima-irmã (*poi*)<sup>99</sup> do pai de Bruna<sup>100</sup> e, por isso, Bruna é considerada sua tia. Os seus pais tentaram proibi-la de todas as formas, mas a moça não conseguia parar de pensar no rapaz e sempre que podia, fugia de casa para encontrá-lo. As mentiras constantes fizeram com que a mãe passasse a desconfiar sobre o uso de *pusangas*<sup>101</sup>. Insatisfeita com o romance e disposta a reverter à situação, a mulher resolveu procurar um

---

<sup>99</sup> Os termos usados para irmãos e irmãs, são os mesmos usados para primos e primas, paralelos e cruzados. Na mesma geração, para ambos, os primos seguem o sistema de nomenclatura dos irmãos, *huesta* para o mesmo sexo e *poi* para o outro. O termo *poi* significa excremento, algo que não se toca. Esta homonímia, relacionando excremento aos familiares próximos, faz parte de um processo de transformação da língua e demonstra o quanto o grupo abjeta relações incestuosas entre irmão/irmã, primo/prima (TOURNON, 2002)

<sup>100</sup> O avô, pai do pai de Bruna era irmão da avó, mãe da mãe de Rodrigo.

<sup>101</sup> Este assunto será o tema principal do próximo capítulo.

*curandero* na cidade. A sua hipótese foi confirmada pelo *onanya*, que viu uma foto do casal, que havia sido embebida em água de *piri-piri* e enterrada na primeira pilastra da casa do rapaz.

Então a senhora preparou um banho de ervas para retirar os efeitos do remédio, mas foi em vão, já que a filha não quis usar. Aliás, ninguém conseguiu segurar a vontade do casal, que fugiu para a cidade e só voltou depois que Bruna já estava grávida. Desta aventura amorosa nasceu um menino, que atualmente vive na casa da avó materna. Porém, a família teme que a avó paterna lance mão do *noi rao* para atrair a criança, que ao ser *seduzida*, decida morar com eles.

Apesar disso, não poderia dizer que existe uma conexão direta ou exclusiva entre as relações “ruins” e o uso de *pusangas*. O que ocorre é que existem vários relatos sobre uniões que infringem as regras de parentesco, alguns anunciados sobre a perspectiva da utilização da *pusanga*, outros não.

Quando minha interlocutora afirma que as mulheres Shipibo casam com quem elas querem, a sua intenção não é subtrair a agência masculina ou desconsiderar a família como um todo no processo. A aliança matrimonial entre os Shipibo é um “assunto de família” (LASMAR, 2005, p.197), que envolve classificações de parentesco, concepções de identidade, avaliação de prestígio, interesses políticos e econômicos. Neste sentido, sublinho que a possibilidade em estudar na cidade e se tornar um profissional, adquirir um diploma e acessar uma condição econômica diferente, têm transformado as relações entre os homens e as mulheres.

Retomando o assunto da escolarização, nota-se que na última década houve um aumento significativo do número de jovens indígenas nas universidades peruanas. Contudo, há pouco tempo atrás, as pessoas interessadas em ingressar no ensino superior encontravam apenas duas opções: o Instituto Superior Pedagógico para formação de professores bilíngues; ou estudar uma carreira técnica em um Instituto Superior (ESPINOSA, 2017, p.101). Devido a falta de recursos financeiros para se manter no meio urbano, dos poucos que conseguiam finalizar os seus estudos, a maioria eram homens.

É interessante notar que essa diferença reverbera no contexto atual da comunidade: das dezenove pessoas que possuem ensino superior, dezesseis são homens e três são mulheres, outras duas interromperam o curso durante a gestação.

Concluir o superior significa receber um diploma e assumir uma posição diferente nas relações sociais. É conquistar o que os pais Shipibo mais desejam aos

filhos, que construam um modo de vida menos duro que o deles, com acesso ao dinheiro e a “palavra especializada”, que entre várias questões, possibilita a comunicação dos indígenas com o Estado:

El deseo de escolarización y profesionalización es un deseo de acceso a ingresos monetarios y a un trabajo menos agotador y con mayor prestigio, pero también es un deseo de reivindicación ciudadana. “Necesitamos tener hijos profesionales para que salgan a defender a la comunidad, para que puedan escribir los documentos y hacer las gestiones ante las autoridades regionales”. He escuchado este tipo de afirmaciones entre diversos grupos étnicos y lugares del país, en las zonas cercanas a los centros urbanos que interactúan diariamente con los profesionales de las ciudades, y en los ríos remotos, donde las visitas de profesionales son más raras. Es necesario tener hijos profesionales para que “defiendan” a los suyos (BELAUNDE, 2010, p.124).

Os estudos e o acesso a uma profissão representam vias de prestígio, que interferem também nas relações conjugais. As jovens não encontravam dificuldades em assumir que além de um marido forte e trabalhador, premissa antiga, se interessam também por aqueles que possuem uma carreira E, não por acaso, os homens mais “paquerados” da aldeia são os professores. Nestes casos, o prestígio da profissão se soma ao fato de que as demandas de trabalho os fazem viver longe das comunidades de origem, ou seja, eles representam o *outro desejável*, já que não são considerados parentes.

Seria uma leitura rasa não considerar que além do desejo pelo marido profissional, as jovens ambicionam, também, a profissionalização. E uma das maneiras da mulher sair de casa com tranquilidade é acompanhada pelo seu marido<sup>102</sup>. A moça que engravidou durante o percurso acadêmico por não ter escutado os *conselhos* da mãe, não ofendeu a família pela gravidez em si, mas por ter “fracassado” no que havia se proposto a fazer, que era trazer o diploma para casa. Neste sentido, arranjar um marido que a apoia financeiramente e afetivamente durante o percurso acadêmico é um desejo compartilhado por muitas delas.

---

<sup>102</sup> As mulheres passaram a ser admitidas pelo ILV apenas a partir de 1965, porém, com limitações. Para participar do programa de formação de professores precisavam estar casadas com um professor ou estudante que tivesse interesse em se formar. O programa para mulheres consistia em cursos temáticos para aprender a cozinhar, costurar e cuidar das crianças. Anos depois elas puderam participar efetivamente do curso de formação para professores (ESPINOSA, 2017, p. 103).

**FIGURA 8:** A Família de Kiara.



FONTE: Produzido por Kiara (mãe Iskonawa/pai Shipibo). Enquanto a sua avó materna (shipibo) usa *chitonti*, ela e mãe vestem uma saia com outro padrão de grafismo. Calleria, 2017.

**FIGURA 9:** A família de Linda.



FONTE: Produzido por Linda. Calleria, 2017.

## 2.4 Coabitar: políticas do cotidiano

Os meus interesses em desenvolver uma pesquisa que contemplasse regras e categorias relacionadas ao sistema de parentesco Shipibo foram ficando para trás, pelos motivos que vocês já conhecem. E convenhamos que minha atitude não apresente grandes novidades. Para compreender, minimamente, os aspectos sociológicos que envolvem as dinâmicas classificatórias, seria necessário estender a duração do trabalho de campo. Além do mais, meu foco estava em entender o uso e a circulação de plantas voltadas à magia amorosa e não em produzir um estudo aprofundado sobre as relações de parentesco.

Neste sentido, considerando as variáveis que envolvem o processo de análise e assumindo minhas limitações, irei me aproximar da literatura que pensa as relações a partir do modo pelo qual as pessoas vivem juntas (SAHLINS, 2011; CARSTEN, 1995). E dentro desta perspectiva, irei descrever um pouco do que observei em campo.

...

Os mais velhos sentem saudades do tempo em que as casas não tinham portas e as cozinhas se interligavam. Apesar disso, algumas edificações não parecem estar muito distantes das descrições feitas pelos antigos. O modelo ideal de residência Shipibo é aquela em que os parentes consanguíneos vivem em proximidade, comem juntos, compartilham alimentos e trabalham em parceria.

A disposição das casas, próximas uma das outras, faz com que as pessoas acompanhem os percursos e afazeres domésticos dos vizinhos. Quem vive perto sabe quem visitou quem, o que comeu, entre outras dinâmicas do cotidiano. No fundo das casas, onde passam a maior parte do dia, os pátios se unem e as pessoas se reúnem. Desta parte todos acompanham os retornos da pescaria, as idas e vindas dos barcos, das pessoas e das mercadorias. Por ali também chegam os visitantes: engenheiros, antropólogos, missionários em suas *avionetas* ou os vendedores ambulantes.

Fora os períodos em que estão pescando ou indo à cidade vender seus peixes e embarcar gelo, os homens passam a maior parte do dia no interior das casas, ocupados em alguma atividade que normalmente envolve madeira, como a manutenção das casas ou construção de um novo bote. Se o homem possui filhos, pode contar com a ajuda deles, mas na maioria das vezes, ele trabalha em parceria com o seu cunhado.

O trabalho coletivo entre os homens instaura uma relação diferenciada entre os sogros e genros que, normalmente, evitam a comunicação direta e o uso de vocativos<sup>103</sup>. Das poucas ocasiões que presenciei alguns diálogos entre o senhor Lúcio e seu genro, ambos estavam envolvidos com a elaboração de um novo bote. Bem diferente do tratamento estabelecido entre as sogras e as noras, que costumam conversar de maneira descontraída.

Os quintais e as cozinhas são também espaços de interação das mulheres, sobretudo, para a produção artesanal. Durante as tardes, elas realizam a extração e preparação da tinta e em parceria com suas irmãs, filhas e noras, tingem os tecidos e o colocam para secar. É também onde as ceramistas misturam o barro de maneira exata, moldam os produtos e inserem os grafismos, depois os queimam em um forno improvisado no chão.

Além de compartilhar o mesmo espaço durante as atividades cotidianas, os casais costumam trabalhar juntos na roça, embora seja responsabilidade maior das mulheres, que cultivam uma roça individual antes mesmo do casamento, que depois, passa a ser propriedade do casal. Elas também ajudam outras mulheres do grupo consanguíneo com a abertura do roçado e o plantio das sementes.

Os mesmos familiares que prestam apoio uns aos outros durante o cultivo das plantas comestíveis, circulam entre si diversas espécies de ervas-medicinais e raízes como os *piri-piri*. Dona Carmen, que estava prestes a se tornar avó, preparou um medicamento a partir de algumas raízes cultivadas na comunidade em que vive atualmente. Como aquela era a primeira gestação de sua filha, a moça ainda não sabia parir, e a planta faria o papel de ensiná-la.

A ação de Carmen nos convida a um debate necessário para que possamos compreender o desenvolvimento do próximo capítulo. E a pergunta que tentarei responder é relativamente simples: como é que o corpo aprende com a planta?

---

<sup>103</sup> A reserva de conduta é um dos princípios da relação entre sogro e genro. Tournon (2002) descreve um episódio vivido por seu aluno que ao sair para pescar com o sogro, resolve passar a noite no acampamento. Com fome, os dois vão preparar o jantar e como a filha não está presente para mediar o diálogo, conversam como se ela estivesse: “Diga a seu marido que precisamos preparar a comida”, “Diga a seu pai para acender o fogo” (Idem, p.199-200). Apesar disso, este modelo de *evitação* é diferente daquele descrito por Rivière (2001, p.99-103) em relação aos grupos da Guiana, já que o tratamento não elimina a alteridade e aproxima os afins, mas serve para estabelecer relações de respeito entre os sogros e genros.

## 2.4 Fazendo gente com planta

O questionamento pode parecer descomplicado, mas dissolver analiticamente a noção de corpo em um universo de relações mais amplas, não é uma atribuição muito fácil (MORAIS, 2016, p. 214). Por outro lado, na literatura antropológica existem vários desdobramentos temáticos e teóricos que observam a relação entre corporalidade, ambiente material e espiritual na configuração social e cosmológica das populações indígenas (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979; McCALLUM, 1998). É sabido que no contexto panamazônico o corpo é modelado em função de determinados ideais relativos às qualidades e às capacidades valorizadas socialmente.

Os processos de corporificação da experiência podem ser realizados individual ou coletivamente, a partir de práticas que envolvem a socialização das crianças, construções corporais do aprendizado de cura, ingestão ou incorporação de substâncias, entre outras possibilidades. Afinal, como nos dirá Viveiros de Castro (2002), a fabricação corporal transmite humanidade aos indivíduos, já que “a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura”, e o corpo “imaginado em todos os sentidos possíveis da palavra, pela sociedade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 72).

Se a gente retornar ao conceito de aconselhamento apresentado no início deste capítulo, podemos notar que a especialização e o desenvolvimento de algumas habilidades corporais, demonstram que a noção de pessoa shipibo se baseia em princípios éticos e estéticos associados parcialmente às capacidades produtivas. Além disso, para *fazer gente*, homens e mulheres precisam observar uma série de condutas relacionadas ao fato de que substâncias são compartilhadas e, por isso, devem ser administradas durante o período da gestação e após o nascimento do bebê. Os Shipibo consideram que tanto o pai quanto a mãe participam do processo de concepção da criança, assim como explicou senhora Laura:

B- Como a Luara é bonita, a senhora soube fazer filho.

L- Minha filha Luara é *mestiza*. Metade para cima é do seu pai e metade para baixo é shipibo, por isso ela é bonita.

B- Ah, é? Quando um homem e uma mulher tem filho, como é que acontece? É metade de cada um?

L- Os dois fazem, mas é mais do homem, né?

B- Por que mais do homem?

L- Ah, você sabe, Bianca. Eles têm mais veneno (risos).

Das vezes que falamos sobre este assunto, as pessoas me disseram que a contribuição do pai era maior, porque a ele é creditado o desenvolvimento da carne e dos ossos, da alma (*káyabo*) e do pensamento (*shinán*). Enquanto a mãe fica responsável pela formação do sangue, que é fortalecido, posteriormente, através da ingestão do leite materno. Os bebês nascem com uma textura macia (*wácho*) e viscosa (*bícha*) e são carecas, porque os seus pensamentos são fracos<sup>104</sup> (COLPRON, 2004, p. 371). Conforme a criança vai se desenvolvendo e o seu pensamento se tornando mais forte, o seu cabelo começa a crescer.

As proibições aplicadas no pré-natal são diferentes daquelas seguidas durante a couvade, sobretudo, porque elas buscam evitar que o parto seja difícil. Para isso, a mulher não deve comer animais com muito sangue, como por exemplo, piranha, tartaruga e as carnes de caça, no geral. Além disso, para não acumular muita água, deve evitar o consumo de líquidos e de frutas aquosas, como o abacaxi e a melancia, já que podem causar o desenvolvimento excessivo da cabeça do bebê e tornar o parto mais doloroso. Estas prescrições não precisam ser seguidas pelo pai, porque o feto é protegido no útero pela placenta (*shanban*), que é composta e revestida pelo sangue materno (COLPRON, 2006).

Depois do nascimento, por ser incompleto, o bebê passa a ser diretamente afetado pela alimentação e o comportamento dos pais, já que são como extensões de um mesmo corpo e partilham o mesmo sangue (*senenbires jímia*). Katia que havia dado à luz há ao pequeno Javier, há menos de uma semana, explicou que por receber apenas o leite materno, o corpo do seu filho ainda estava “desacostumado” com outros alimentos e, por isso, seguia uma dieta livre de açúcar, sal, pimenta e azeite. Além do mais, ela e seu marido cumpriam o resguardo sexual que perduraria por, no mínimo, cinco meses. Existe consenso de que estas práticas são fundamentais porque elas ajudam a regular os fluxos sanguíneos da família (BELAUNDE, 2005, p. 271; COLPRON 2006, p.204).

A meu ver, a importância concedida ao sangue no processo de produção dos corpos entre os Shipibo, em certa medida, evoca a leitura da proposta de Carsten (1995, p.222) a respeito das substâncias. É preciso dizer que com essa aproximação não pretendo transladar a realidade etnográfica da ilha de Langkawi à Amazônia peruana. Contudo, endosso a ideia de que as relações de parentesco se constroem a partir de

---

<sup>104</sup> Para os Shipibo os cabelos representam o pensamento da pessoa (*shinan*).

dinâmicas processuais, em que “tornar-se parente” envolve diversas trocas substanciais entre as pessoas, e entre elas e o ambiente.

No contexto amazônico, os Shipibo se aproximam de outros grupos em que o aparentamento ou a “consanguinização da afinidade” (DA MATTA, 1976) se constrói a partir dos processos de coresidência e de comensalidade, que assumem sua forma concreta nas dinâmicas do cotidiano: viver junto, comer, dormir, compartilhar. A criação das relações interpessoais é fundamental ao processo de produção do parentesco e da fabricação dos corpos. Assim como foi descrito no início do capítulo, os homens oferecem os peixes, e as mulheres preparam o alimento, a familiarização passa, sobretudo, pelo “dar de comer [a alguém]”<sup>105</sup> (COSTA, 2013, p. 475).

Se você buscar o verbo “comer” no dicionário Shipibo/Castelhano desenvolvido pelo ILV, encontrará a expressão “*mépití*”, que significa comer junto com outra pessoa. Ressalto a ausência de singularidade do termo porque ela anuncia uma ética alimentar que os diferencia dos *nawa*, que por serem mesquinhos, comem sozinhos. “Se tem come, se não tem, não come”, era a frase repetida por Sra. Maria ao lembrar-se do seu pai, um homem generoso que a “alimentava com os melhores peixes”, e dizia que os parentes deveriam comer juntos. Por isso, sentia prazer ao receber a irmã e os sobrinhos, todos os dias em sua casa, na hora do almoço. “*Eara pícasa*”, eu tenho fome, diziam os pequenos ao entrar na casa da tia, *huata* ou *huata tita*, outra mãe<sup>106</sup>. *Pi jowe!* Coma! Era a resposta/convite oferecida por ela<sup>107</sup>.

As famílias com quem convivi tinham certeza que sentiria muita saudade da comida “*que só tem lá*”, quando voltasse ao Brasil. Nem careço explicar que elas, mais uma vez, estavam certas. O *puro arroz* de cada dia, que nos diga! Mas, o que gostaria de salientar com este relato é que este idioma da comensalidade está presente em todos os momentos, seja como signo de proximidade interpessoal (do cuidado dos parentes) (SOARES N, 2009, p. 110), ou daquilo que os diferencia dos outros. Quando os meus amigos falam sobre a comida que “*que só tem lá*”, estão se referendo aos peixes e ao

<sup>105</sup> Se por um lado, a comensalidade produz relações de parentesco, por outro, alimentar ou “dar de comer”, demonstra uma relação de familiarização e dependência entre quem alimenta e aquele que é alimentado (COSTA, 2013).

<sup>106</sup> Os termos entre irmãos e irmãs, se distinguem de acordo com o sexo relativo. Dessa forma, para o Ego masculino na geração ascendente, as tias do lado paterno são chamadas de *huata* e do lado materno *huata tita* (outra mãe), seguindo o modelo havaiano, que não se repete em relação aos tios. O tio do lado paterno é chamado *epa*, enquanto o lado materno *coca*. Para o ego feminino, as tias do lado paterno são *yaya* e do lado materno *huata*, em relação aos tios, segue mesmo tratamento do ego masculino.

<sup>107</sup> Neste sentido, os Shipibo não se diferem de outros grupos amazônicos em que a troca cotidiana de alimentos é uma forma de criar laços de parentesco entre as pessoas, sobretudo, porque a consanguinidade não é um fator dado ou natural, mas construída socialmente (VIVEIROS DE CASTRO, 2001).

modo de preparo, que na leitura deles é privilegiado, pois faz a passagem direta do rio para a panela.

Conversas como esta me fizeram notar que os Shipibo não falam sobre os seus corpos a partir deles mesmos, mas sempre, através de uma analogia com alguma alteridade<sup>108</sup>. Os peixes que saem do rio e vão direto para a panela, ajudam a edificar um corpo forte e saudável, diferente do corpo débil dos *nawa*, que só consomem peixes congelados, ou dos moradores de Lima, que se alimentam com peixes de água salgada que não os agrada devido ao cheiro forte.<sup>109</sup> Os Piro, também habitantes da Amazônia peruana, consideram que a “alimentação legítima” os *faz* diferente dos brancos (GOW, 1997, p. 53). O alimento verdadeiro é aquele que “todos os Piro comem” desde a infância, e consiste em um pedaço de carne de caça, combinado com banana ou macaxeira. Semelhante à dieta seguida por alguns velhinhos da aldeia, que se recusam a comer alimentos *nawa*, como arroz, macarrão e açúcar<sup>110</sup>, dando preferência aos “alimentos que fortalecem”: peixe (*píti*, *pi*-comer + *ti* com que, comida de carne, especific. peixe), banana (*paranta*) e mandioca (*atsa*)<sup>111</sup>.

Peter Gow (1997) explica que os pequenos começam a comer estes alimentos após serem completamente desmamados. A comida que é fornecida pelos pais, e através deles, pelos parentes adultos que os cercam, preenche o interior do corpo da criança e a conecta com os seus familiares. Os Shipibo consideram que com o passar do tempo, a

<sup>108</sup> Viveiros de Castro a partir de suas divagações sobre as políticas cósmicas ameríndias, que sintetiza sob a noção de perspectivismo, toma o corpo com o espaço de origem das perspectivas considerando que é através dele que a alteridade é apreendida (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.382).

<sup>109</sup> O vocabulário shipibo apresenta uma grande variedade de palavras para se referir aos odores: *inin*, cheiro agradável, terapêutico, como das flores; *Pisi*, que significa pestear, acrescido de um substantivo, por exemplo, *jimpis*, cheiro de pênis (*jina*, pênis). *Itsa* é um cheiro forte, pode ou não ser agradável, cheiro de cebola, café, pimenta, coentro. *Jete*, um odor forte e sufocante, como fumo, gasolina; *Jenco*: cheiro forte de manteiga e azeite rançosos; *Jansho*: odores vinculados ao sangue, *jimi jansho*, cheiro de sangue; *nami jansho*, cheiro de carne fresca dos animais terrestres; *Huia*, cheiro de origem humana ou animal, *shebi huia*, do sexo feminino e *boshi huia*, masculino, *jison huia*, de urina fresca, *yapa huia*, dos peixes frescos; *Checo*, de urina passada que exala amoníaco; *Pae*, cheiro da fermentação da caiçuma e também da ayahuasca (TOURNON, 2002, p. 295)

<sup>110</sup> Entre os Shipibo, assim como na maior parte dos grupos Pano, existe uma oposição entre os gostos doce e amargo, que se aplica também aos cheiros (ERICKSON, 1999, p.252; LAGROU, 1998; PÉREZ GIL, 1999; E LIMA 2000, p.72). E, por isso, as dietas costumam excluir o consumo de doce (*bata*) e de sal (*tashi*), dando preferência às substâncias amargas (*moca*), que são consideradas benéficas ao corpo. Os Shipibo em suas atividades cotidianas investem na produção de um corpo duro (*yóra chorish*), com pensamento forte (*shinán koshi*), que seja livre da preguiça. Semelhante aos desejos dos Matis, que a partir das práticas de capacitação produzem corpos fortes, duros e amargos, que se afastam do oposto indesejável, mole e preguiçoso (ARISI, 2011, p.52). Ou dos Matsés, que através das experiências de dor ou embriaguez, como o amargor, produzem corpos fortes e corajosos (MATOS, 2014, p.90). Outras Panólogas como E. Lima (2000), McCallum (2001), Lagrou (2007), Pérez Gil (2006), também observam que o conhecimento se inscreve nos corpos.

<sup>111</sup> Os Yaminawa e os Yawanawa, também julgam que o consumo de alimentos de branco: açúcar, álcool, óleo, sal, enfraquece a pessoa e, conseqüentemente, o corpo social (PÉREZ GIL, 2012, p.32).

criança precisa consumir alimentos para além do leite materno, e assim, acostumar o seu sangue (*ráasheti*).

As práticas de resguardo traçam uma série de relações entre humanos, plantas e animais, em que a constituição da pessoa emerge deste pano de fundo relacional. A formação da criança além de ser compartilhada entre o pai e a mãe é constituída a partir dos animais que consome, assim como, das plantas que ajudam a fortalecer o seu sangue, já que as substâncias possuem um papel importante na concepção de mundo Shipibo. Para explicar estas afirmações, lanço mão das reflexões propostas por Colpron (2004; 2005) de que os Shipibo não estabelecem fronteiras entre os reinos vegetais, animais, minerais e humanos. Mas, sim, os concebem em uma relação de contiguidade:

Os Shipibo-Conibo não estabelecem fronteiras estanques entre os reinos — vegetal, animal, mineral, humano —, mas os consideram antes como estando em continuidade: eles se influenciam e interpenetram em virtude de uma comunidade de substância (COLPRON, 2005, p. 109).

Aqui surge a necessidade em falar sobre um elemento importante das sócio-cosmologias Shipibo. Diversos mitos identificam a fonte do poder e conhecimento cosmológico, ecológico e terapêutico aos *rao*<sup>112</sup>. Este termo, na maioria dos casos, se refere aos remédios produzidos a partir de plantas e, em menor medida, aos produtos de origem animal ou mineral (TOURNON, 1991). Os *rao* estão presentes na vida das crianças antes mesmo dos seus nascimentos, já que contribuem no processo de formação corporal, transmitem virtudes e aperfeiçoam capacidades sociais:

Os ráo contribuem para a formação do corpo shipibo-conibo, que não cresce “naturalmente”, como no modelo biológico, mas que deve ser constantemente “construído” por uma série de procedimentos precisos. Por exemplo, antes do nascimento, o sexo de um bebê pode ser provocado por vegetais cujos atributos evocam as partes genitais masculinas ou femininas, e, desde sua chegada ao mundo, os bebês se fortalecem graças às virtudes dos ráo dos quais eles obtêm qualidades valorizadas como a inteligência, por exemplo. Durante a infância, os ráo estimulam o aperfeiçoamento de capacidades sociais: previnem contra a 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 a agressividade (*tánti ráo*), a avareza (*yóaximati ráo*) ou a sexualidade excessiva (*tsínix ráo*). Resolvem também carências corporais: uma insuficiência de leite materno ou de esperma se soluciona com a utilização de certas seivas brancas (COLPRON, 2005, p. 109).

As plantas são capazes de ensinar os humanos *a ser gente*, porque para os Shipibo, a humanidade mais do que uma espécie, mostra-se como uma condição.

---

<sup>112</sup> Este assunto será retomado no próximo capítulo.

Viveiros de Castro (2002, p.335) a partir da vertente teórica conhecida como “economia simbólica da alteridade”, defende que as políticas ameríndias atravessam fronteiras sócio-cosmológicas e ontológicas, em que o idioma central é a produção da diferença. A qual se faz através dos mecanismos de incorporação de subjetividades exteriores, que tem o corpo como espaço de atuação.

Engajado nesta mesma vertente teórica, Philippe Descola se dispôs a sistematizar o confronto das perspectivas ecológicas e sociológicas sobre a relação natureza/sociedade na Amazônia (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.336). Este debate já possui uma longa trajetória, contudo, cabe destacar que a sua crítica a respeito da universalidade empregada ao conceito de natureza trouxe contribuições significativas à nossa disciplina. Sobretudo, porque em sua contraproposta, o autor argumenta que na Amazônia o ser humano é pensado como um vasto contínuo com os outros seres do ambiente, em que todos estabelecem laços de sociabilidade entre si (DESCOLA, 1986).

Considero que esta noção de ambiente socializável é pertinente para pensar sobre os processos de humanização das pessoas, já que nas sócio-cosmologias Shipibo, as plantas assumem lugar de destaque:

Tudo isso pode parecer paradoxal para um observador ocidental, na medida em que é o meio, notadamente as plantas, que contribui para “humanizar” o ser humano, fornecendo a este os elementos necessários à sua constituição específica. Isso se explica, todavia, pelos conceitos de “socialização do vegetal” (Barrau 1990) e de socialização do ambiente (Descola 1986) (COLPRON, 2005, p. 109).

Sintetizando, podemos dizer que as pessoas adquirem força e conhecimento através dos alimentos que comem, das atividades produtivas que realizam e da interação com o ambiente em que vivem (DESCOLA, 1986; McCALLUM, 1998). Em que as plantas assumem um papel preponderante porque contribuem na formação de *corpos pensantes* (McCALLUM, 1998; LAGROU, 2010, p.18). Durante a infância, elas ensinam às crianças a pintar, bordar e pescar, e através destes processos de aprendizagem, a desenvolver força e criatividade em seus corpos, para que possam agir e se relacionar com destreza e habilidade, entre os mundos que as cercam.

O esforço em educar uma criança é também o de torná-la *gente*, de transformar um corpo débil, que pode ser atraído facilmente por criaturas perigosas, em um corpo forte e bonito (TASSINARI, 2011). Modelagem que não se encerra na infância, considerando que durante a vida toda, os adultos investem na formação de corpos duros

(*yóra chorísh*) e com pensamentos fortes (*shinán koshi*), livres da preguiça e dos odores desagradáveis. E para isso, disponibilizam várias classes de remédios, mas deixarei este assunto para o próximo capítulo.

**FIGURA 10:** Pai e filho voltando da roça carregados.



Fonte: Da autora, Callería, 2017.

**FIGURA 11:** Bordando o tecido a ser aplicado no uniforme de sua sobrinha.



Fonte: Da autora, Callería, 2017.

**FIGURA 12:** Brincando com o remo talhado na escola.



Fonte: Da autora, Callería, 2017.

**FIGURA 13:** Alunos da Escola Inicial.



Fonte: Da autora, Callería, 2017.

**FIGURA 14:** Os primos-irmãos.



Fonte: Da autora, Callería, 2017.

Então dançaram até o amanhecer. Suas vozes eram bonitas e deviam isso a Piai'mã. Dançaram com a cunhada, que era uma jovem muito linda. Ela acreditou que os irmãos fossem moços e bonitos, mas de dia viu que eram velhos e feios e ficou envergonhada. *Os irmãos a queriam para mulher, mas ela não aceitou e foi embora zangada.* Foi ao porto buscar água. Quando estava voltando, os irmãos barraram seu caminho, e o irmão mais velho exigiu sua botija de cabaça. A menina não quis entregar a botija. *Então o irmão mais velho pegou a botija e beliscou a menina no ombro com os dedos que tinha untado droga mágica.* A menina soltou a botija e correu para casa e pendurou-se com ambas as mãos no travessão da porta. Está pendurada assim até hoje. Ainda está visível na montanha de *Kalaualé-tepe*<sup>113</sup>. (Koch-Grünberg, 1953, grifos meus).

### CAPÍTULO 3: O AMOR SE (DES) ENCONTRA PELO CHEIRO.

*En la planta hay mucha solución.*  
Ray Koshi

Bianca, se você quer estudar isso, estuda. Mas toma cuidado, porque é muito perigoso. Tem muita força (Ronaldo, Yarinacocha, 2017).

O dia estava muito quente e diferente do que acontece na aldeia, em que a proximidade do igarapé auxilia na contenção do calor, na cidade, o número de pessoas e a movimentação constante dos *motocarros*, parece tornar o clima ainda mais intenso. Por outro lado, o meio urbano oferece condições para amenizá-lo, como por exemplo, os sucos feitos a partir de frutas regionais, facilmente encontrados a qualquer esquina por menos de dois *soles*. Foi em uma dessas barraquinhas que conheci Ronaldo, dono das recomendações que iniciam este capítulo.

A motivação para escrever sobre o encontro com Ronaldo nasceu em meio a uma série de dúvidas. Seu olhar fixo e expressivo ao falar sobre os usos de *plantas perigosas* suscitava várias questões. Notavelmente, o homem alimentava sentimentos ambíguos em relação a elas. Se por um lado, sentia orgulho do seu vasto conhecimento sobre o assunto. Por outro, condenava os efeitos produzidos a partir de seus usos. Em alguns momentos as formulações tinham tom de lamento, em outros, de denúncia. E quanto mais ele mais falava sobre os *piri-piri*, mais fragmentos da sua própria história surgiam.

---

<sup>113</sup>Trecho disponível na compilação de textos de Koch-Grünberg feita por Sérgio Medeiros. B.f. MEDEIROS, Sérgio (Org.) *Makunaíma e Jurupari*. Cosmogonias ameríndias. São Paulo: Perspectiva, 2002.

Ronaldo trabalhou por muitos anos na extração de madeira em Puerto Maldonado, na fronteira com o Acre. Atualmente, trabalha como vigia em uma hospedagem na CN de San Francisco, onde vive sua mãe. Por estar em contato direto com os *onayabo* da comunidade, imaginei, no primeiro momento, que suas recomendações se referiam às investidas sexuais praticadas pelos *curanderos* através do uso de plantas, voltadas, especificamente, para sedução<sup>114</sup>. De fato, parte de sua preocupação estava relacionada a isso<sup>115</sup>. Entretanto, sua fala mantinha um tom enigmático, desvelado no dia em que tomado pela melancolia, Ronaldo contou que sua esposa havia sido *pusangueada* (*wastena/raona*). *Enlouquecida*, a mulher abandonou a casa e os dois filhos, fugindo com o amante<sup>116</sup>.

A fuga evidenciava o que as mulheres da família já desconfiavam: ela havia sido *pusangueada*. E elas haviam notado desde o início, quando a moça passou a mentir e criar desculpas para sair sozinha. Para o marido, a situação lhe causava pena<sup>117</sup>, sobretudo, por causa dos filhos pequenos.

B – E o senhor sente falta da sua esposa?

R - Eu já não sinto. Ela ficou louca. Se ela quis se meter com outro, que vá. Como uma mulher pode abandonar seus filhinhos? É triste para uma criança viver longe da mãe. Mas meus filhos estão bem, eles são meus companheiros. Sei fazer de tudo. Sei fazer peixe. Se eles têm fome, faço assado, *chilicano*, um arrozinho. Dou *chapo*. Eu vivia bem com a minha esposa, mas ela se meteu com outro. (...) A casa fica muito triste quando a mulher vai embora.

(...)

Existem pessoas que fazem isso. Tenho medo de *piri-piri*, não gosto de tocar em *piri-piri*.

<sup>114</sup> Alguns moradores da cidade me alertaram sobre casos de abusos sexuais ocorridos durante cerimônias de ayahuasca. Ana Gretel Echazú (2012) promove uma reflexão sobre as implicações em ser mulher e trabalhar em contextos de pesquisa que envolvem experiências com psicoativos, especificamente, na Amazônia peruana. A antropóloga considera que o ambiente xamânico apresenta-se como um espaço polimorfo, em que múltiplas concepções de gênero e corporalidade “se debruçam de acordo com o que elas significam e realizam em relação com os sujeitos envolvidos” (Idem, 2012, online). Reconhecendo as fragilidades e os perigos das generalizações, expõe e problematiza algumas situações de abusos sexuais cometidos por parte dos *curanderos*. Beatriz Labate publicou um artigo em outubro de 2018, no qual apresenta alguns depoimentos de mulheres que sofreram abusos sexuais durante as cerimônias de cura. Alguns deles, através do uso de remédios da farmacopeia amazônica voltados para a sedução.

<sup>115</sup> Ezequiel considerava que meus interesses eram semelhantes ao de outros *gringos*. Os moradores locais sabem que muitos estrangeiros recorrem aos centros de cura, também, em busca de práticas relacionadas à magia amorosa (ECHAZÚ, 2012; BELAUNDE, 2015, p. 540). Pouca coisa foi produzida recentemente sobre o assunto, mas concordo com Echazú (2012) que este campo renderia análises interessantes em torno das questões de gênero, corporalidade e os usos de plantas dos grupos sociais envolvidos.

<sup>116</sup> Fugas de homens e mulheres são bastante comuns no contexto Shipibo. Irei retomar este assunto no próximo capítulo à luz das observações de Elizabeth Pissolato (2015) que propõe pensar as fugas como uma estratégia de atualização dos vínculos sexuais-afetivos, movimentos importantes para a compreensão das relações de parentesco entre os Mbya Guarani.

<sup>117</sup> “*Tener pena*” do espanhol regional.

B- E por que você tem medo?

R- Essas coisinhas são muito fortes. Muitas coisas te podem fazer esses *piri-piri*. Existem pessoas que fazem essas coisas, elas são covardes. Você está vivendo bem com seu marido, com seu esposo. Tem todas as suas coisas, tem a sua casinha, vive tranquilo. E sei que existe *piri-piri* para isso, te curam para que você o odeie. Você passa a odiar seu marido e isso faz com que você se separe dele.

A mulher era reconhecida como *beneya ikaxbi teakatai ainbo* (*bene*/marido – *ya*/ter; *ikaxbi*/porém/tendo; *teakatai*/traição; *ainbo*/mulher), que é diferente de *bene potaa* (*bene*/marido; *potaa*/botar; abandonar). Ou seja, mesmo depois de fugir, ela continuou sendo considerada “com marido” ou “mulher com marido traidora”, e não mulher “divorciada”. Nota-se que em Shipibo, o sufixo *ya* sugere a posse de uma aliança<sup>118</sup>: “não é no sentido de uma relação conteúdo/continente, criatura/criador, antes é no sentido desses usufruírem os meios de atualizar uma relação com um dono/domínio outro” (GOÉS, 2009, p. 116). A meu ver, o uso do termo *beneya*, nos casos de fuga, além de imprimir o caráter de aliança conjugal, demonstra a temporalidade transitória de algumas relações que envolvem o uso de *pusingas*. Contudo, não irei me alongar neste assunto, já que ele será retomado do próximo capítulo.

Ademais, o leitor deve concordar que está na hora de percorrer os caminhos que nos levam às plantas que deixam as mulheres *loucas*. Para isso, sugiro que você abra bem as suas narinas e tente compreender a experiência a partir do olfato, pois são os odores que conduzem esta caminhada.

### 3.1 Em busca do *rao*

A amburana é aromática como uma flor, de onde vem esse cheiro que me abraça? Por que me envolve? A amburana é aromática como uma flor, aromática como uma vagem de baunilha (SHEPARD, 1999, p.191).

A escritora Clarice Lispector (1999) afirma que a inspiração é como um misterioso cheiro de âmbar, do qual o autor carrega consigo um pedaço. Ao pensar sobre os inúmeros trabalhos produzidos em relação à importância ético-estética dos odores entre os grupos Pano, devo confessar que nunca esqueci a descrição de Gleen Shepard (1999) sobre o aroma doce, semelhante à amburana, dos amantes Yora. Ou dos *odores inesquecíveis* que invadem as memórias dos Yaminawa e os fazem cantar

<sup>118</sup> A discussão proposta por Paulo de Góes diz respeito aos especialistas em cura Katutina, denominados *romeya* e *shontiya*, análogos aos *onanya* e *meraya*, Shipibo. O sufixo *ya* qualifica uma capacidade “ter pajé” ou “ter os cantos”, a qual depende da relação estabelecida com os espíritos (GOÉS, 2009, p 116).

(CARID, 2007). De igual maneira, não consigo esquecer o cheiro do *piri-piri* fresco cultivado por Dona Lia e por Dona Rita, que me fizeram refletir sobre o prazer confuso que é sentir um cheiro pela primeira vez.

As raízes de *piri-piri* possuem um odor tão específico, que não consegui encontrar um aroma semelhante em outra espécie vegetal. Falo sobre encontrar, porque nesta busca por pessoas e plantas, entendi que “caminhar é velocidade do prazer corpóreo e da contemplação” (TSING, 2015, p.180) e é também, a melhor forma para encontrar múltiplas espécies. Dentre os prazeres que o movimento proporciona, dois deles se sobressaem: o primeiro é a recompensa da dádiva, produzida pelo encontro; e o segundo, a oferta do *lugar* que guiará as nossas próximas caminhadas (Idem, 2015, p.180). Andar com meus amigos Shipibo me fez perceber processos diferenciados na emergência das paisagens, tanto na aldeia quanto na cidade. No contexto de perambulação pelos quintais, roças, rios, ou de *motocarro* pelas ruas da cidade, entendi que “andar com” ocupava a mesma posição de “aprender com” (CARDOSO, 2016).

Sendo assim, as práticas etnográficas abertas às ações da vida e das cosmopolíticas dos encontros anunciam de antemão: nós precisamos compreender que as vidas não dependem necessariamente dos humanos, seja como porta-vozes ou como criadores da existência (CARDOSO, 2016, p.498). E isso exige uma busca por imagens que permita a descrição das socialidades para além dos humanos. Deste caminho, apesar de entusiasta, conheço pouco. Contudo, valendo-me da discussão sobre *corpo que sabe*<sup>119</sup>, (McCALLUM, 1998, p.215; KENSINGER, 1992), o que posso dizer em relação aos Shipibo, é que eles preferem falar sobre as plantas enquanto caminham pelos jardins. Já que assim podem tocá-las, exhibir suas folhas, galhos, raízes e sumos, explicar suas texturas e os cheiros, a forma como crescem, ocupam os espaços e interagem, ou não, com as outras espécies.

De maneira jocosa, imagino a felicidade dos etnobotânicos neste contexto de pesquisa! Mas para além da piada, essa colocação não é gratuita. Os estudos Pano contam com a sorte de ter vários pesquisadores do campo da etnobotânica. E o que nos salta aos olhos é que através de um arranjo bem feito com a biologia, eles conseguem desenvolver pesquisas capazes de manter o rigor taxionômico e a sensibilidade

---

<sup>119</sup> Kensinger (1974) iniciou uma discussão sobre a epistemologia corporal Huni Kuin que influenciou e moldou diversos estudos posteriores sobre o assunto. Corpos diferentes acumulam conhecimento de formas diferentes, em que aprender e ensinar envolvem processos físicos sensoriais: escutar, falar, tocar, digerir. *O corpo que sabe* aprende através da pele, das mãos, das orelhas. McCallum (1998) mostra como o conhecimento se acumula e incorpora ao corpo e aos órgãos das pessoas Huni Kuin à medida que entram em contato com aspectos do ambiente e suas materialidades.

antropológica (CARID, 2007. p. 244). Este é o caso da pesquisa produzida por Shepard (1999), que propõe um estudo comparativo entre as farmacopeias Matsigenka (arawak) e Yora (Pano), e para citar alguém próximo da nossa literatura, acrescento o belíssimo trabalho do etnólogo francês Jacques Tournon, entre os Shipibo. Sem dúvidas, uma das pesquisas mais importantes produzidas na região do Ucayali.

Lembrando, ainda, que no final da década de trinta foi publicado o livro do pesquisador alemão Gunter Tessmann, que reúne diversas determinações botânicas<sup>120</sup> em relação ao herbário Shipibo. Além de apresentar informações relevantes a respeito das doenças e dos sistemas terapêuticos. Sendo, na opinião de Tournon, um ponto de partida obrigatório àqueles que buscam compreender a vida material dos Shipibo<sup>121</sup> (TOURNON, 2002).

Todavia, destaco a produção do etnólogo francês Jacques Tournon, não somente pelo número de plantas que o pesquisador foi capaz de catalogar, mas também, pelo caráter inovador da sua metodologia. As suas obras demonstram seu comprometimento etnográfico, além do profundo conhecimento pela língua. E a combinação destes fatores permitiu que o autor apreendesse questões que haviam passado despercebidas pelas leituras de outros pesquisadores. Tessman (1928), por exemplo, ao descrever as plantas medicinais *bustirau* e *himahau* e não analisar as palavras, não evidencia um termo fundamental à compreensão da nosologia Shipibo, os *rau* (*rao*) (TOURNON, 2002, p. 113).

Voltando ao início, se o leitor estiver lembrado, no primeiro capítulo apresentei o trecho de um mito que fala sobre a origem dos homens *hierba Luisa*. A narrativa conta que o Inca Negro doou uma categoria de plantas aos Shipibo, denominadas como *rao*. O campo semântico deste termo, assim como em outras línguas pano (*rau*, *rao*, *dau*), é bastante amplo (KENSINGER, 1974; SHEPARD, 1999, p.40; LIMA E, 2000, p. 153; PÉREZ GIL, 2006, p.170; TOURNON, 2002, p.394; LAGROU, 2007). Os Shipibo traduzem como remédio, que pode se referir tanto às plantas medicinais quanto

---

<sup>120</sup> Como nota Jacques Tournon (2006, p. 112-113), o livro escrito por Tessman “*Los hombres sin dios*” publicado em 1928, nos faz oscilar entre a admiração e o horror em uma virada de página. A produção é admirável por sua riqueza etnográfica: ele apresenta inúmeros termos no idioma, descrições detalhadas dos objetos e as determinações botânicas sobre as bases de coleções do herbário. Por outro lado, o autor produz uma série de reflexões e análises racistas e negativas em relação aos Shipibo.

<sup>121</sup> Em uma de suas viagens para o Brasil, Tessman trouxe diversos objetos Shipibo, que atualmente fazem parte do acervo do Museu Paranaense, em Curitiba. Estas peças estão catalogadas como pertencentes ao grupo “Chama”, termo pejorativo usado para se referir aos Shipibo que aparece em algumas produções clássicas da literatura.

aos remédios convencionais, como os comprimidos e as ampolas<sup>122</sup>, mas também, como veneno<sup>123</sup> (TOURNON, 2002, p.394). O sistema de nomenclatura e classificação dos *rao* está baseado no seu uso (uso + *rao*, *yona rao*: para febre; *oco rao*: para tosse), em que uma categoria pode corresponder a várias espécies botânicas<sup>124</sup>.

Jacques Tournon *et.al.* (1991; 1998; 2002) define a existência de duas categorias de remédios: os *isin rao* (enfermidade/remédio), que designa um conjunto amplo de plantas usadas fundamentalmente com fins terapêuticos<sup>125</sup> e os *isinma rao* (enfermidade/neg. *rao*), usados em situações que não são consideradas doenças. O termo acomoda várias subcategorias, denominadas pelos seus usos<sup>126</sup>. Aqui nos interessa uma categoria deste segundo grupo, os *noi rao*.

### 3.2 Os *noi rao*

Diversas plantas da farmacopeia Shipibo são voltadas para modificar estados mentais e tipos comportamentais. Elas podem ser classificadas como etótrovas (TOURNON, 2002, p. 397), ou seja, plantas capazes de influenciar o comportamento alheio. Dentro deste conjunto existem várias categorias e elas são usadas para diferentes fins. Algumas, por exemplo, servem para aumentar o sucesso dos homens na caça e na pesca, os *mechati rao* (do espanhol *mitayar* em Shipibo *yomerati*). Outras, para afastar a preguiça e fazer com que uma pessoa se torne ativa e trabalhadora, os *rayati rao*. Além

<sup>122</sup> Semelhante ao que descreve Pérez Gil (2006, p.170) em relação aos Yaminawa, o uso do termo *rao* para ambos os casos, não significa que os medicamentos de farmácia são conceitualmente semelhantes às plantas, ou que o processo de cura/tratamento seja igual. Uma diferença fundamental está no fato de que as plantas possuem agência subjetiva, diferente dos medicamentos convencionais. Os Shipibo fazem uso dos dois tipos de medicamento, mas alertam sobre o perigo do uso combinado, que pode até mesmo matar a pessoa. No dia em que tive problemas estomacais, uma família me deu um comprimido para dor e na sequência, uma amiga trouxe um remédio feito com gengibre. Eles não me deixaram tomar de imediato, tive que esperar algumas horas. A justificativa é que o gengibre é muito forte e poderia ocorrer um acúmulo perigoso em meu estômago. Além disso, existem doenças que só podem ser curadas com o uso de plantas medicinais. Como existe uma oposição entre medicamentos industrializados, que apenas “acalmam” a pessoa, enquanto as plantas são capazes de transformar os corpos.

<sup>123</sup> Entre os Yora pode significar: remédio, doença e veneno (SHEPARD, 1999, p.40); para os Yaminawa: remédio, comprimido e veneno (PÉREZ GIL, 2006, p. 170).

<sup>124</sup> Por exemplo, existem várias espécies botânicas *chisho rao* que são usadas para curar diarreias. Já uma planta definida como uma espécie botânica de uso variado pode ser chamada por diferentes nomes (TOURNON, 2002, p.394).

<sup>125</sup> Análogo ao termo *disa* usado pelos Yaminawa (PÉREZ GIL, 2006; CARID, 2007). O uso das *disa* apresenta particularidades que não podem ser comparadas aos *isin rao* como, por exemplo, por elas serem plantas que não são cultivadas e sim encontradas na floresta. Além disso, possuem uma aplicação particular: devem ser esquentadas em água e colocadas em forma de compressa na parte do corpo afetada (PÉREZ GIL, 2006, p. 164).

<sup>126</sup> Existe, por exemplo, plantas que são usadas para aumentar a fertilidade e facilitar o parto, conhecidas como *toti rao*. Em contrapartida, existem aquelas que são usadas de forma contraceptiva e para causar esterilidade, chamadas de *totima rao*. Ambas são classificadas como *isinma rao*. Outros exemplos de *isinma rao* são: *noi*, *mechati*, *rayati*, *tanti*, *pechi*, *tsinish rao*.

disso, existem os *noi rao*, apresentados brevemente no capítulo dois, que serão retomados agora.

A maior parte dos *noi rao*<sup>127</sup> corresponde a uma categoria genérica de plantas da família *Cyperaceae*, conhecidas no espanhol regional como *piri-piri*<sup>128</sup>, em Shipibo, como *waste*. Elas podem ser usadas para atrair ou seduzir pessoas, criar vínculos matrimoniais ou reforçar aqueles que já existem<sup>129</sup>. Os *noi rao* servem para harmonizar crises conjugais, mas também, para criar novos vínculos, que podem ser extraconjugais ou não. Os Shipibo dizem que é possível planejar a duração da relação desejada, que pode ser uma noite ou até mesmo a vida inteira. De modo geral, eles favorecem a sorte porque tornam a pessoa atraente. Por isso, não se limitam apenas aos domínios amorosos, já que a atração criada pode interferir em outras esferas da vida social:

Recurrir a los *noi rao* permite al usuario ser atractivo de cara al sexo opuesto, pero también de cara a otras personas. Por ejemplo, en un comercio deficitario, los *noi rao* facilitan la venida de una clientela regular, permiten también resolver o evitar problemas con la justicia. El remedio, utilizado ante instancias jurídicas, o cuando éstas llegan al interesado, se entiende que deja la justicia favorable, al ablandarla. Para empezar, los representantes de la justicia ya no ven al interesado como una parte adversa y hostil, sino como una persona agradable e irreprochable; el problema parece entonces desvanecerse por sí solo. Después los representantes parten, porque su demanda ya no tiene razón de ser (LECLERC, 2004, p. 154).

Os Shipibo citam vários exemplos em que os *noi rao* podem ser utilizados: *baque/ nosha waste*: ajuda a preparar o corpo feminino para o parto, já que a planta ensina as mulheres a fazer os movimentos de contração; *nawa waste*: para que um branco (*nawa*) não te cause dano e/ou para facilitar relações comerciais com os brancos; são usados pelas mulheres para facilitar a venda de artesanato; *regalo waste*: para

<sup>127</sup> Os autores que trabalharam com a temática traduzem *noi* como querer ou amar (TOURNON, 2002, p. 399; COLPRON, 2005). Tournon faz uso de dois termos para se referir aos remédios voltados para o amor e/ou para sedução: *noi rao* e *noiti rao* (*noi*: querer + *rao*: remédio; *noiti*: *noi*:querer + *ti* suf. infinitivo), porém o autor não explica a diferença entre os termos. O que ele acrescenta é que em Shipibo existem vários verbos que podem ser traduzidos como querer ou amar: *noiti* pode significar querer alguém ou apreciar algo. *Queenti* é desejar com menos interesse; *Yora ati* (literalmente: corpo/fazer) é a expressão técnica para se referir ao ato sexual, o modo mais popular é *chotati* (TOURNON, 2002 p. 399).

<sup>128</sup> Os Shipibo contam que antigamente as cobras eram queimadas, as crias da anaconda primordial, que deu às mulheres o *kené*. Das cinzas que ciam no chão nasceram os *piri-piri*, que oferecem o ensinamento do *Kené* (ROJAS & VALENZUELA, 2005, p.80).

<sup>129</sup> Tournon (1988, p. 167) registra que os *pechi rao* podem ser considerados os antagonistas dos *noi rao* (*pechi waste*: dar às costas e *piri-piri* [*Cyperus piri-piri*], LECLERC, 2004, p. 153). Os *pechi rao* são os remédios usados para separação. Os Shipibo dizem que eles servem para quando a pessoa quer separar da outra, mas para evitar um conflito, aplica o remédio para que a pessoa deixe de gostar dela. Porém, eles não fazem esta distinção de termos no uso cotidiano.

alguém te presenteie; *preso waste*: para evitar problemas com a polícia ou libertar alguém que está em cárcere. Este último foi usado pela família do Sr. Carlos, na época em que o homem foi preso trabalhando com a extração de madeira.

O seu neto conta que este foi um período muito difícil para toda a família, pois eles não sabiam o que fazer para reverter àquela situação. A solução foi encontrada pela irmã de Carlos, que se lembrou de uma espécie de *preso waste* que havia doado à cunhada anos atrás. E foi através de uma ligação telefônica que ela deu suas recomendações à família. No mesmo dia a esposa começou a dieta e no outro preparou o *piri-piri*. Durante a visita, os familiares levaram consigo o perfume misturado com a planta que, deveria ser colocado na roupa do ancião. *Tiro e queda*, em poucos dias “os policiais mudaram de opinião” em relação à prisão do seu avô, que foi liberado. “Assim são os Shipibo, Bianca, nós sabemos nos defender dos *nawa*”, concluiu o jovem sorrindo.

A sua frase me remeteu ao depoimento de uma importante *onanya* da região de Pucallpa, Sra. Herlinda:

El piri piri es así como el ayahuasca, te hace mirar todo tipo de cosas. Te da inteligencia. Llega a tu mente el conocimiento, hasta sin estudiar. El piri piri es para muchas cosas. Antes había un piri piri para protegerse de los enemigos. Hay un piri piri que cuando tú tienes un enemigo que te tiene rabia y dice: “yo le voy a pegar, así le voy a hacer”, entonces tú te pones ese piri piri preparado en perfume, y cuando ese enemigo viene te saluda tranquilo, ya no hace nada. Ya te ve con distinta cara. “¡Para qué le voy a hacer algo malo!, se dice”. Pero los extranjeros no se interesan en el piri piri. A ellos no les interesa. Y mejor así, porque nosotros los shipibo-konibo no tenemos que decirles todo. Nuestra sabiduría, no hay que dar todo. No les damos toda nuestra sabiduría a los extranjeros. No hay que darles mucho, solo un poquito. Si les das todo, ¿qué vas a tener en ti? Se les da, pero poco. Hay muchos secretos (BELAUNDE, 2015, p.16)

A *onanya*, Herlinda, que é especialista em plantas, considera que apesar da importância que os *piri-piri* possuem no repertório de cura<sup>130</sup>, diferente da ayahuasca, eles não atraem os pacientes da cidade e nem os estrangeiros. Uma vez que os brancos não compreendem o poder dos *piri-piri*. E, se por um lado, a falta de entendimento

<sup>130</sup> A *onanya* foi curada na infância por sua avó e atribui seus ensinamentos aos *piri-piri*: “Cuando le ponen *piri piri*, vienen bastantes diseños kene en su mente, también vienen bastante cantos, y así la mujer aprende muchas cosas. Para nosotros todos esos diseños que hacemos las mujeres son cantos, cantos para curar. Por eso cuando yo quiero curar a alguien yo canto el diseño *kene* que yo he bordado en un *chitonte*, que yo tengo en mi mente. Todos mis *chitontes* son cantos para curar, cantos para el amor, cantos para abrir el cuerpo, cantos para alegrar la mente. Es bueno el canto para el amor (BELAUNDE, 2015, p. 15)”.

diminui seu número de pacientes. Por outro, ela considera positivo, já que os brancos *não precisam saber de tudo que sabem os Shipibo*. Esta diferenciação entre os corpos dos brancos e dos indígenas em relação às plantas voltadas à sedução aparece frequentemente nos discursos das pessoas. É o desconhecimento, sobretudo, corporal, dos brancos, que os tornam suscetíveis aos efeitos *noi rao*, como avaliava senhora Laura, ao me estimular a *pusanguear* meu namorado. Por viverem na cidade e não se exercitam como os indígenas, os brancos são “moles” (*wácho*) e possuem “pensamentos fracos” (COLPRON, 2004, p. 284-285). Enquanto um Shipibo pode reconhecer de longe o cheiro de *piri-piri*, um “*nawa*, que tem corpo débil, *choca*<sup>131</sup> fácil com a planta”.

**FIGURA 15:** *Piri-piri* (*Cyperus articulatus*): priprioica ou piripirioca.



Fonte: Da autora, Callería, 2017.

### 3.2.1 Preparo e elaboração dos *noi rao*

No passado, a maior parte das técnicas relacionadas à magia amorosa entre os Shipibo era produzida através do uso de plantas ou com partes de animais. Os remédios fabricados, exclusivamente, a partir desses componentes é que recebiam o nome de *noi rao* (TOURNON, 1988; 2002; VALERA ROJAS, 2005). Atualmente, este termo

<sup>131</sup> O termo “chocar” é usado regionalmente para dizer que algo entra no corpo e produz efeito.

engloba uma diversidade de “preparados” que incluem ingredientes de origens exógenas<sup>132</sup> e são conhecidos regionalmente como *pusangas*<sup>133</sup>.

As *pusangas* são feitas a partir de diversas matérias primas, que podem ser usadas de maneira isolada ou combinada. As espécies vegetais incluem raízes (*waste*), ervas (*shobi*), trepadeiras (*nishi*), arbustos (*nia*), árvores (*jiwi*). Entre os componentes de origem animal estão os miolos e secreções de pássaro (*isabo*), ou partes extraídas do corpo da fêmea do boto cor-de-rosa (*koshoska*). Além disso, algumas são produzidas através de substâncias humanas como urina, sangue menstrual, sêmen, fios de cabelos, couro de calcanhar, já outras, a partir de produtos industriais como fotografias, perfumes e pedaços de roupas (LECLERC, 2004, p. 158-173).

Os tipos de componentes usados para a confecção das *pusangas* estão relacionados com o grau de intensidade e a visibilidade. A primeira questão a ser esclarecida é que: apesar dos Shipibo serem reconhecidos no contexto regional como *pusangueros*<sup>134</sup>, eles avocam uma postura discreta em relação ao assunto<sup>135</sup>. Dificilmente uma pessoa irá assumir publicamente que já fez uso de *noi rao* voltado à sedução, restrição discursiva que não se aplica aquelas destinadas à proteção, venda de artesanato, etc. Estes últimos costumam ser feitos a partir de vegetais misturados em perfume, ou água, e não exigem dietas, portanto, são menos sigilosos. As *pusangas* para a sedução, além das bases vegetais ou animais, incorporam com maior sagacidade os elementos exógenos. Elas exigem o controle através da dieta e o sigilo absoluto, já que

<sup>132</sup>A troca ou comercialização de plantas entre os grupos são registradas por diversos autores (FARAGE, 1997; SHEPARD, 1999; PÉREZ GIL, 2006; CARID, 2007, p.246; LECLERC, 2005). Corroborando com a teoria sobre o fascínio Pano pelo Outro (LAGROU, 2007, p.173), os Shipibo manifestam com bastante frequência seus desejos por algumas espécies de *piri-piri*, que seriam de conhecimento exclusivo dos Ashaninka.

<sup>133</sup>No Peru, a palavra *pusanga* é usada por populações indígenas amazônicas e não indígenas para se referir a uma série de plantas e “preparados” destinados à sedução do outro (CARID, 2007, p. 243). Albert Chirif considera que a palavra *pusanga* encontra a sua origem no quéchuá, do verbo *pusay* (levar, conduzir, acompanhar), o qual possui conotação amorosa e se refere ao cuidado e proteção de alguém (CHIRIF, 2016, p. 231-23). Carlos Drummond e Antônio Geraldo Cunha consideram que a palavra do tupi antigo, moçanga tornou-se puçanga, no nheengatu, o tupi moderno. Moçanga significa mezinha (remédio caseiro). Enxaropar ou purgar. — *Aimopoçanguu*. Curar, como quer = Aipoçanõg. (DRUMMOND, 1952; CUNHA AG, 1978, p.247).

<sup>134</sup>Os Matsiguenga acreditam que os grupos rivais (Piro, Asháninka e Shipibo) praticam feitiçaria contra eles, o que explica o surgimento de novas doenças, incluindo condições psiquiátricas. Além da feitiçaria, consideram que estes grupos introduziram a tecnologia herbácea das *pusangas*, que originam paixões socialmente disruptivas e prejudiciais ao grupo (SHEPARD, 1999, p. 155).

<sup>135</sup>A variação das condutas em relação aos usos de plantas voltadas à sedução é interessante. Os Yaminawa falam abertamente sobre o uso dos *pustavëte* (PÉREZ GIL, 2006, p. 166). Assim como os Yora, que não encontram dificuldades em assumir, inclusive, as conotações sexuais dos *pustameti* (SHEPARD, 1999, p. 190-191). Diferente da postura sigilosa dos Matsiguenga (Idem, 1999, p.239-240). Enquanto para os Yanomami não existe estado de paixão que seja natural. Atrás do amor, assim como da doença, há sempre uma agência intencional e o uso de técnicas voltadas à magia amorosa (ALBERT, 1985, p. 241-242).

o mau uso pode destruir o efeito e, além disso, prejudicar as pessoas envolvidas processo. Ou seja, existe um dualismo entre público/privado, suave/agressivo que se relaciona à composição, semelhante ao que observa Carid em relação aos *pustavēte*<sup>136</sup>:

Esse dualismo entre uso mais publico e suave e outro mais privado e agressivo aparece também referido aos modos tradicionais de utilização das *pusangas*, isto é, as *pusangas* são usadas de forma mais aberta, cosmética, poderíamos dizer, no estilo que tomei de Verswijver, mas podem se utilizar de forma mais severa, aplicando-se de forma secreta na pessoa que se pretende seduzir. Foi nesse segundo grupo, então, que incluíram as plantas e os elementos mais recentes (CARID, 2007, p.247).

As *pusangas* têm usos e características específicas que estão relacionadas, basicamente, com a alteração do estado comportamental da pessoa desejada, que é produzido, concretamente, a partir do desenvolvimento de uma atração irresistível pela pessoa que aplicou a composição. A intensidade do desejo pode variar entre uma atração amena até chegar a uma vingança violenta.

Os Shipibo dizem que uma pessoa pode causar uma atração profunda na outra e depois se afastar, a fim de causar dano. Aquele que foi *pusangueado* tem o pensamento invadido e não consegue fazer mais nada, correndo o risco de se entregar a tristeza (*onisai*) e se enfermar. Quando o marido de Sra. Lena lembra foi embora, sem avisar, ela não sentia mais vontade de viver, só ficava “triste pensando”. Estimulada por sua irmã a procurar ajuda de um *curandero* na cidade, descobriu que havia sido *pusangueada* com uma espécie de *pechi rao*, usada pelo parceiro para se afastar. Foram necessários muitos banhos com plantas, para que ela pudesse se esquecer daquele homem.

Apesar da diversidade de produtos e da gradação do desejo que a *pusanga* é capaz de produzir, existem alguns pontos que são consenso em relação a sua utilização. Pode-se dizer que são empregadas principalmente quando: uma pessoa deseja a outra, que não sente atração por ela; quando a pessoa é casada e a outra espera que ela abandone o seu cônjuge; para controlar o desejo do cônjuge a fim de evitar traições; ou para casais que estão brigando com frequência seja pela “falta de amor”, ou pelo excesso de ciúme. Porém, há de se levar em conta que cada *noi rao* desenvolve uma

---

<sup>136</sup> O *pustavēte* é uma designação genérica para um conjunto de plantas usadas para atrair pessoas do sexo contrário, semelhantes ao *noi rao*. De igual maneira, se caracterizam pelo cheiro agradável (*ini* ou *daas*). Antigamente, antes do contato, alguns modelos *pustavēte* faziam parte da vestimenta cotidiana Yaminawa; eles eram amarrados nos braços com uma fita em tecido (PÉREZ GIL, 2006, p. 166; CARID, 2007, p. 243).

função particular no sistema de relações afetivas, cuja intensidade e duração ambicionada dependem da administração adequada da *pusanga*.

Para atingir o efeito desejado, a pessoa deve se submeter a diversas práticas e condutas que visam à preparação do seu corpo. O primeiro passo é a realização de uma dieta, que se inicia no dia anterior à feitura do remédio. Durante este período a alimentação deve ser livre de gordura, sal, açúcar, pimenta e álcool.

O responsável pelo preparo deve acordar bem cedo e coletar as plantas ou as partes de animais. Semelhante aos resguardos de iniciação xamânica, este é um período silencioso, que exige muita discrição. O segredo é fundamental, sobretudo, porque divulgar as intenções diminui abruptamente a potencialidade e os efeitos do remédio (LECLERC, 2004). Estes procedimentos são rígidos, principalmente, para a elaboração dos *noi rao* voltados à sedução, que podem ser aplicados tanto em humanos quanto em animais<sup>137</sup>:

Não existe um *piri-piri* específico para pescar pirarucu, a gente usa o mesmo que o *piri-piri* para amor, o *noi waste*, porém, existem outros produtos que você pode mesclar com o *piri-piri*. Existe uma larva capaz de absorver bastante sangue, aqui nós chamamos de *sanguijuela*. O segredo está na sanguessuga, porque é um bicho viscoso, que se apega. *O peixe te busca, te quer, te ama*. Tem que acordar cedo, bem cedinho e colocar no sol. As plantas também tem que ralar e colocar no sol para secar. E aí coloca no sol sem que ninguém veja, nem sua mulher pode saber. Nesse período tem que dietar doze, quinze horas. Feito isso, tem que misturar os dois produtos e ficar recluso. Depois de uma semana já pode ir pescar. Coloca o produto na sua canoa e pronto. Ele tem a capacidade de atrair os peixes. Não precisa fazer muito esforço, os peixes chegam perto e aí é só *picar* (Mário, 2017, grifos meus, tradução própria).

Pode-se dizer que os *noi rao* seguem as etapas de um mesmo movimento: ao mesmo tempo em que a pessoa se torna atraente para a outra, em um movimento centrífugo, a outra se sente atraída por ela, em um movimento centrípeto (LECLERC, 2004, p. 153). A *pusanga* pode ser preparada em benefício próprio ou para aplicação de terceiros. O fundamental é que a pessoa responsável pela preparação observe estritamente as regras que coincidem, em parte, com outros processos iniciáticos e terapêuticos<sup>138</sup>. Durante esta etapa, além do cuidado com a alimentação, é preciso

<sup>137</sup> Voltaremos a este assunto no próximo tópico.

<sup>138</sup> Os processos de iniciação xamânica Shipibo estão relacionados ao consumo de diversos tipos de plantas. Os *rao* dão formato ao corpo do aprendiz e, independente do sexo, tornam o iniciante robusto (*koshi*), odorífero (*inin*), inteligente (*onan*) e curativo (*rao*). Durante este período a pessoa deve seguir uma dieta livre de alimentos gordurosos de origem animal ou vegetal, açúcar e sal. Além disso, deve observar um período de reclusão e abstinência sexual. Quando a pessoa passa ingerir *rao*, ela perde seu odor humano e adquire o odor da planta que está consumindo. O seu corpo se transforma e ela incorpora

manter a reclusão e o resguardo sexual. As pessoas dizem que se os procedimentos forem seguidos corretamente os seus efeitos são instantâneos:

Se não te quer, você obriga a pessoa querê-la. “Quero vê-lo. Onde estará? O que está fazendo? Vou buscar essa pessoa”. Essa coisinha dura de três a quatro meses. Te agarra uma emoção e você vai buscá-lo, visita-lo. Começa a sonhar com a pessoa. Isso se estiver bem dietado (Ronaldo, Yarinacocha, 2017).

Neste contexto de uso dos *noi rao*, estas práticas são necessárias, precisamente, porque a aquisição de poder e conhecimento se efetuam através dos corpos (PÉREZ GIL, 2007, p.). Estas ações não estão muito distantes das práticas cotidianas, se a gente compreender a centralidade do corpo na produção social das pessoas, assim como foi apresentado no capítulo anterior (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979). Durante os processos de incorporação das subjetividades exteriores, as dietas (*kirin samá*) servem para controlar a relação estabelecida entre a pessoa e princípio de agência da planta, que encontra no corpo o seu espaço de atuação (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

### 3.2.3 Preparação a partir de substâncias vegetais

O *piri-piri*, *noi waste* (*Cyperus articulatus*), conhecida no Brasil como *priprioca*, é uma erva da família *Cyperaceae*, difundida por toda a região amazônica. Sempre quando penso em como descrever esta planta, tenho vontade de começar pelo aroma de suas raízes, a meu ver, uma mistura amadeirada e picante. Os Shipibo dizem que elas são *inin*, odoríferas, perfumadas, assim como as flores. Presentes em quase todas as casas, tanto na aldeia quanto na cidade. A espécie é quase um paradigma dos remédios amorosos (LECLERC, 2004). Em todas as ocasiões que perguntei a uma família sobre os tipos de *piri-piri* plantados no quintal, uma espécie de *Cyperus articulatus* foi apresentada como referência.

Os arbustos podem atingir até três metros de altura. Os seus caules podem ser utilizados de diversas formas, porém, para preparação dos *noi rao* usam-se apenas as raízes. Que para a feitura são extraídas em grandes quantidades da terra e raladas com uma língua de pirarucu. Uma tecnologia Shipiba, como diz Augustina Valera: “isso não

---

no sangue, os pensamentos dos *rao* que consumiu (COLPRON, 2004, p.267; HAMMERSCHMIDT, 2015, p. 28).

se encontra assim, tirado do solo, somente os especialistas agarram o pirarucu. Então conseguimos a sua língua” (VALENZUELA & VALERA, 2005, p. 84). Após o procedimento, existem duas opções: colocar a raiz, já ralada, para secar ao sol, ou usá-la assim, fresca. Isso varia de acordo com o tipo de *pusanga* que está sendo produzida. Sobretudo, porque a técnica altera a intensidade do cheiro, assim como explica Mário:

A combinação do *piri-piri* fresco ou ralado não vai ter a mesma intensidade em cheiro que o *piri-piri* que fica no sol. O *piri-piri* que fica no sol vai ter um cheiro mais forte. Passou a Bianca aqui e eu estou passando ao seu lado, três metros posso sentir esse cheiro de *piri-piri*. Já o *piri-piri* fresco, quem sabe, uns 30 ou 50 centímetros. Porém, como eu passei ao seu lado e eu sou um indígena: “Humm, ela tá usando *piri-piri*”.

Depois de ralados e colocados ao sol, os tubérculos se tornam um pó, que pode ser armazenado e usado quando necessário. Na maioria das vezes o pó é misturado com perfume. Quando frescas, podem ser mascaradas e cuspidas discretamente em direção à pessoa desejada (LECLERC, 2004). Além disso, o sumo pode ser extraído e colocado diretamente nos olhos da pessoa, do mesmo modo que é feito para que as meninas aprendam a pintar e bordar com habilidade (LECLERC, 2004; VALENZUELA & VALERA, 2005, p. 80).

**FIGURA 16:** Avó extraindo raízes de *piri-piri*.



FONTE: Da autora, 2017.

FIGURA 17: Raízes de *piri-piri*.



FONTE: Da autora, 2017.

FIGURA 18: Ralador feito com a língua de pirarucu.



FONTE: Da autora, 2017.

Existem outras possibilidades de “preparados” que podem ser feitos a partir da combinação com outras plantas. Na maioria das vezes o conteúdo principal é do *noí waste*. Alguns incluem cascas de árvores, folhas, caules curtos e longos de plantas como trepadeiras. Além das variadas espécies de siga-me siga-me (*Plectranthus nummularius*). Estes últimos, assim como as flores da unha-de-gato (*kashimansis*), são

usados durante o banho. Para banhar, as plantas devem ser esmagadas e colocadas na água, depois esfregadas no corpo. Durante este período não se pode usar sabão, já que o vegetal libera um odor que penetra na pele. Para os *noi rao* relacionados ao comércio, as pessoas lavam as mãos em água misturada com *piri-piri* e *sigame sigame*, conhecida regionalmente como “*llama plata*”. Além disso, as artesãs pingam gotas de *piri-piri* em seus bordados “para que os *nawa* não resistam”, como gostam de brincar as mulheres Shipibas.

E apesar de conversar com algumas pessoas sobre a existência de *pusangas* feitas com partes de animais, pouco pude saber sobre o assunto. Uma amiga até me orientou a procurar uma senhora nascida em Loreto, “lá em Loreto eles sabem tudo sobre animais, mas ela *mesquinha*, não gosta de contar”, contudo, não tive tempo de procurá-la. Leclerc (2004) argumenta que entre os Shipibo é comum que homens utilizem pedaços de animais na elaboração de *pusangas*, já que a caça faz parte do universo sociológico masculino. Enquanto as mulheres produzem *pusangas* a partir das plantas encontradas próximas de suas residências (LECLERC, 2004, p. 156).

A autora sugere que existe uma relação privilegiada entre homens e os espíritos dos animais, em contraposição, da relação entre mulheres e os espíritos dos vegetais:

Ciertos *noi rao* son de uso exclusivamente masculino porque permiten a los hombres encantar tanto a los animales (caza o pesca) como a las mujeres. Estos remedios aumentan las capacidades del pescador y del cazador, como la de ver los peces debajo del agua (incluso aguas turbias) o de afinar su destreza en el manejo de las armas de caza y de los instrumentos de pesca. Al mismo tiempo, atraen el pescado y la caza hacia el usuario y hacen de él un gran pescador y cazador, seductor de mujeres. Existe un amplio abanico de remedios de uso exclusivamente masculino ligados a la concepción amazónica de la caza, donde las presas se consideran seres que el hombre debe seducir para obtener sus favores. Entre los shipibo, puede hacerse un paralelo entre la seducción de mujeres y la captura de peces, ya que ciertos remedios tienen los dos efectos. Los peces pescados (no tengo sino unos pocos equivalentes paralos remedios de caza) son seducidos en términos eróticos, lo que supone una concepción antropomorfizada y feminizada de los peces: tratarlos como mujeres lleva también a pensar que las mujeres pertenecen al mundo del agua, como lo había señalado ya Peter Roe<sup>139</sup>, (LECLERC, 2004, p.154)

<sup>139</sup> Essa relação aparece no mito que “A Filha das Águas” encontra o jovem pescador. Conta-se que o rapaz estava na floresta quando se deparou com um Tapir agachado na beira do rio, esperando por sua amada. De longe, ficou observando o encontro dos amantes, a jovem era a filha de *Ronin*, o senhor das águas. Insatisfeito com a situação, ele resolveu questionar a moça: “Você não sabe que não é certo? O tapir está cheio de pulgas e carrapatos”, tentando tocá-la. Ela pediu para ele se afastar: “Não me toque, você cheira mal”, ele rebateu: “E o tapir não cheirava mal?”. A moça lhe ofereceu um ramo de ervas extraídas da beira do rio: “Olha este *waste*, vou te perfumar com ele”. Depois de esfregar a planta no corpo todo do homem, o casal transou por muitas vezes seguidas. Então, ela o convida para conhecer sua família aquática, mas com medo, ele se recusou. Porém, ao explicar que o *waste* lhe oferecia proteção

Este processo de associação entre caça e sedução pode ser visualizado em diferentes sociedades amazônicas, e constrói um paradigma analítico entre homem/caçador e mulher/presa (COLPRON, 2005, p. 111-115). Embora o assunto seja profícuo, não irei me estender nesta discussão, considerando que ela já foi apresentada em outra ocasião (HAMMERSCHMIDT, 2015, p. 13-19). Por outro lado, gostaria de ressaltar que entre os Shipibo, assim como em outros grupos indígenas, as plantas que ensinam a encantar os humanos (*noi rao*), na maioria das vezes, são as mesmas que permitem atrair os animais (*métxati rao*). O que não significa dizer que o processo de sedução é unissexuado, considerando que tanto os homens quanto às mulheres podem usá-las a seu favor em relação à caça ou para atrair humanos<sup>140</sup>. O fator principal que diferencia os corpos femininos dos masculinos são os seus odores. Neste sentido, as mulheres costumam evitar excursões de caça durante os períodos menstruais ou pós-parto, quando são consideradas mal cheirosas (COLPRON, 2005, p.115), entre outras questões relacionadas à temática dos cheiros (a serem abordadas no último tópico deste capítulo).

### 3.4 Negociando com os Donos das Plantas.

Após ter realizado todos os procedimentos, a pessoa responsável pela produção do *noi rao* irá estabelecer um contato onírico com o dono da planta (*ibo yoshinbo*). Esta noção de dono, presente no léxico conceitual de vários povos amazônicos, apresenta questões complexas a respeito das sociabilidades ameríndias (FAUSTO, 2008, p.332). Os donos caracterizam as relações entre humanos, humanos e não humanos, e entre humanos e pessoas (que podem ser pessoas não humanas) e coisas. Como no universo sócio-cosmológico Shipibo as plantas não são regidas por princípios ativos, mas por entidades ou famílias de entidades (LABATE, 2011), ao consumir uma planta, em particular, a pessoa deve estabelecer um diálogo com o dono da planta (*ibo yoshinbo*), pois é este o fator que possibilita o processo de cura.

O elemento fundamental do consumo está neste diálogo que, normalmente, ocorre durante os sonhos ou através das visões induzidas. O consumo das plantas assume uma espécie de modelo canibalístico: por meio do consumo (e não da partilha) o

---

para que pudesse adentrar as profundezas do rio, os dois partiram tranquilos (BERTRAND-RICOVERI, 2010, p.130-131, versão resumida, tradução própria).

<sup>140</sup> As *curanderas* (*onanyabo*) incorporam odores benéficos dos vegetais e podem seduzir tanto os homens quanto a caça (Cf. COLPRON, 2004; 2005).

princípio da agência da planta é incorporado e a partir daí se estabelece uma relação, que deve ser controlada através das dietas. E como as entidades podem ensinar, orientar e curar, mas também fazer o mal (LABATE, 2011), é importante que as pessoas respeitem os processos e além de escutar os conselhos dos humanos, escutem também os *conselhos* dos não humanos:

La práctica de dar consejo no pasa solamente por la palabra y la escucha sino por la incorporación de los efectos benéficos de las plantas que “aconsejan” directamente a las personas que las consumen al entrar en contacto con alimentos y sus espíritus. Todo tipo de plantas dan consejos, incluyendo las plantas alimenticias, como la yuca, que tiene una acción energizante, pedagógica y protectora (BELAUNDE, 2010, p. 130-131).

Os sonhos como uma fonte privilegiada de saber e de acesso a outras esferas de sociabilidade, sobretudo, relacionadas aos sistemas de cura, é um assunto recorrente na esteira da etnologia amazônica (LIMA E, 2000; PÉREZ GIL, 2006). Para os Shipibo, as plantas ensinam às pessoas e as pessoas devem saber ouvi-las. E neste processo, os sonhos funcionam como um mecanismo de aprendizagem fundamental, já que é através deles que se têm acesso ao âmbito e aos conhecimentos dos *yoshin* (espíritos).

Os donos das plantas costumam aparecer nos sonhos na forma humana, que pode ser feminina ou masculina<sup>141</sup>. Certo dia, um velhinho me descreveu o envolvimento erótico que manteve com duas mulheres, as donas das plantas. Ele contou que durante a preparação de um *noi rao*, a ser destinado ao seu companheiro de trabalho, decidiu usar as cascas de duas árvores distintas. E que após a preparação, passou a sonhar com uma belíssima jovem, que entrava todas as noites em seu mosquitoireiro, e os dois dormiam juntos. Até que um dia, outra mulher passou a lhe visitar e, ele, contente com a procura, resolveu aproveitar a companhia das duas. A primeira não gostou nada da situação e foi tirar satisfações. Ela, que havia sido tão generosa, não entendia como ele poderia ter se envolvido com a outra. E irritada, anunciou que o abandonaria. Desesperado, insistiu para que ela ficasse com ele, se comprometendo a não se envolver mais com a outra mulher. Mas já era tarde demais, ela decidiu o abandonar mesmo assim. O homem,

---

<sup>141</sup> O envolvimento entre xamãs e as mulheres espírito aparece em diversas cosmologias Pano, assim como ressalta a etnóloga Edilene Coffaci de Lima (2000). Siskind (1973, p.133) registra que, após o consumo de ayahuasca, os homens Sharanahua tinham visões com belíssimas mulheres, pelas quais manifestavam os seus desejos sexuais. Em outros grupos a origem da ayahuasca é contada a partir de um mito que narra à história de um homem que abandonou a família para acompanhar uma mulher muito bonita para viver com ele embaixo d'água (SISKIND, 1973:138-140; CALAVIA SÁEZ, 2006). Entre os Shipibo Saladin d'Anglure e Morin (1998) registram a união entre os xamãs e as mulheres-espíritos, moradoras das profundezas da água (ver nota anterior).

entristecido e apaixonado, passou a procurar a amada por todos os lugares, porém, nunca mais a encontrou<sup>142</sup>.

Os Wapichana possuem uma categoria de plantas análogas aos *noi rao*, denominadas *wapananinao*<sup>143</sup>, que pode ser traduzido como “as nossas plantas”. Assim como os humanos, elas possuem uma alma, *udorona*, a qual lhes confere intenção e vontade. Segundo Farage (1997), diferente de outras categorias botânicas, elas são donas de suas vidas: ninguém as cultiva, permanecem na companhia de quem melhor as cuida. Se algo as desagradar: elas mudam de lugar. E isso pode ser notado quando alguma delas morre. Ou melhor, aparentemente morrem, porque diferente dos humanos, com quem compartilham uma alma, elas não morrem, apenas se mudam. Estas são as vantagens da “leveza de uma alma sem corpo, que só elas têm” (FARAGE, 1997, p.72).

Além disso, para os Wapishana, o *panaokaru* ou “a alma das coisas”, pode aparecer de maneira erótica, através de uma aparência humana enganosa e sedutora, que oferece comida e sexo. O *panaokaru* estabelece contato através da sedução, assim como o *ibo yoshinbo* da planta com senhor Dival. Contudo, no caso Shipibo, quem tenta enganar o espírito é Dival, que, por fim, se arrepende. Trago essa comparação a fim de salientar que a realidade dos *panaokaru* é a dos sonhos, a qual, para os Wapishana, não se trata de uma realidade com grau menor ante aquela humana, senão, apenas outra realidade (FARAGE, 1997). Dormir com alguém, ter relações sexuais, compartilhar alimentos, enfim, estabelecer qualquer tipo de convívio com *outros seres* em estados oníricos, retira a pessoa da realidade dos vivos. E apesar do prazer que o encontro é capaz de produzir, o contato pode ser muito perigoso.

Os Shipibo consideram que os *rao* possuem as suas “gentes” (*rao jónibo*), entidades que não apenas adquirem aparência, mas realmente são humanos (assim como os homens *hierba luisa*), que intervêm a favor das pessoas quando elas utilizam a planta. Para se tornar permeável aos odores do *rao*, o corpo precisa ser preparado através das dietas (*kikín samá*) e se manter livre das substâncias mal cheirosas, como o sêmen e o sangue. Os *onanyabo* são os únicos que conseguem atingir uma identificação profunda com as “gentes”, que se comunicam através dos sonhos ou das visões induzidas pelo uso de ayahuasca (COLPRON, 2005, p. 109). O revés da utilização é

<sup>142</sup>Enquanto a relação que os Shipibo estabelecem com os donos das plantas é uma relação erótica, supostamente de aliança, em outras cosmologias pode ser de filiação. Como acontece com os Jarawara, em que em que as plantas são “filhas” dos humanos (MAIZZA, 2014, p.492), não raro entre outros grupos indígenas (TAYLOR 2000; BONILLA, 2007 apud MAIZZA, 2014).

<sup>143</sup> Em sua maioria os *wapananinao* são *ciperáceas* (assim como os *noi rao*) e *cactáceas* (FARAGE, 1998).

que a pessoa pode se transformar (para sempre) em outro ser, assim como ilustram diversas narrativas míticas. Conta-se que, no passado, a *nomán waste*, uma planta usada nos encantamentos amorosos, era uma belíssima e sedutora mulher que se transmutou em uma planta poderosa (COLPRON, 2005, p. 109).

**FIGURA 19:** Perfume combinado com *piri-piri*.



Foto: Da autora, 2017.

### 3.5 Percepções ético-estética dos odores

Fruta do paraíso  
 companheira dos deuses  
 as mãos tiram-lhe a pele  
 dúctil  
 como, se, de mantos se tratasse  
 surge a carne chegadinha  
 fio a fio  
 ao coração:  
 leve  
 morno  
 mastigável  
 o cheiro permanece  
 para que a encontrem  
 os meninos pelo faro.

Ana Paula Tavares<sup>144</sup>

Se existe uma característica que por excelência coloca os *piri-piri* em lugar diferenciado nos sistemas de relações entre humanos e não humanos, presente em várias cosmologias, é o seu cheiro. O cheiro como um elemento diferencial das plantas

<sup>144</sup> Poema “Manga”, da escritora angolana, Ana Paula Tavares.

mágicas não é uma particularidade dos grupos Pano. Ao que indica a literatura sobre magia amorosa, em um contexto mais amplo, a associação entre odor e sedução é uma constante.

Bruce Albert conta que as mulheres yanomami usam adornos produzidos a partir de folhas aromáticas, em suas orelhas e braceleiras de algodão. Entre as espécies botânicas preferidas delas estão as “folhas-de-mel”, que exalam um perfume adocicado capaz de deixar os homens atordoados (ALBERT & MILLIKEN, 2009, p.113). E isto ocorre porque as plantas são capazes de transformar os aspectos naturais da corporalidade dos humanos. Diversas narrativas míticas yanomami apresentam a oposição entre características próprias dos corpos humanos e das espécies vegetais, como mostra este excerto sobre a origem do cheiro desagradável das genitálias humanas:

Depois de Yoasi copular exageradamente com a filha de Tëpëresiki, Omama, descontente, procura longamente flores fragrantas de *Ormosia sp. (raruma hi)* para limpar a vulva da moça, enquanto Yoasi, impaciente, usa, antes da sua volta, flores malcheirosas da árvore *Inga acuminata (riamoxiriama hi, “árvore que cheira a pênis”)*, o que explica, hoje, o cheiro desagradável das genitálias humanas (ALBERT & MILLIKEN, 2009, p. 147).

O oposto aparece no mito Kamaiura sobre a origem do pequi. Em que as mulheres, por possuírem um cheiro agradável na vagina, são estimuladas a intervirem nas frutas, as quais não tinham cheiro:

O pequizeiro cresceu rapidamente e se encheu de frutos. O papagaio de Kwat (Sol) que passava por lá pegou um pequi. Voltou para Morená levando o caroço. Kwat assim que viu o caroço falou: é de pequi. Vamos lá. O papagaio saiu voando e Kwat e seu irmão Ial (Lua) foram pelo caminho. Lá chegando, foram direto ao pequizeiro e pegaram um bem maduro, cheiraram e sentiram que não tinha cheiro. **Chamaram então as duas mulheres e disseram: vocês têm cheiro gostoso na tamã (vagina) passem o pequi lá para que seu marido não vá sentir esse cheiro bom em outra mulher e ficar atraído.** Dizendo isso, tiraram o caroço, dando o pequi para elas. Depois de se esfregarem na fruta, elas colocaram o caroço de volta e fecharam tudo com a casca. Kwat cheirou a fruta e exclamou: Agora está bom! Foi até o terreiro e lá pegou formiga fedegosa (taitaren), esmagou bem e disse às mulheres para passarem a pasta na tamã. Em seguida ensinou-as a cozinhar o pequi e a fazer tucumaiá (JUNQUEIRA, 2000, p. 12).

O cheiro do sexo associado à fruta aparece também no mito Huni-Kuin registrado por d’Ans. Conta-se que, no passado, a vagina das mulheres emanava um cheiro maravilhoso, *inin*, que se espalhava pelo ar e poderia ser percebido de longe. Porém, em uma ocasião, um casal, que não era casado, resolveu transar na roça. E para

que as pessoas não descobrissem através do cheiro, o rapaz decidiu untar as genitais da sua amante com um miolo de mamão, o qual estava apodrecido e, por isso, as vaginas passaram a cheirar mal, *hane* (d'ANS, 1991, p. 62, apud, CARID, p. 248).

O contraste do odor agradável aparece na mitologia Shipibo a partir de uma conexão direta com a caça:

No começo não existia gente. Dizem que *Rios [dios]* ficava entediado. Saía caçar e pescar, no entanto, continuava entediado. Isso é o que dizem. Foi então que ele fez os humanos. Fez antes que as estrelas e a lua.

Os brancos dizem que Jesus Cristo, o Deus, que criou o homem. Mas quem sabe a verdade?

Nossos antepassados diziam outras coisas.

Um dia em que estava muito entediado, *Rios [dios]* modelou com a sua própria mão, usando a carne de caça do dia, primeiro o corpo de um homem e depois o corpo de uma mulher. Estava quase terminando o corpo da mulher quando percebeu que não tinha carne fresca o suficiente para acabar sua criatura. Faltava apenas fazer o sexo. Então foi buscar um pedaço de carne do dia anterior e assim terminou seu trabalho de criação. Sabia que é por isso que o sexo das mulheres tem um cheiro desagradável? (BERTRAND-RICOVERI, 2010, p.47, tradução própria)<sup>145</sup>.

Os Shipibo possuem um vocabulário olfativo bastante diversificado<sup>146</sup>. O cheiro que emana a vagina das mulheres pode ser classificado como *shebi huia*, *shebi* é vagina e *huia* corresponde aos cheiros que possuem origem humana ou animal (TOURNON, 2002, p. 295). E, também, *wia – jánsho*, que se relaciona aos odores vinculados ao sangue menstrual. De acordo com a literatura, o mau cheiro era o principal motivo para a realização da excisão do clitóris das mulheres, *xebiana tsekati*, que acontecia durante a cerimônia do *Ani Sheati*<sup>147</sup> (MORIN, 1998, p.391; LECLERC, 2003, p. 240; BELAUNDE, 2009, p.45). O desencadeamento da primeira menstruação era creditado ao ritual que, marcava uma, das várias etapas de transformação do corpo feminino.

A festa correspondia a um grande evento realizado entre aldeias. Em que as mulheres tinham seus cabelos cortados e os corpos adornados com os padrões geométricos de *Kene*. Para a cerimônia, elaboravam-se grandes quantidades de caçuma, com alto teor alcoólico. A mãe da jovem ficava responsável por oferecer doses da bebida à filha, até deixá-la embriagada, e o seu corpo anestesiado. Durante o processo, ela acompanhava a sensibilidade da menina através de pequenos beliscões no braço

<sup>145</sup> Fragmento extraído do mito “Os primeiros tempos da criação do mundo” (BERTRAND-RICOVERI, 2010, p.47).

<sup>146</sup> Conferir nota de rodapé 107.

<sup>147</sup> Outras cerimônias semelhantes foram registradas entre grupos Pano. Os yaminawa realizam a excisão do clitóris das moças em idade púbere durante a cerimônia *maspi xeati*. O antigo costume era realizado para retirar o odor próprio da vagina, já que era considerado perigo manter relações sexuais com uma mulher que não tivesse eliminado o órgão (Cf. PÉREZ GIL, 2006, p. 73; 143).

(AKASHA, 2017, p.62). E, finalmente, quando a moça adormecia, as mulheres mais velhas realizavam a excisão do clitóris (BELAUNDE, 2005, p.211).

O corte era feito com uma faca de bambu e o sangue corria rapidamente pelas pernas da jovem. A escoriação era lavada com *piri-piri* e para que o orifício da vagina não fechasse<sup>148</sup> (VALENZUELA & VALERA, 2005, p. 59; GIRARD apud MORALES, 2010, p. 393-394) era introduzido o *shibinantes*<sup>149</sup>, uma peça cerâmica em formato peniano, entre os lábios menores vaginais (BELAUNDE, 2009, p. 45). As jovens permaneciam em repouso, mas a festa continuava. Para evitar infecções eram colocados diversos extratos *amargos*, como por exemplo, da resina do pião-roxo (*Jatropha gossypifolia* L.), que auxiliavam na cicatrização (VALENZUELA & VALERA, 2005, p. 59).

Após o procedimento, o mashá era entoado em forma de agradecimento pela oferta da caiçuma e também às donas do mundo aquático (*yacumamabo*), que deram o *kene* às mulheres, e as suas cinzas, os *piri-piri*, para que elas pudessem aprender (BELAUNDE, 2011, p.211).

“*Ari! Ari! Xana riki enra moa jimi potati jake*. Ah, eu sinto calor e devo botar sangue” (BELAUNDE, 2009, p.47). O ritual era também um momento para “botar sangue” e reestabelecer o equilíbrio térmico dos corpos (BELAUNDE, 2009, p.46). Nas mulheres através da excisão do clitóris, que (re) afirmava a força corporal feminina. E, para os homens, através do conflito ritual estabelecido entre o marido e o amante (ou pretendente) da esposa. A briga ocorria no decorrer da festa. O marido, usando uma faca (*wexati*)<sup>150</sup>, realizava um pequeno corte na cabeça do seu inimigo, que não revidava e apenas deixava o sangue correr pelo seu pescoço (ROE, 1982, p.107-108). O “acerto de contas” era uma reafirmação da força masculina, como explica Ketty Sánchez: “as

<sup>148</sup> O cuidado para a vagina não fechar era uma preocupação observada também pelos Yaminawa (PÉREZ GIL, 2006, p. 142).

<sup>149</sup> Conforme descreve Morales: “*Los shibinantes son artefactos de cerámica de forma alargada, ancho en la base y com meandro en el extremo más delgado, dando la aparente forma de un pene, están decorados com líneas incisas anchas y líneas incisas muy finas, miden entre 7 a 12 centímetros de largo*” (MORALES, 2010, p. 374).

<sup>150</sup> Bisturi cerimonial usado para escarificação; uma navalha de bambu curva, que antigamente os Shipibo carregavam pendurado no pescoço. A parte afiada era produzida com bico de tucano. Os homens costumavam se embriagar durante o ritual e promoviam o “acerto de contas” público, mediado e estimulado através dos conselhos dos anciãos. Delitos confessados como: infidelidade, falta de respeito, ou mau-humor, recebiam um corte na nuca (de uma orelha à outra) como sentença. As marcas no crânio, que alguns homens carregam, na maioria das vezes, estavam relacionadas ao adultério; elas serviam como ação vingativa destinada a “limpar o rosto” do homem traído por meio do castigo (BERTRAND-RICOVERI, 2010, p. 119).

feridas são curadas com as plantas medicinais, ela cicatriza, porém, é eterna” (BELAUNDE, 2009, p.46, tradução própria).

A excisão do clitóris inscrevia algumas transformações no corpo feminino: ao mesmo tempo em que o mau odor era retirado, o princípio da menstruação marcava também o início da fertilidade. O homem que iria se casar com a jovem deveria esperar cerca de quatro meses, que era o período de cicatrização. Depois disso, o pai entregava a filha e dizia: “*Enra mia nokon bake bimai, moara shebianaoma iki. Nokon bake jasraka iketian en mia bimakasai riki.* Eu te entrego a minha filha que já está sem clitóris. Como minha filha está pronta, eu quero te entregar” (ROJAS & VALENZUELA, 2005, p. 62-53). *As que não estavam prontas*, por não terem participado do ritual, contam que por muito tempo foram alvo de piadas:

Desde muito tempo atrás nossas avós praticavam este costume. Nos nossos tempos, tanto os homens como as mulheres tiravam sarro das mulheres com clitóris. As circuncidadas tiravam sarro de nós. O homem tirava sarro de sua namorada dizendo: Xiii! Que nojo! (ROJAS & VALENZUELA, 2005, p. 61, tradução própria)

Em campo, escutei uma resposta criativa a este tipo de provocação. Ao falar sobre o assunto, uma professora me disse: “eu não entendo as nossas avós, elas retiravam a nossa melhor parte”, finalizando a frase com uma bela gargalhada. Sem dúvidas, as diferenças geracionais em relação à leitura do ritual renderiam boas reflexões<sup>151</sup>. Contudo, exigiriam um material etnográfico que não tenho, e, por isso, não irei me alongar. Voltando na relação entre excisão e os maus odores, gostaria de trazer uma reflexão apresentada por Pérez Gil (2006) a respeito do procedimento realizado entre os Yaminawa, por considerá-lo semelhante ao contexto Shipibo:

Por outro lado, antigamente, os Yaminawa realizavam a operação de excisão do clitóris nas adolescentes com a finalidade de eliminar o odor próprio, segundo eles, da urina da mulher, caracterizado como um cheiro podre. Depois que foi cortado o clitóris, este odor é eliminado. Não se trata exclusivamente de uma questão estética, já que, segundo os Yaminawa, o cheiro despreendido pelo clitóris da mulher debilita os homens (PÉREZ GIL, 2006, p. 143-144).

A retirada do clitóris não se tratava de uma questão, exclusivamente, estética, nos termos da autora. O fator principal estava na potência do cheiro exalado pelo órgão

---

<sup>151</sup> O pesquisador peruano Eduardo Ruiz Urpeque tem avançado com a temática em sua pesquisa de doutorado.

sexual feminino que, segundo os Shipibo, é de sangue menstrual<sup>152</sup> (*wia – jáns̃ho*), odor capaz de debilitar os corpos masculinos (BELAUNDE, 2006, LECLERC, 2003, p.240). Entre vários aspectos, o ritual era uma preparação para o casamento. Estar pronta, no sentido dado pelo pai, era ter o corpo livre do cheiro pernicioso, já que os maus odores<sup>153</sup> tornam os homens preguiçosos e inábeis (*yópa*) (COLPRON, 2005, p.109).

Em contrapartida, o genro também deveria estar pronto. A preparação masculina era e continua sendo, a produção de um corpo forte, habilidoso e trabalhador. Os Shipibo consideram que para desenvolver suas habilidades cinegéticas e haliêuticas é preciso ser favorável aos *chaiconibo*<sup>154</sup>, os mestres dos animais. Os *chaiconibo* consideram os humanos malcheirosos e, por isso, vivem escondidos na floresta de maneira invisível (ficam invisíveis através do uso de *piri-piri*). Logo, para atrair a simpatia dos mestres dos animais, é preciso investir na produção de um corpo sábio e perfumado (COLPRON, 2005, p.109).

A oposição odorífica entre as plantas é uma constante entre os povos disponibilizam tecnologias herbáceas destinadas aos domínios amorosos. Shepard (1999) notou que entre as 528 plantas registradas nas farmacopeias yora e yaminawa, 132 foram classificadas como aromáticas, *ini*, sendo a percepção olfativa de maior número (SHEPARD 1999 apud CARID, 2007, p. 249). É, justamente, o excelente perfume e a capacidade em resistir à secura, que faz com que os *wapananinao* tenham uma posição singular no mundo para os Wapishana. Os *wapananinao*, imortais e aromáticos, detestam os odores malcheirosos:

Alma/palavra, enfim, despida da matéria que se corrompe e perece. A secura parece, assim, conotar a imortalidade que lhes é própria. Infensos à deterioração e ao apodrecimento, os *wapananinao* se recusam a agir sob a invocação de enlutados ou para estes, porque lhes aborrece o odor putrefato da vizinhança da morte. Mulheres menstruadas igualmente não podem utilizar os *wapananinao*, nem o *marinao* pode fazê-lo por elas, porque os *wapananinao* não gostam do cheiro do sangue. Tampouco as grávidas podem utilizá-los, por seu peso excessivo. Tal aversão, a meu ver, não deriva

<sup>152</sup> Como em diversos grupos amazônicos, os Shipibo-Konibo consideram o sangue uma substância prejudicial ao xamanismo, entretanto o uso abundante de certas plantas permite que uma mulher *onanya* torne seu sangue menstrual perfumado e inofensivo. A partir das práticas corporais restritivas e a intervenção de implementos do ambiente, as mulheres podem controlar suas secreções, aperfeiçoar e transformar seus corpos e atingir estados superiores de saber (COLPRON, 2005.p.110; HAMMERSCHMIDT, 2015).

<sup>153</sup> Vander Velden descreve um ritual Karitiana que era destinado a tonar os jovens bons caçadores: eles atacavam um vespeiro e sofriam múltiplas picadas, na sequencia, passavam o sumo de comigo-ninguém-pode no corpo todo. A pele descamada produzia um caçador amargo, livre do cheiro que repele as presas e causa panema (VANDER VELDEN, 2004, p144-147).

<sup>154</sup>Os *chaiconibo* possuem qualidades ideais: são trabalhadores, bons na caça e na pesca, além de generosos, belos e odoríficos.

de serem eles suscetíveis a seu contágio, mas antes porque representam o oposto lógico da podridão: imortais, imputrescíveis, aromáticos, os *wapananinao* configuram o inverso das coisas deterioráveis e malcheirosas (FARAGE, 1998)

Em suma, podemos perceber que existe uma ética-estética dos odores<sup>155</sup> orientada através da posição entre o aromático e benéfico, em contraposição ao que é ruim/podre e debilitante. Presente nas relações que as pessoas estabelecem entre humanos e, também, com os não humanos. Gebhart-Sayer (1986, p. 211) falando sobre a importância dos odores nos processos terapêuticos Shipibo, apresenta que entre os elementos preferidos dos espíritos estão as flores, as cascas de árvores, o cheiro da caiçuma e de outras bebidas alcoólicas, além do mel, que é um alimento essencial, e a fumaça de tabaco, que tece um caminho no ar e os conduz até os pacientes. De igual maneira, existem odores que servem para afugentar os maus espíritos, como explicou Mário:

O cheiro forte afugenta os maus espíritos. O cheiro dos chifres, os cachinhos das vacas. Aqui se diz *ajo-sacha*, folha de cetico (*Cecropia*), folha de urucum, são folhas que causam medo aos maus espíritos. Normalmente eles sopram com isso. Se não tem o chifre do teu ex, pode buscar uma planta que seja da sua horta (Mário, 2017).

As raízes de *piri-piri*, com seus odores agradáveis, são capazes de atrair tanto os bons espíritos quanto afugentar os maus. Isto porque, para os Shipibo, quando a pessoa passa a consumir o *rao*, ela perde o seu odor humano e adquire o odor de planta (COLPRON, 2005). Como vimos, para que ela possa aprender com a planta, é necessário investir em dietas e interdições alimentares e sexuais, que capacitam e transformam os seus corpos, os quais passam a exalar os odores benéficos. O cheiro do sangue humano se transforma com a penetração dos pensamentos das plantas, os quais se movimentam através do ar (*niwé rao*) (AKASHA, 2017, p.60). A pessoa começa a pensar *com a planta* e a exalar odores capazes de *afectar* os pensamentos alheios, como veremos no próximo capítulo.

---

<sup>155</sup> Assim como foi percebido por diversos panólogos (GEBHART-SAYER, 1986; SHEPARD, 1999; LIMA, 2000; CARID, 2007).

## CAPÍTULO 4 - SOBRE FORMAS DE AMAR

Duas moças se recusam a acompanhar os pais, convidados para uma festa de bebida. Sozinhas na casa da família, elas recebem a visita de um demônio que mora no tronco da árvore vizinha. A árvore é uma /ceiba/. O demônio mata o papagaio com uma flechada e pede às moças que preparem, o que elas fazem de bom grado.

Após o jantar, o demônio pendura sua rede e convida a irmã mais jovem a deitar-se com ele. Mas ela não tem a menor vontade e manda a irmã mais velha em seu lugar. Durante a noite, ela ouve barulhos estranhos e grunhidos que acredita, inicialmente, serem sinais de amor. No entanto, o barulho aumenta; a jovem atíça o fogo e vai verificar o que está acontecendo. O sangue escorre da rede onde sua irmã mais nova jaz morta, perfurada pelo amante. Então ela adivinha quem ele é de fato e, para escapar do mesmo destino, se esconde embaixo de um monte de espiga de milho, cobertas com bolor, que apodrecem num canto. Para se garantir, ela ameaça nunca mais dar milho para ao Espírito da Podridão. Na verdade, o Espírito estava tão ocupado em devorar o milho que não respondeu ao interrogatório do demônio. Incapaz de descobrir onde a moça se escondia, quando amanheceu o demônio teve que voltar para o seu abrigo.

A moça só ousou sair de seu abrigo ao meio-dia e foi correndo ao encontro de sua família, que voltava da festa. Ao tomarem conhecimento do que havia acontecido, os pais encheram vinte cestos com pimenta, derramaram o conteúdo em torno da árvore e puseram fogo na pilha. Asfixiados pela fumaça, os demônios foram saindo da árvore um por um, sob aspectos de guaribas. Finalmente, o assassino apareceu e os índios o liquidaram. A partir de então, a moça sobrevivente nunca mais desobedeceu a seus pais (ROTH, 1915, p. 231 apud LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 368-369).

O capítulo quatro inicia com uma versão do mito Karib que narra a história de duas moças desobedientes. Diferente de outras narrativas apresentadas na coletânea proposta por Claude Lévi-Strauss, *Do Mel às Cinzas*, em que as mulheres são deixadas em casa e devem obedecer às ordens dos pais. Neste mito, sem qualquer *motivo legítimo* e, movidas unicamente pelo espírito de insubordinação, as jovens se recusam a acompanhar os seus familiares.

Desta narrativa não nos interessa uma análise estruturalista sobre a inversão radical dos motivos que, por sinal, foi muito bem feita pelo autor. O que nos cabe, e o que gostaria de salientar, é que ao invés de narrar a história de uma moça bem-comportada a ser recompensada pelo mel, este mito versa sobre a história de uma moça mal-educada, que será vingada pela fumaça urticante da pimenta (LÉVI-STRAUSS, 2004, p.369).

E foi tentando compreender as histórias dessas moças mal-educadas e incapazes de escutar conselhos, que encontrei em um artigo da Anna Tsing, uma frase/conceito que me ajuda a sintetizar a ideia principal a ser desenvolvida ao longo deste capítulo, de que: “a dominação, a domesticação e o amor estão firmemente entrelaçados” (TSING,

2015, p.180). E neste emaranhado conceitual, a casa assume um papel principal, pois é nela que as relações de dependência, intra e interespecíficas, atingem o seu estado de saturação (Idem, 2015, p.180). Tsing, contrária ao ideal ávido da domesticação de mulheres e plantas, considera que apesar da supervalorização do *prazer* atribuído ao *lar*, este não é o melhor lugar para se compreender uma vida *multiespécie* e, por isso, decide caminhar *pelos margens indomáveis em busca de espécies companheiras*.

A crítica proposta pela autora tem como base o entendimento de que a domesticação é compreendida normalmente como um controle humano sobre outras espécies, enquanto, na realidade, os humanos estão enredados em diversas teias de domesticação, cujas relações estabelecidas com outras espécies, também os modificam. (TSING, 2015, p.184). A meu ver, isso se evidencia através das dinâmicas de domesticação em que os *noi rao* estão inseridos. Mas, para que possamos compreender melhor estas relações, voltemos a um assunto clássico da etnologia amazônica.

Assim como em vários grupos indígenas, entre os Shipibo, os processos de fabricação das pessoas como entidades sociais são realizados principalmente a partir da modelagem dos corpos (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979). E, também, através dos mecanismos de incorporação das subjetividades exteriores, em que a domesticação ocorre através de práticas restritivas, como as dietas e interdições, que tem o corpo como objeto principal<sup>156</sup> (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.118).

O corpo aqui deve ser compreendido à luz na noção de afecção proposta por Deleuze (2009), no que diz respeito à capacidade desse corpo em ser afetado pelos outros. Já que são estas afecções: onde come, dorme, se move, se comunica, se vive sozinho ou junto, que singularizam cada espécie de corpo e define os efeitos dos outros sobre ele (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Esclarecido isso, podemos dizer que os usos dos *noi rao* estão relacionados diretamente com o desejo de domesticação e sedução do outro (FARAGE, 1997; CHAPUIS, 2001, p.116; LECLERC, 2004, p.152), em que o corpo aparece como elemento central, o *locus* de produção, não só das capacidades e qualidades, construídas através de ações, mas também, dos sentimentos, como veremos adiante.

---

<sup>156</sup> Esse é um dos grandes argumentos do que Viveiros de Castro (1996) chamou de uma “economia simbólica da alteridade”, que versa sobre a importância para a reprodução social dos processos de incorporação de subjetividades alheias. Semelhante ao que observa Pérez Gil em relação aos Yaminawa (2006, p. 40) e Lagrou sobre os Huni kuin (2007, p.166).

#### 4. 1 Amansando amores

Era muito difícil encontrar Dona Lia em casa, pois ela passava a maior parte do dia ocupada. Entre a igreja, os filhos e os netos, a anciã nunca abandonava o seu artesanato. E foi pintando uma tela no chão, sem que eu pudesse esperar, que ela narrou o conturbado episódio que desembocou no início de sua aprendizagem sobre plantas curativas. Essa história se passou, há muitos anos atrás, com o seu primeiro marido, pai de sua filha mais velha. Ela conta que o homem estava trabalhando em outra comunidade e por lá conheceu uma jovem, que passou a desejá-lo profundamente. Mas, como ela não foi correspondida, por vingança, decidiu lhe causar um dano (*hacer daño*) e através da feitiçaria, o fez adoecer. A anciã lembra que através de sonho com cobras<sup>157</sup> descobriu o que estava acontecendo: havia uma serpente incrustada no estômago<sup>158</sup> do seu marido, que lhe comia as entranhas. E foi a partir dessa revelação, que decidiu buscar ajuda nas plantas. Seguindo as orientações de um *curandero*, fez tudo o que podia pra salvar o seu esposo, mas nada adiantou. A situação era tão grave, que ele não conseguiu resistir.

Comprometida a defender a sua família, decidiu continuar aprendendo com as plantas. Hoje em dia afirma que sabe “*un poquito nomás*”, e não encontra problemas em assumir que já vendeu muito *piri-piri* para *gringo*. Mas orgulho mesmo ela sente da vez que ajudou um casal que estava sofrendo pela “falta de amor” e o homem havia se tornado uma pessoa agressiva. Para resolver a situação, ela preparou uma combinação com diversos tipos de *piri-piri*, com as quais a jovem deveria se banhar. O cheiro de *piri-piri* deixado na pele da moça fez com que o marido voltasse a sentir uma forte

---

<sup>157</sup> Apesar de Lia não se reconhecer como *curandera*, seu relato se assemelha ao de outras pessoas que, através do sonho, descobriram suas aptidões de cura. Em diversos grupos Pano a anaconda está associada aos rituais que envolvem obtenção de conhecimento xamânico, cinegético e artístico (LAGROU, 1998; LIMA, PÉREZ GIL, 2006, p.235; BELAUNDE, 2009, p.49). Segundo Lagrou (1998) *yube* é a anaconda primordial e também a lua, que está sempre associada a uma das metades que divide a sociedade Huni Kuin. *Yube* é também o homem que casou com a mulher cobra e aprendeu o uso da ayahuasca e passou este conhecimento aos outros homens. Semelhante ao que descreve Lima E (1998, p.3) em relação aos Katukina: para se tornar *romeya* (xamã) ou *shoitiya* (rezador/curador), o homem deve encontrar com uma cobra que irá revelar os seus segredos de cura. Ela aparece em seu caminho e ele passa a sentir estranhas sensações, como tonturas e calafrios, além disso, o seu corpo começa a cheirar como cobra. Este encontro com as cobras é a revelação de que o homem foi eleito para deter os conhecimentos de cura. A sucuri aparece também como fonte mítica e paradigmática para a obtenção do conhecimento xamânico entre os Yaminawa, sobre o assunto (Cf. PÉREZ GIL, 2006, 107-145).

<sup>158</sup> Para os Shipibo, o estômago é uma parte muito sensível do corpo. Ele é um órgão receptáculo, local de confluência e de transformação, tanto dos alimentos, como dos remédios mágicos; as substâncias podem reagir de maneira positiva ou negativa. Em contato com odores nocivos, o corpo expressa e evacua um odor inverso, agradável, como por exemplo, dos *noi rao*, já em contato com odores benéficos, o odor permanece dentro do corpo e desenvolve seu efeito positivo e/ou mágico (LECLERC, 2003, p.293)

atração por ela e, assim, abandonasse de vez as suas atitudes agressivas, tornando-se *réati* (amansado).

O marido violento é “amansado” (*réati*) pela mulher, enquanto a mulher responsável pelo “amansamento” “se acostuma” com as substâncias que penetram seu corpo e, também, com o sujeito *amansado*. Este “gostar” ou “querer” intensivamente que a planta é capaz de produzir, nos permite pensar sobre o processo de domesticação como uma mistura de “coerção” e “sedução”<sup>159</sup> (TAYLOR, 2000, p. 314; MAIZZA, 2014, p.501). Em Shipibo, a expressão *asheti* “se acostumar” é pouco usada em comparação a *ráasheti*, que significa, literalmente, “acostumar o corpo”<sup>160</sup>. Eis aqui uma questão importante para compreensão dos *piri-piri* nas redes de sociabilidade: eles desempenham suas ações e produzem efeitos nas duas posições. Ou seja, a eficácia da ação implica, neste caso, em relação, semelhante ao que descreve Strathern (1988) a respeito dos rituais melanésios. O efeito desejado pelo rito é trazer consciência ao corpo (Idem, 1988, p. 131 apud MAIZZA, 2017, p.121), que se produz através de relações, as quais precisam ser mantidas, destruídas e recriadas constantemente (MAIZZA, 2017, p.121).

Dito isso, devo esclarecer que assim como observou Carid (2007, p. 241), não presenciei qualquer tipo de rapto ritual ou prática ritual que pudessem estar associadas previamente às relações conjugais. Contudo, sabemos que estas ações faziam parte de um idioma sociológico compartilhado pelos grupos Pano.

Os Mayoruna eram temidos por suas capacidades bélicas e famosos pelos raptos de mulheres e crianças. Uma das marcas étnicas mais fortes era a imposição da tatuagem facial como parte do processo de *incorporação* dos novos membros. Enquanto os Shipibo sequestravam mulheres para casar e homens para serem trocados por armas de metal<sup>161</sup> (KEIFENHEIM, 1990, p.90 apud LAGROU, 2007, p. 173; SANTOS-GRANERO & BARCLAY, 1998). Embora, atualmente, os arranjos matrimoniais ocorram a partir de diferentes perspectivas, o casamento como forma de

---

<sup>159</sup> O amor concebido a partir da ideia de domesticação aparece em diversas etnografias: entre os Achuar Cf. (DESCOLA, 1993, 206-225); entre os Awajún (BROWN, 1985, p.143-144); Surralés (2003, p.115-116), sobre os Candoshi.

<sup>160</sup> Em Huni Kuin *yudawa* significa “fazer o corpo”, entretanto, diferente do uso Shipibo, quem precisa se “acostumar” com a comida e o afeto é o outro, aquele que vem de fora e não o sujeito do “amansamento” (LAGROU, 2007, p. 166).

<sup>161</sup> Lembrando que as relações matrimoniais entre os Shipibo operam dentro do que Lévi-Strauss classificou como um modelo “semi-complexo”, em que não existe a prescrição, mas existe a proibição. As pessoas devem casar com alguém genealogicamente distante, obedecendo, no entanto, os limites étnicos. Neste sentido, os raptos de mulheres envolviam os Konibo e os Shetebo.

incorporação do inimigo não é uma atitude estranha à paisagem amazônica (LAGROU, 2007, p.173).

Em certa medida, podemos dizer que as relações produzidas através do uso dos *noi rao* são predatórias<sup>162</sup>, considerando que existe a intenção explícita da “captura do outro” em suas ações. Por outro lado, devemos concordar que os modos pelos quais as *pusangas* operam se distanciam de uma “captura violenta” (CARID, 2007, p.254).

O processo de sedução promovido pela *pusanga* atravessa a memória olfativa<sup>163</sup>. É o cheiro do corpo do outro, que invade os pensamentos da pessoa e faz com que ela perca o prumo. Acometida pela lembrança do amante, passa a sentir uma tristeza/saudade, que dependendo do grau de intensidade, pode até mesmo enlouquecer. Os Shipibo descrevem que a pessoa entra em um estado de suspensão e não consegue fazer mais nada direito, nem comer, dormir ou realizar qualquer atividade cotidiana. Ela é tomada por um único desejo, o de encontrar o seu amante<sup>164</sup>.

O *rapto* do pensamento, neste caso, induz o movimento. E isso se evidencia através de algumas uniões estabelecidas a partir de fugas. Abandonar o cônjuge, como a história apresentada no início do terceiro capítulo, é uma estratégia comum e uma forma interessante de manejo das relações sócioafetivas.

#### 4.2 Sobre o sentir

À tarde de sábado chegou com um convite especial a Mário. Mas, ele precisava ser rápido, em vinte minutos o seu amigo, Pedro, estaria em sua casa para lhe dar carona. O sorriso estampado em seu rosto não o deixava mentir, estava muito feliz.

---

<sup>162</sup> Viveiros de Castro (1996) a partir da teoria conhecida como perspectivismo ameríndio apresenta formulações sociológicas, políticas e econômicas, que enfatizam a transformação da predação através da distribuição –, no perspectivismo, as relações de predação englobam as relações de produção, ao reconhecer o valor da troca (que não é necessariamente a reciprocidade simétrica) em função da sua circulação. Segundo o autor, o idioma central para pensar a socialidade indígena é a produção da diferença, apresentado pela noção de afinidade potencial, a partir da ideia de que orientação do *socius* se direciona em relação à “abertura do outro”.

<sup>163</sup> A descrição dos atos em relação aos sentimentos e às ações relacionadas ao fato da pessoa ter sido *pusangueada*, se assemelham muito ao que descreve Carid em relação aos Yaminawa: “Não há dúvida de que o uso do *pusta vête* ocasiona um desejo desmedido na vítima de “estar junto” à pessoa que *pusangueou*. Esse desejo se manifesta na lembrança obstinada e no pensamento continuado nela. A vítima perde o interesse pelas atividades cotidianas; esquecendo até de comer, pode chegar a morrer, se não for tratada a tempo adequadamente. Visto de certo ângulo, essas plantas atuam utilizando o mesmos códigos que descobrimos nos *yama yama*. Tudo se passa como se, através da *pusanga*, dose provocado em quem se pretende transformar em marido ou amante um estado exacerbado parelho ao sentido quando os parentes que mais se querem estão longe” (CARID, 2007, p. 255).

<sup>164</sup> Os Shipibo usualmente se referem aos *noi rao* como *imã rao*, devido à vontade de “grudar feito ímã” na outra pessoa.

Entusiasmado, contou que a esposa de Pedro havia saído de casa, há cerca de um mês, e que para ajudar o amigo doou uma espécie potente de *piri-piri, que bem preparado*, seria capaz de trazê-la de volta. A alegria vinha da certeza de que o remédio havia funcionado, e que a cerveja era uma forma de retribuição.

Mas, chegando lá, o cenário era outro.

A música romântica, tocada ao máximo do volume que a caixa de som poderia suportar, denunciava o tom do sofrimento. Em uma mão, Pedro segurava o controle remoto e de maneira inquieta, alternava de uma faixa para outra, sem deixar que nenhuma delas chegasse ao fim. Com a outra mão, apoiava uma compressa de gelo nos lábios, que estavam inchados, pois havia golpeado, sem querer, o próprio rosto durante uma crise de raiva (*sinatai*).

Sei que a partir dessa breve descrição, o leitor poderia supor que Pedro é um homem violento, que não aceitou o fim do relacionamento e, por isso, tomou tais atitudes. Mas, alerta, esta pode ser uma leitura enviesada. A meu ver, estes fatos dizem mais sobre um adulto tentando controlar suas próprias emoções, do que sobre uma pessoa agressiva. A verdade é que ele pensava demais, e, conseqüentemente, sentia raiva (*sinatai*), por isso, decidiu encontrar o amigo para tomar uma cerveja e rir um pouco do próprio destino.

Considerando o argumento de Deleuze (2009) de que os “homens não são capazes dos mesmos afetos”, para que possamos compreender melhor esta associação entre o pensar continuado ao sentimento de tristeza ou de raiva, será preciso abrir um parêntese e aprofundar algumas questões que perpassam esta discussão.

É possível dizer que os sentidos do pensar (*shina, xinan, chinã*) entre os grupos Pano são razoavelmente parecidos (CESARINO, 2008). Diversos autores enfatizam a relação indissolúvel entre o pensar e o sentir (BALZANO, 1991, p.9; LIMA E, 2000, p.96; LAGROU, 2000, p. 152; CARID, 2007, p.135; CESARINO, 2008, p.55). Em shipibo<sup>165</sup>, assim como em Katukina<sup>166</sup>, o verbo (*shina*) é empregado para se referir às ações como “pensar”, “lembrar”, “sentir saudade”, “ter raiva/enraivecer” (*sinatai*) (LIMA E, 2000, p.96). Para os Chaicobo, *shinána* é a força vital que concentra todas as

<sup>165</sup> De acordo com Illius (1992) *shinan* significa pensamento, razão e ideia. Bertrand (1986) dirá que se refere à acumulação de experiências, memória, conhecimento e concentração. É o que permite a distinção entre o bem e o mal, que se relaciona tanto ao valor moral quanto à sua capacidade de compreensão. Segundo Foller (1990) o termo está associado à ética, mentalidade e ao caráter, por exemplo, a pessoa que bebe muito tem um “pensamento ruim” (*jakónma*) (COLPRON, 2004, p. 283).

<sup>166</sup> Embora E. Lima faça uma distinção gramatical entre o verbo (*shina*) e o sufixo (- *shina*) usado para marcar uma morte recente e também a dor recorrente da perda, em uma espécie de “luto linguístico” (E.LIMA, 2000, p.96).

habilidades humanas, que por falta de uma expressão melhor, pode ser traduzida como pensamento (BALZANO, 1991, p.9 apud CARID, 2007, p. 136). A mesma questão é postulada por Pedro Cesarino (2008) ao explicar o uso do termo *chinã* entre os Marubo: “Pensar é, a rigor, uma tradução insatisfatória para o amplo espectro da noção de *chinã*, traduzível também como ‘vida’ ou ‘princípio vital’ e estranha à maneira ocidental de conceber a relação entre mente e mundo” (CESARINO, 2008, p.54).

Esta concepção ocidental embasada na oposição dicotômica entre natureza e cultura fez com que, por muito tempo, a antropologia projetasse sobre outras realidades conteúdos que se afastavam das dinâmicas sócioafetivas próprias dos grupos. Objetivismo que, por muitas vezes, resultou na alimentação de bancos de dados com termos, nomes e adjetivos retirados dos seus contextos etnográficos e imbuídos de conteúdos metafóricos, também, distantes. Sobretudo, o maior equívoco produzido por estas abordagens é que elas concebem as emoções de uma maneira “*aislada del cuerpo que siente*”(SURRELLÉS, 2005, p. 6).

Eu não arriscaria e seria muito pretensioso de minha parte tentar formular grandes questões em relação aos sentimentos dos Shipibo. Por outro lado, uma coisa tenho certeza: eles caminham pelo pensamento. O que nos cabe agora é tentar compreender por onde caminham os pensamentos.

De maneira homóloga às “almas” humanas (*káyabo*), o pensamento (*shinán*) se relaciona aos receptáculos corpóreos: a cabeça (*mápo*), ao coração (*joínti*) e ao sangue (*jími*) (COLPRON, 2004, p.283). O embrião recebe através do sêmen do pai, que é um derivado do sangue (BELAUNDE, 2006. p.233), a sua “alma” e o seu “pensamento”, que neste período de formação é pequeno (*máhco*) e fraco (*yósma*). O *shinán*, que se localiza no cérebro e no coração<sup>167</sup>, acompanha gradualmente o crescimento da criança. Quando as duas partes do corpo se unem, os pequenos começam a falar<sup>168</sup> (COLPRON, 2004, p.284).

---

<sup>167</sup> O pensamento associado ao coração aparece em diversas descrições sobre grupos Pano (Cf. E.LIMA, 2000, p.97; CARID, 2007, p. 13). Mário explicou que é este o motivo pelo qual eles sopram a barriga e a cabeça da criança quando ela *choca* com o *mau ar*. “Porque quando a criança está com mau ar, ele afeta a cabeça e o estômago. Supostamente, entre aspas, o ar que ela encontra entra em sua cabeça e em seu estômago, na parte do coração. E, eles flutuam pelo estômago, isso que eu vi” (Mário, 2017, tradução própria).

<sup>168</sup> Para os Shipibo, o sangue e o pensamento são dois componentes vitais interdependentes: a criança pequena possui pouco sangue e, por isso, pouco pensamento. Os Shipibo incorporam na dieta das crianças cérebro de Japu (*Psarocolius decumanus*), que é considerado um pássaro muito inteligente, já que seu ninho é composto por plantas capazes de ensinar. Entretanto, para que não se tornem apenas faladoras, devem consumir outros alimentos e algumas espécies de *rao* que as possam ensinar (COLPRON, 2004,

Além disso, o sangue é o elemento que corporifica e atribui gênero às pessoas, ao pensamento e à força, já que é responsável por transportar o conhecimento para todas as partes do corpo (BELAUNDE, 2006, p.208). Por isso, quando um adulto está sofrendo alguma debilidade, além do sangue (*jími yósma*), o seu pensamento também se encontra enfraquecido (*shinán yósma*). Estes são componentes vitais e indissociáveis, que devem ser fortalecidos através das atividades produtivas.

Mas, além de ser fortalecido, o *shinán* precisa ser controlado. Quando os Shipibo narram uma história que envolve alguém que não está presente, seja pelo distanciamento espacial, ou pela morte, eles costumam demonstrar o pesar através das palavras e dos gestos. Ao falar sobre alguém que já morreu, a pessoa é tomada por um sentimento de tristeza/saudade (*onisai*), que se manifesta através do choro. Neste sentido, é perigoso pensar muito no morto, tendo em vista que o vivo pode se abandonar à tristeza e até mesmo morrer. Este é um dos principais motivos pelos quais as pessoas evitam ver fotos dos parentes que já se foram<sup>169</sup>.

Ao pensar demais, o coração, que é a sede principal do pensamento, é invadido por um sentimento de tristeza/saudade, que em Shipibo é (*onisai*), e no espanhol regional é traduzido através das expressões como: “*tener pena*”, “*estar triste pensando*”. Além disso, o pensamento demasiado/continuado pode desencadear outros sentimentos ruins, como a cólera ou a raiva. Os Yawanawa usam a expressão “coração aperreado”<sup>170</sup> para descrever o sentimento de raiva produzido pelo ato de “pensar demais” (CARID, 2007, p. 134). O coração aparece também como o *locus* do pensamento entre os Yaminawa, que empregam a expressão “estragar o coração”, para se referir aos distúrbios causados pelo pensamento e também à quebra do viver tranquilo (Idem, 2007, p.134).

---

p.285). Os Marubo também estabelecem uma relação entre o sangue transmitido pelo esperma (*ere*) e o pensamento (*chinã*) (Cf. CESARINO, 2008, p. 79-80).

<sup>169</sup> Não foi por falta de conhecimento da literatura, mas, talvez, por ter me acostumado com as fotografias de pessoas mortas pregadas na parede, que um dia afirmei para uma senhora que a achava parecida com sua mãe. No mesmo instante a mulher “se colocou triste” e começou a chorar, disse que não queria ver a foto porque lhe “causava pena”. Certamente, essa exposição fotográfica traz indícios sobre algumas transformações ocorridas no tratamento dado aos objetos e, também, nos modos em que o luto é experienciado na atualidade. Neste sentido, uma boa reflexão é apresentada por Cesarino em relação aos Marubo, que também são tomados por um sentimento de tristeza/nostalgia ao ver fotos de pessoas mortas, incompletas ou vazias. Sobre o assunto (Cf. CESARINO, 2008, p. 231-232).

<sup>170</sup> Os Matsigenka consideram que a “dor no coração” (*katsinegitagantsi*) é uma doença causada pelo espírito da abelha, quando ele se vingá a pessoa sente uma dor aguda no coração. A dor pode estar associada também a distúrbios emocionais como a raiva, tristeza e o desconforto causado por uma paixão. O “medo no coração” refere-se a palpitações cardíacas que podem ser causadas pelo medo, por exemplo, quando uma pessoa encontra com um espírito, ou por outras situações como: tristeza, ansiedade, fofoca, feitiçaria, ou pelo uso de *pusangas* (SHEPARD, 1999, p. 128).

É interessante notar que diferente da nossa percepção de “ataque de cólera”, em que a pessoa “age sem pensar”, estes grupos compartilham o entendimento de que o estado de raiva está relacionado ao excesso de pensamento (CARID, 2007, p. 134). Ademais, que existem dois princípios incontestáveis na região amazônica, os quais perpassam as redes de sociabilidade: a condenação da avareza e o controle de si (DESCOLA, 1998, p.38). A raiva é um sentimento antissocial que precisa ser controlado, porque afeta o bom convívio entre as pessoas. De um estágio de tristeza/saudade, que pode ser causado pela lembrança contínua da morte de um parente (*onisai*), ele pode migrar para um estágio de raiva (*sinatai*), e da raiva para o desejo de vingança, e assim perder o controle de si<sup>171</sup>.

Paradoxalmente, foi para retomar o controle de si e deixar de sentir raiva que Pedro convidou Mário para tomar uma cerveja. Neste embrião, à luz da perspectiva de Pissolato (2015), arrisco a pensar a partida de sua ex-esposa, também, como uma estratégia de manejo das emoções. Sair de casa sem avisar o cônjuge ou qualquer parente próximo, é uma forma de evitar o conflito e seus possíveis desdobramentos, como a cólera, a raiva ou o ciúme<sup>172</sup>.

O curioso dessa história é que a mulher voltou para casa, mas depois de uma semana, partiu novamente, dessa vez, sem os filhos. E ao homem só restou aceitar a situação. Afinal, como disse Mário, “quando uma mulher decide ir embora, não há nada que a faça permanecer”. Por ora, considere sua afirmação contraditória. Se nada poderia ser feito em relação à escolha da mulher, por que ele havia doado o *piri-piri* ao amigo?

Mas, na verdade, foi a minha leitura apressada que não me permita compreender. Semelhante ao que nota Pissolato (2015) em relação aos Mbya, existe um consenso entre os homens e as mulheres Shipibo de que as pessoas não devem permanecer casadas com quem elas não querem. Assim como não se deve apelar ou exigir que alguém permaneça, se não for esta a sua vontade. Ao mesmo tempo, existe a possibilidade de transformar o pensamento do/a amante através do uso de *pusangas*, e uma posição não exclui a outra. Talvez, a cola para tudo isso esteja em uma questão

<sup>171</sup> E. Lima (1998, p.98; p.109) descreve que os Katukina também são acometidos pelo sentimento negativo que pode invadir as pessoas que o experimentam, fazendo-as perder a paz. Neste tipo de situação é importante se controlar e comêdir-se até que a raiva (*shina tae*) seja superada. Os Yaminawa também se deparam com a possibilidade de que a lembrança continuada em um parente que morreu, pode levar a pessoa a um estado de tristeza (*xinai bitsai*) à raiva (*uiti biski*), e da raiva ao desejo de vingança (CARID, 2007, p. 134).

<sup>172</sup> Segundo Pissolato (2015), fugir de casa, sem dizer uma só palavra, é uma das estratégias de manejo das emoções seguidas pelos Mbya, sobre o assunto (Cf, Pissolato, 2015, p. 413).

fundamental levantada Mário, que é a autonomia feminina em relação às suas escolhas sexuais e afetivas.

Para finalizar esta *estória*, termino contando que aproveitei o clima descontraído proporcionado pela cerveja e perguntei a Pedro se ele havia feito uso do *noi rao* durante o período em que a mulher teria voltado para casa. Com um sorriso tímido, ele me respondeu que planta era pequena demais, embora já estivesse plantada em seu jardim. Além do mais, aguardava a doação de outra espécie de *piri-piri*, com a mesma função: “agarrar mulheres”.

### 4.3 Amores fugitivos

Os episódios de *fuga* descritos não são excepcionais. A história narrada é mais uma de várias histórias sobre mulheres que abandonaram os seus maridos<sup>173</sup>. Em alguns casos, elas são consideradas “*enlouquecidas*” (*koshima shinan*) pelas *pusangas*, desobedientes ou incapazes de escutar conselhos. Mas, no geral, *fugir de* um relacionamento ou *fugir com* um parceiro/a é uma prática comum entre os Shipibo. E apesar de não ser uma atitude exclusiva delas, a ação aparece no repertório de músicas a partir da perspectiva feminina, em que a mulher pode “cantar para abordar a potencial compreensão do seu amante secreto, de que ela gostaria de fugir com ele para outra aldeia” (BRABEC DE MORI, 2018, p.22).

Durante o trabalho de campo não convivi com as *mulheres fugitivas* descritas nos casos etnográficos. Confesso que gostaria de ter material suficiente para refletir sobre as consequências sociológicas da fuga através da perspectiva das mulheres, considerando que o modelo residência matrilocal as mantém próximas dos grupos consanguíneos e este afastamento, possivelmente, cria outros tipos de vínculos. Além do mais, versa sobre a autonomia pessoal e o controle da própria sexualidade. No entanto, o campo me conduziu por outros caminhos.

Os episódios, contados a partir do ponto de vista dos *homens abandonados*, *lançam* questões a serem sublinhadas. Contudo, irei me deter especialmente ao uso de *pusangas*. O primeiro elemento a ser destacado é que alguns homens fazem uso dos *noi rao* para construir novas relações, como aconteceu com a ex-esposa de Ronaldo, que foi *pusangueada* pelo amante e decidiu partir. Mas, também, podem lançar mão dos

---

<sup>173</sup> Aqui estou enfatizando os casos de fuga feminina, contudo, a prática também é comum aos homens Shipibo.

remédios para reestabelecer vínculos afetivos já existentes. Assim como ocorre com Pedro, que participa de uma rede masculina de circulação de plantas e deixa entendido que pretende usá-las com a sua ex-esposa.

No capítulo anterior, apresentei que mesmo depois de ter fugido de casa, a mulher era reconhecida como *beneya ikaxbi teakatai ainbo*, que significa “mulher com marido traidora” e não *bene potaa*, que significa literalmente “abandonar o marido”, usualmente traduzido como “divorciada”. Estes termos não se tratam de uma classificação da própria pessoa, mas antes como quem a utiliza se coloca respeito dessa relação e à pretensão ou não de retomá-la. Neste sentido, o ponto de vista da mulher pode ser completamente outro.

Sendo assim, vale ressaltar que tanto o marido abandonado quanto às pessoas próximas do seu convívio, se referiam à mulher como “esposa traidora” e não “mulher divorciada”, porque a partir da perspectiva deles, ela era uma “mulher casada” (*benaya ainbo*), ao passo que consideravam a possibilidade do casal reatar. E este não era um caso isolado. A meu ver, não é a fuga<sup>174</sup> que dá margem a esta compreensão, mas, a desconfiança sobre o uso de *pusanga*. E, talvez, isso esteja relacionado com uma questão trazida por Ronaldo ao explicar por que não lhe agradavam as relações construídas através do uso *noi rao*<sup>175</sup>:

Eu não gosto quando faz com *piri-piri* porque você não quis realmente com o coração, não tem amor. Depois de quatro ou cinco meses você pega ódio da pessoa e não vai mais querer ficar com ela (Ronaldo, Yarinacocha, 2017).

Há de se considerar também que em um modelo de residência matrilocal o homem vive próximo da família da esposa e longe dos consanguíneos. E, que, além disso, as crianças criam um vínculo irrevogável entre as pessoas. Embora me chamasse à atenção o fato de alguns homens continuarem mantendo relações com a família da esposa após terem sido “abandonados” por elas. E, antes que o leitor pense que sou conservadora por estranhar a convivência com a família da ex-mulher, me explico.

Recorrendo a literatura sobre os povos das terras baixas sul-americanas podemos notar que em grande parte dos trabalhos, os temas de gênero e de conjugalidade são abordados através da divisão sexual do trabalho. Isso ocorre porque nas sociedades

<sup>174</sup> Abandonar o cônjuge é uma forma socialmente reconhecida de por fim a um relacionamento.

<sup>175</sup> Carid (2007, p.263) traz uma informação etnográfica parecida com a afirmação de Ronaldo, em que uma mulher Yaminawa afirma não gostar quando “fazem com planta”. Dando margem ao entendimento de o amor pode ser feito de outra forma.

amazônicas, esta divisão fornece uma matriz simbólica para a construção das identidades sexuais (LASMAR, 2005, p. 115).

Entre os Shipibo, assim como em diversos grupos, uma das manifestações mais concisas de que um casal está tendo uma boa relação, está na sua disposição em realizar as atividades cotidianas. E isso é observado por todas as pessoas do entorno. Um homem que reside na casa da sogra deve ofertar peixes a todos os familiares. Além disso, deve entregar uma porção separada à sua esposa, que pode, eventualmente, preparar alimentos para toda família. Contudo, a alimentação do marido é uma das suas responsabilidades cotidianas.

Das pessoas que vivem juntas, no mesmo lugar, se espera cooperação, boa disposição e generosidade. A oferta de alimentos e os cuidados prestados às crianças são rotinas fundamentais ao processo de produção de parentesco (GOW, 1991; PISSOLATO, 2015, p. 422). E, justamente, por isso, me interessei pelos casos destes homens que mesmo depois de terem perdido suas esposas, continuavam participando das dinâmicas do cotidiano.

Em uma das situações, a mulher estava fora há dois meses e o ex-marido continuava frequentando a casa da família da ex-esposa e realizando suas refeições por lá. Neste contexto, uma cena se repetia. Enquanto o homem permanecia em silêncio durante a maior parte do tempo, a sua ex-sogra, pensando em como estaria a filha e se um dia elas voltariam a comer juntas, era cometida pela tristeza que a fazia chorar sem parar. A família concordava que a jovem havia sido *pusangueada* pelo atual companheiro, o qual chamavam de “*brujo*”. Certo dia perguntei a uma delas se o ex-cunhado não se aborrecia com aquela situação, e ela me respondeu que ele sentia era *saudade*.

A *mulher fugitiva* é mãe de quatro filhas, que permaneceram morando na casa da avó. Três delas são filhas de Júlio. Além do apoio afetivo e financeiro prestado às crianças, ele continuou contribuindo com a alimentação da família. A *sogra* considerava o *genro* um homem generoso (*yoshima*) e, sempre que podia, manifestava publicamente sua desaprovação em relação às atitudes tomadas pela filha. Obviamente, isso não excluía o carinho e o cuidado ao falar sobre a dor causada pela ausência e o desejo de encontrá-la novamente.

#### 4.4 A origem do ciúme, a origem do amor

Estas histórias sobre maridos abandonados dão indícios a respeito das moralidades que regem as relações conjugais, que precisam ser melhor delineadas. A meu ver, uma das características mais marcantes das relações entre homens e mulheres entre os Shipibo, diz respeito à autonomia das mulheres. Antes do casamento, elas possuem a liberdade de decisão na escolha do cônjuge e posteriormente, na moradia do casal, assim como, na redefinição das suas relações matrimoniais. Como vimos, elas podem abandonar os seus maridos nas fases iniciais do casamento, sem grandes problemas.

Outro ponto que gostaria de ressaltar é que, assim como demonstram diversas etnografias sobre os povos amazônicos, a evitação da raiva, da cólera e o controle do ciúme são temas centrais da sociabilidade Shipibo. E embora este último seja o assunto principal das próximas páginas, irei antecipar algumas questões. O ciúme é um sentimento que gera conflito e desentendimento entre ambos os gêneros, não sendo uma justificativa aceita para que um homem maltrate uma mulher, por exemplo. A mesma condição se aplica aos casos de infidelidade. As pessoas costumam experimentar diversas aventuras amorosas ao longo de sua vida, algumas delas, extraconjugais. Contudo, este tipo de envolvimento não autoriza a violência entre os cônjuges que, por outro lado, pode ocorrer contra o amante<sup>176</sup>.

O descompasso que os sentimentos podem gerar aos parâmetros morais do grupo, faz com que as questões relacionadas a eles sejam uma preocupação coletiva. E neste ponto, os *noi rao* assumem uma posição importante, já que podem evitar algumas modalidades de conflitos, como exemplificou senhora Maria ao narrar um episódio em que dois cunhados se enfrentaram publicamente. Em sua concepção o fato poderia ter sido evitado se a mulher tivesse *escutado os conselhos* dados por outras mulheres.

Além de perguntar sobre o conteúdo das orientações, questionei o motivo pelo qual a responsabilidade era da mulher e não dos homens envolvidos na briga. A sua resposta remontou a história que antecedeu o conflito masculino.

Conta-se que um casal brigava constantemente. O enredo era o mesmo: toda vez que o marido bebia, queria bater na sua esposa. As velhas, que já estavam bastante incomodadas com situação, aconselharam a mulher a abandoná-lo, mas como não era a

---

<sup>176</sup> Este tipo de conflito ocorria durante a realização do *Ani Sheati*, como veremos na sequência.

sua vontade, ela decidiu continuar. Ao ouvir a história, perguntei sobre os remédios usados para curar maridos agressivos, e recebi uma resposta ótima da sobrinha de senhora Maria: “*noi rao para marido pegalón é botarle, Bianca*”.

Mas, sim, elas já haviam ensinado a jovem a curar o marido com planta e, talvez, fosse este o motivo que mais as irritava, pois ela não quis fazer. Até que um dia, o irmão, já farto com a situação, resolveu enfrentar o cunhado na frente de todos os moradores. E este desfecho foi muito bem visto pelas pessoas que comentaram essa história.

Os moradores consideram que foi tão vergonhoso ao homem apanhar do publicamente, que nunca mais ele se atreveu a bater em sua esposa. Um ancião me disse este não é um costume próprio dos Shipibo. Para ele, foi a partir da convivência com os *nawa*, que os homens aprenderam a fazer duas coisas que desaprovava de modo veemente: tomar bebida alcoólica<sup>177</sup> em grande quantidade e a bater em suas companheiras. Sua opinião coaduna com uma questão reportada em outras etnografias sobre grupos Pano, de que o comportamento moderado é um ideal a ser alcançado durante a trajetória de vida de uma pessoa (LIMA E, 2000, p.79). Não por acaso, os mais velhos costumam aconselhar os jovens para que se controlem em relação ao consumo de bebida alcoólica e também para que não se envolvam em confusões<sup>178</sup>.

Por outro lado, vale ressaltar que a solução encontrada pelo cunhado foi apreciada, sobretudo, pelos mais velhos. A meu ver, porque o *modus operandi* esteve próximo à forma pela qual os homens resolviam os seus conflitos no passado. Este modo de brigar, frente a frente e publicamente, foi um dos ensinamentos deixados pelo Macaco Branco (*Joxo Shino*) aos Shipibo, e aparece na narrativa mítica que conta a origem do amor, da música e da vingança:

Um dia, há muito tempo, um homem foi retido pelo espinho de um ramo quando estava caçando. Aterrorizado, não se atrevia a fazer nenhum gesto. Era assim que, em outras épocas, os nossos ancestrais perdiam a vida. Ficavam assim, imóveis, pensando que era algum *yoshin* que os fazia prisioneiros. E assim, petrificados de medo e privados de alimentos, se

<sup>177</sup> Aqui faço referência à bebida alcoólica industrializada, conhecidas regionalmente como *trago*, e não às bebidas fermentadas feitas a partir de vegetais.

<sup>178</sup> E. Lima (2000, p. 79) registra que o comportamento moderado é apreciado pelas pessoas mais velhas Katukina, sendo este o ideal das pessoas maduras. Os jovens são orientados para que se envolvam em brigas, sobretudo, nos contextos de festa, em que há bebida alcoólica disponível. Entretanto, percebeu que existe uma diferença muito clara entre “as políticas de guerra” dos grupos, enquanto os Katukina depreciam a valentia, porque ela é entendida claramente como violência, “eles não gostam de gente valente” (*vatxini*), os Shipibo se orgulham pelo passado “valente” de seus ancestrais. E isso pode ser pensado, também, através da briga ritual que ocorria durante o *Ani Sheati*, em que o homem enfrentava no corpo a corpo o seu rival.

deixavam morrer de fome. Atascado, pois, no lugar, o homem não se atrevia a avançar e, tampouco, voltar.

Passou uma família de macacos brancos, uns revirando a terra em busca de caracóis do bosque e outros estavam trepados nas árvores para buscar frutas.

Um deles viu o caçador.

- Um estrangeiro disse aos demais: vamos fugir! E todos eles saíram correndo.

Voltaram mais tarde transformados em humanos, com suas flechas e zarabatanas para acertar o desconhecido.

Um deles exclamou, contemplando um cogumelo.

- É essa coisa estranha que devemos matar?

- Não, respondeu o mais velho e, sem dúvidas, o chefe do grupo, isso não é perigoso. E dizendo isso, acenou para o homem e disse:

- Este é o estrangeiro que devemos flechar! Logo, mudando de opinião e dirigindo-se ao caçador, perguntou com voz de autoridade:

- Não tem por acaso uma irmã para casar?

- Sim, respondeu o jovem, ainda apavorado e atolado no mesmo lugar.

- Nesse caso vou te soltar, porque estou buscando a minha mulher, porém, deverá entregar a sua irmã. Você será meu intermediário ante seus pais?

Felicíssimo de sair desse aperto, o homem aceitou interceder pelo Macaco Branco e eles foram juntos para a comunidade.

Quando chegaram onde estava a família humana, foram recebidos com alegria, pois todos estavam inquietos com o atraso do jovem caçador.

- Onde está sua irmã? Perguntou sem rodeios o Macaco Branco. Pode dizer aos seus pais que quero a como esposa?

- Este homem me salvou na selva. Vocês podem entregar minha irmã em troca para casar com ele?

Todos concordaram, sem titubear. E para o ato, seguindo o costume, foi preparado o mosquiteiro do casal e instalado embaixo do teto da família, e o macaco branco, como deveria, dormiu com a sua mulher.

Foi a partir daí que os humanos aprenderam a fazer sexo como convém. Não como antes, senão exatamente como se deve. E foi graças ao macaco branco.

Os casais da parentela e o próprio jovem caçador ficaram muito surpresos com este modo de fazer amor. Porém, depois de ensaiar acharam bom e também o adotaram.

- Assim disse o ancestral *Joxo Shino*: as mulheres têm bonitos seios, que armazenam o leite dos nossos filhos. É porque elas fazem amor dessa maneira!

Antigamente as mulheres tinham seios totalmente lisos, parecidos com os homens. A partir do momento em que o Macaco Branco ensinou os humanos a forma de fazer sexo, os seios das mulheres cresceram,

Quem sabe por que isso é assim? Talvez se deva ao prazer?

Mais adiante, o Macaco Branco recomendou ao seu cunhado e aos homens da família, que nunca, jamais, deveriam permitir que suas mulheres se afastassem para ajudar os outros homens da aldeia a realizar qualquer trabalho sem a presença deles.

Como todos se surpreenderam, o ancestral colocou-se em guarda contra os eventuais rivais e sobre o caráter volúvel das mulheres.

Dizem que foi assim que nasceu o ciúme. Um sentimento até então desconhecido para o nosso povo, porque naquele tempo os ancestrais compartilhavam tudo, até suas esposas. Com muita frequência, inclusive, as deixavam ir pescar e caçar com seu irmão e seu cunhado, às vezes durante uma semana, ou até mais. Quando voltavam as mulheres encontravam os maridos sem nenhum problema. Assim viviam antigamente os anciões: através da troca e ajuda mútua.

Um dia, como de costume, um deles deixou a mulher partir com o próprio *chai*<sup>179</sup> durante um bom tempo, com o fim de que o ajudaria a caçar no coração da selva.

<sup>179</sup> *Chai* é o termo usado para primo-cruzado bilateral (MORIN, 1998, p.346).

Isso acontecia da seguinte maneira: pela troca de ajuda recebida, o *chai*, quando voltava para a comunidade, devolvia a mulher ao seu marido e compartilhava com ele o produto da caça. De modo que todos ficavam contentes.

Um dia, pois, o *chai* foi caçar em companhia dessa mesma mulher. O Macaco Branco foi então em busca do marido, que havia permanecido na aldeia em outra atividade.

- Onde esta sua mulher? Perguntou.

- Ela foi ajudar o meu cunhado durante a caça, respondeu o outro.

- Você não deve permitir isso, replicou o Macaco Branco; as mulheres não se emprestam, devem ser guardadas para apenas um. Quando o seu cunhado voltar, você vai ter que acertar as contas com ele, porque durante a sua ausência ele seduziu a sua mulher e transou com ela. Você é um marido enganado. Deverá enfrentar ele em uma luta corpo a corpo.

E a partir de então os maridos traídos por suas esposas se vingam dos seus rivais. Desde que o Macaco Branco os ensinou como fazer.

Este não é um combate ordinário, como na guerra; se trata de uma disputa frente a frente, na qual os adversários se travam em uma luta, cada um armado com um malho<sup>180</sup>. Cada sujeito ofendido trata de derrubar e imobilizar o seu ofensor no chão e a briga termina com a aplicação de um corte na nuca, feito com o *wexati*. Assim, o duelo público, limpa o rosto do marido enganado.

Depois de dirigir o lance, vigiando atentamente o desenvolvimento de suas etapas, o Macaco Branco abandonou o povo e se enfiou na mata (BERTRAND-RICOVERI, 2010, p. 117-121).

A despeito da sexualidade não ocidental ter sido um objeto de interesse da antropologia desde o início da disciplina (CASTRO, 2015), diversos autores concordam que até hoje a etnologia carece de análises que se atentem a compreensão de seus significados específicos (McCALLUM, 2013; BELAUNDE, 2015; CASTRO). Nesta narrativa há alguns detalhes que gostaria de ressaltar e que tornam ilustrativas algumas questões relacionadas à sexualidade<sup>181</sup>.

O personagem central *Joxo Shino*, o Macaco Branco, casou-se com a irmã do jovem caçador e ensinou aos Shipibo o modo correto de ter relações sexuais, porque antes disso, eles não sabiam<sup>182</sup>. Como aparece na narrativa, a atividade sexual inscreve no corpo feminino o início da sua capacidade reprodutiva. O desenvolvimento dos seios, uma das partes do corpo relacionada diretamente à procriação e à alimentação da criança<sup>183</sup>, depende da incorporação do sêmen<sup>184</sup>. E, apesar de não ter material para

<sup>180</sup> Em Shipibo, *wine*, uma arma feita em madeira da palmeira de pupunha (*Bactris ciliata*) (BERTRAND-RICOVERI, 2010, p. 119).

<sup>181</sup> Em relação ao contexto Shipibo e da Amazônia peruana, no geral, há de se destacar os trabalhos de Luisa Elvira Belaunde (2010; 2011; 2013; 2015), que têm como escopo a sexualidade e suas transformações.

<sup>182</sup> O mito etiológico sobre a origem da humanidade conta que, nos primeiros tempos, o sexo consistia na introdução do pênis entre o dedo maior e o anelar do pé da mulher (BERTRAND-RICOVERI, 2010, p. 118).

<sup>183</sup> Bertrand-Ricoveri (2010, p.118) faz uma nota de explicativa sobre a associação do sêmen e ao aparecimento do leite. E promove uma rápida reflexão de que a relação esperma-leite > procriação, manifesta o desejo masculino de se apropriar da mulher, atribuindo-se por dádiva ao esperma, o principal

avançar em uma discussão sobre prazer sexual, destaco o questionamento trazido pelo narrador, que ao descrever a ação lança a seguinte questão: “Quem sabe por que isso é assim? Talvez se deva ao prazer?”, criando uma associação entre orgasmo e a produção dos corpos femininos.

Outra questão relevante a ser destacada é que o Macaco recomenda ao cunhado e aos demais homens da família, que não permitam que as mulheres se afastem do âmbito doméstico sem a presença deles. O que causa surpresa, já que não era uma prática comum aos Shipibo. Pelo contrário, conta-se que antigamente as mulheres acompanhavam os homens durante as expedições de caça ou pesca e permaneciam distantes por dias a fio.

Mas, o Macaco Branco, ao afirmar o caráter volúvel das mulheres, implanta mais uma regra. Suspeitas semelhantes surgem no mito em que Lua (*Oxe*) ensina os Shipibo a cultivar as plantas comestíveis. Diz que Lua, ao cuidar da ferida causada pela excisão do clitóris de uma jovem<sup>185</sup>, recebeu a autorização do pai para casar-se com a filha, por tê-la ajudado com a recuperação. *Oxe*, que era um homem muito trabalhador, ensinou seu sogro, que era muito preguiçoso, a cultivar. O jovem tinha muita destreza, conseguia plantar e colher com facilidade. Durante a lida, ele podia contar com a ajuda

---

papel do desenvolvimento da vida, o crescimento dos seios e a alimentação. De fato, é uma reflexão interessante, embora, evoque uma questão fundamental trazida por Strathern (2006) em o Gênero da Dádiva. Interessada em produzir um modelo compreensivo, capaz de abordar os artefatos e as representações através dos seus deslocamentos específicos. A autora reflete sobre um ritual que se repete em vários grupos da Papua-Nova Guiné que, sintetizando, orienta a reprodução concretizada de crianças. E isso se dá através das trocas de substâncias como o sangue e o sêmen, que constroem o corpo e o gênero do outro através das relações. Neste sentido, irá refletir sobre a teoria da concepção e mostrar que em Sambia, por exemplo, o sêmen que coagula para formar o feto é uma das etapas da construção da pessoa (Idem, p.323). A versão feminina reconhecida da substância é o leite e não o sangue. O alimento destinado à criança cria uma troca não mediada entre a mãe e a criança; e a criança adquire um caráter potencialmente mediado no momento em que ambas são vistas como entidades sociais distintas. Não é o alimento enquanto tal, mas a relação: a questão do alimento ser dado (troca mediada) ou compartilhado (troca não mediada), que cria a posição da pessoa e da maternidade (Idem, 2006, p.362). Em suma, ela desnaturaliza os conteúdos das trocas para entender que as pessoas se constroem através das relações e de maneira ambiciosa, que as teorias precisam ser pensadas a partir dos seus próprios conteúdos (por sua vez, desnaturalizados).

<sup>184</sup> Outros grupos Pano fazem esta associação entre o início das atividades sexuais e o desenvolvimento do corpo feminino. Os Huni kuin consideram que a mulher começa a menstruar após a primeira relação sexual (1998, p.82). Para os Yaminawa, o crescimento dos seios também está relacionado com as atividades sexuais. Pérez Gil (2006) em sua etnografia relata a história de uma mulher que sofria críticas do marido por causa dos seios grandes, o que significava que ela teve uma vida sexual ativa durante a adolescência (Idem, 2006, p. 72).

<sup>185</sup> A jovem queria ofertar algo como forma de retribuição, mas a família quase não tinha comida para oferecer. *Oxe*, então, ensinou a jovem a raspar a panela de sua mãe com uma vareta e depois bater com a mesma vareta em seu próprio calcanhar. Na primeira batida surgiu uma abóbora, na segunda, uma mandioca (*atsa*). Cada vez que ela batia, surgia um alimento diferente: banana (*paranta*), cana-de-açúcar. E foi ele também que a ensinou a cozinhar e a preparar a caiçuma (*atsa sheati*) (BERTRAND-RICOVERI, 2010, p. 92-99).

de seus amigos passarinhos (*Passeriformes - chari*), que ficavam responsáveis pela distribuição das sementes.

Certo dia, desconfiando da fidelidade de sua esposa, resolveu criar uma armadilha. Sugeriu que enquanto ele fosse pescar, ela deveria ir à roça acompanhada pelos passarinhos. A mulher foi passarinhando o caminho inteiro para anunciar ao seu amante que estava chegando: “*Tan, tan, mai hii, tan, tan mai, hiii!*”. Lua, que havia se transformado em árvore, acompanhou de perto o encontro do casal. Ao voltar para casa, revelou à mulher que sabia de sua infidelidade. Doente e incapaz de reagir, o rapaz se entregou a tristeza e morreu<sup>186</sup>.

Da desconfiança projetada sobre as mulheres (e seu afastamento do espaço doméstico) é que nasce o ciúme, um sentimento que até então os Shipibo não conheciam. Além disso, quando o Macaco Branco determina que o homem deve “acertar as contas” com o *chai* da sua mulher, ele marca a proibição do casamento/relação com o primo cruzado<sup>187</sup> e instaura o casamento distante.

Neste sentido, semelhante ao que descreve Vanzolini em relação aos Aweti, a proximidade é pressuposta para revelar a distância: o cunhado, que pode ser chamado de “irmão”, é antes de tudo um afim, assim como o Macaco Branco e, por isso, o ciúme é legítimo<sup>188</sup>. De modo similar, o ciúme estabelecido entre os amantes funda-se no descompasso entre a proximidade gerada pela união afetiva e a diferença, sem a qual, a relação seria impossível. É por serem pessoas diferentes, com necessidades e desejos distintos, que os amantes sentem ciúmes uns dos outros (VANZOLINI, 2015, p. 255).

Perder o que se tem ou desejar aquilo que não é seu configura-se, sobretudo, em um conflito de perspectivas, o qual gera a necessidade da vingança (VANZOLINI, 2015). Neste ponto, o mito encontra o ritual. No passado, os homens traídos se vigavam de seus rivais através do duelo público, que servia para limpar a imagem do marido

---

<sup>186</sup> Nos mitos xinguanos que remontam a origem do ciúme, sempre um dos astros, o Sol ou Lua, adoece devido à intensidade do sentimento. Em uma das versões, enlouquecidos pelo ciúme, os homens passam o dia inteiro batendo nas mulheres, sem conseguir fazer mais nada. Até mesmo o demiurgo Wamutsini começa a desconfiar de sua esposa e a sentir ciúme. Irritado com a situação, resolve se vingar do seu próprio neto, o Sol, lançando um feitiço contra ele. E é por causa da ação de Wamutsini (e do ciúme/vingança) que hoje existe o feitiço entre os povos do Alto Xingu (VANZOLINI, 2015, p.253).

<sup>187</sup> Apesar de não ser o modelo de casamento seguido pelos Shipibo, sistema dravidiano, seguido por diversos grupos Pano (Huni Kuin - McCALLUM, 2013, p.127; Yaminawa – CARID, 2006, p. 212), a fórmula “verdadeiramente elementar da aliança” é o casamento entre primos cruzados (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.94).

<sup>188</sup> O termo *chai*, usado em várias línguas Pano, nas ontologias amazônicas marca antes a diferença do que a identidade, como um princípio de relacionalidade (CARID, 2007, p.209).

enganado. A atuação era importante porque ela encerrava o conflito naquele contexto. Então, quando o homem enfrenta o cunhado na frente de todos, ele recria o mito.

#### 4.4.1 Plantas para controlar pessoas ciumentas

Se antes de aprender com o Macaco Branco os Shipibo não conheciam o ciúme, há muito tempo este sentimento não só perpassa as relações como cria e se recria nas redes de sociabilidades. Os Shipibo usam o termo *ranómis*<sup>189</sup> (*ra*: no corpo + *nóiti, noi*: querer + sulf. *mis*: que sempre faz) para se referir a uma pessoa ciumenta e também *yoashiti*, que significa mesquinho, o contrário de *yoashima* (*yoashi*, mesquinho + *ma*. sulf.neg), alguém generoso. Não por acaso, estes termos derivam do personagem mítico *Yoashico Inca*, o velho mesquinho que era dono de todas as plantas cultiváveis e que por sua avareza, as mantinha sob proteção de um animal peçonhento.

Como podemos notar, o ciúme se conecta a uma questão pincelada outras vezes ao longo dessa dissertação, que é a condenação contundente da avareza. E sendo a generosidade uma virtude fundamental e a avareza uma das piores faltas (DESCOLA, 1998; CALAVIA SÁEZ et alii, 2003, p.12, PÉREZ GIL, 2006, p. 280), ser chamado de mesquinho ou sovina (*yoashiti/yoashico*) é um dos maiores insultos que a pessoa pode receber. E este tipo de acusação não faz referência exclusiva a bens materiais, mas sim, de modo mais abrangente, a um dos princípios que fundamentam as relações sociais: a generosidade<sup>190</sup>.

Os Shipibo fazem o uso do termo “mesquinhar” em diversas situações, algumas corriqueiras e outras mais graves. Por exemplo, não dar carona de barco a uma pessoa é considerado um ato mesquinho, assim como não suprir o desejo alimentar alguém também é. Para evitar este tipo de situação, uma família pode se deslocar por quilômetros de distância em busca do alimento desejado. Além disso, uma mãe pode aconselhar a filha para que seja “sovina com a vagina” *shebi yoashi*<sup>191</sup> e não tenha

<sup>189</sup> Outro termo pode ser usado para definir uma pessoa ciumenta: *yoímis* (ciúme + sulf. *mis*, que sempre faz). A diferença entre *yoímis* e *ranómis*, é que o último configura-se em um ato contínuo, sem motivo aparente.

<sup>190</sup> A generosidade como princípio de ética destacado nas relações sociais já foi exaustivamente discutida por diversos autores (Cf. ERICKSON, 1996; DESCOLA, 1998; McCALLUM, 1998; PÉREZ GIL, 2006).

<sup>191</sup> Os Huni Kuin consideram que uma mulher é “avara em relação a sua vagina” (*hawen xebi yauxi*) se ela se recusar a ter relações sexuais com um homem (LAGROU, 2007, p. 224). O mesmo termo é usado para se referir às mulheres virgens que não deixam os homens se aproximar, porque não querem casar ou temem engravidar. Homólogo ao que descreve Leclerc em relação ao uso do termo *shebi yoashi* (vagina

relações sexuais em uma determinada idade (LECLERC, 2003, p. 396). O ato de negar aos avós o direito de conviver com uma criança, como pode acontecer nos casos dos filhos advindos de relações desfeitas, também é descrito como mesquinho.

Na medida em que o ato de dar e ser generoso cria ou reafirma os vínculos sociais, “mesquinhar” é o mesmo que negar-se a estabelecer relações com as pessoas envolvidas. Contudo, vale destacar que, apesar do ciumento (*ranómis*) ser considerado mesquinho, uma ação não encerra a outra. E isso aparece no mito: é pelo fato do Inca ser, antes de tudo, mesquinho, que irá estabelecer à guarda ciumenta dos alimentos.

Neste sentido, algo que chama a atenção em relação à literatura produzida sobre os Shipibo e, especificamente, sobre os *noi rao*, diz respeito a grande quantidade de remédios direcionados a reversão dos estados mentais ou tipos comportamentais de pessoas ciumentas (*ranómis*) (TOURNON, 1988; 1991; 2002; LECLERC, 2004; 2005). Contudo, existe uma marcação de gênero na utilização desta categoria, que aparece de modo tácito na leitura de Tournon, e é melhor problematizada por Leclerc. Ambos os autores concordam que existem vários tipos de *noi rao* voltados para o controle de *maridos* ciumentos (TOURNON & SILVA, 1988, p.166, 168, 172; LECLERC, 2003, p. 102; 2004 p. 152-153, 164).

Um desses remédios é conhecido como *koin koin noi rao*, usado em situações em que o *homem* “grita e bate sempre em sua mulher”, ou quando “o esposo tem muito ciúme e fica gritando e não há de ir a lugar nenhum” (TOURNON & SILVA, 1988, p. 172). Sobre a mesma categoria dirá Leclerc: “*le remède koin koin noi rao est utilisé pour atténuer les aberrations d’une femme ou d’un mari jaloux*” (Idem, 2003, p. 102). Apesar disso, a autora afirma que é usada, sobretudo, pelas esposas para curar os maridos agressivos, já que não ouviu falar sobre violência contra os homens por parte das mulheres (LECLERC, 2004, p. 153).

Semelhante ao que observa Vanzolini (2015) junto aos Aweti, esclareço que este grau de violência doméstica tem para mim uma materialidade similar à confecção do próprio *noi rao*, na maioria das vezes, apenas ouvi falar sobre o assunto. De maneira alguma afirmo isso para diminuir ou negar a sua existência, pelo contrário, o meu

---

sovina) feito pelos Shipibo: “*et des mères de famille sermonnent leurs filles adolescentes afin qu’elles restent chastes le plus longtemps possible. Elles utilisent le terme de shebi yoashi, (de shebi « vagin » et yoashiti « mesquiner ») pour désigner l’action de ne pas offrir son sexe à celui de l’homme. A l’inverse, le discours ne semble pas se préoccuper des pratiques sexuelles des jeunes hommes* (Idem, 2003, p.396). Os yaminawa dizem que uma mulher é “sovina com a sua vagina” (*misko mitsai*) quando ela não quer ter marido (PÉREZ GIL, 2006, p. 104). Assim como os Matis usam a expressão *kuë kurassek* (vagina sovina) para as mulheres que, por qualquer motivo, se recusam a fazer sexo com os homens (ARISI, 2012, p.62).

intuito é expor os modos pelos quais estas narrativas surgem no contexto de pesquisa. Durante o campo, a única situação de violência física que “presenciei” foi quando encontrei com uma amiga que havia sido agredida pelo marido, logo após um desentendimento gerado por causa de ciúmes. Junto às demais mulheres da família, ela rechaçava a ação e se mostrava, absolutamente, contrária ao *excesso de ciúme* do rapaz.

Das vezes em que perguntei sobre “como era” ou “o que era” “sentir ciúmes” (*ranóti*), recebi respostas muito parecidas, que o associavam a um estado de enfermidade. Uma jovem me disse que considerava o sentimento uma doença, o indício de que a pessoa “não está bem da cabeça”. E isso ficou claro no dia em que o namorado sentiu ciúmes do seu primo-irmão, que além de ser seu parente, não sentia atração por mulheres.

Lembro-me que em sua casa havia uma espécie de *tanti rao* cultivada em um vaso de plástico, depositado no chão da cozinha. Das suas folhas se faz uma *pusanga* para “acalmar os homens agitados e violentos” (TOURNON & SILVA, 1988, p.167), mas quando perguntei se ela teria usado com o namorado, me disse que não passava de um adorno para a casa. É bem verdade que o seu tom era debochado e que a antropóloga enxerida merecia essa resposta!

É preciso levar em conta que existe uma diferença geracional em relação ao uso e também as maneiras pelas quais as mulheres falam sobre este assunto. Porque além do conhecimento dos *noi rao* ser esotérico e sua eficácia estar relacionada diretamente ao segredo, as acusações recaem sobre as jovens solteiras. Como afirmou Mário ao explicar o motivo pelo qual o seu tio preferia se envolver com as mulheres mestiças, “as Shipiba sabem, elas metem o *noi rao* e o homem não tem como escapar”.

Diferente das mulheres mais velhas, que gozam do poder e da liberdade para interferir nas relações conjugais. E é comum que elas intercedam quando um casal está passando por alguma dificuldade ou vivendo situações de desequilíbrio. Augustina Rojas conta que apesar do apreço que sentia pelo genro, não estava confortável com o excesso de ciúme que ele sentia. O estopim foi quando, por causa disso, ele agrediu a sua filha. Para ela, a ação era inaceitável, pois nunca havia brigado com o marido por causa de ciúme (VALENZUELA & VALERA, 2005, p. 88-89).

Dona de um conhecimento admirável sobre as plantas, ela decidiu que era hora de *corrigir o genro*. Para isso, foi até a floresta em busca de uma espécie conhecida regionalmente como “*lengua de churo*”, com a qual preparou uma *pusanga* e colocou

na roupa do rapaz. Ela conta que em pouco tempo o homem voltou a agir com tranquilidade e a ser um bom marido para sua filha (Idem, 2005, p.89).

Em contraste, a postura de um marido que não é “ciumento o suficiente” também pode ser considerada imprópria. Embora não saiba mensurar em que grau o ciúme é aceitável<sup>192</sup>, no idioma Shipibo existe uma diferenciação entre *yoímis* (ciúme) e *ranómis* (ciúme excessivo). De igual maneira, não encontrei remédios que estivessem associados a este desempenho. Mas, Tournon & Silva (1988, p.167) mencionam a existência do *ino rao* (onça/remédio), cuja *pusanga* é desenvolvida a partir de flores (*Acanthaceae*) e aplicada nos casos em que o *homem* não se dá conta que está sendo traído, ou até percebe, mas não faz nada a respeito (Idem, 1988).

Depois de tantas exposições, arriscaria dizer que o problema encontra-se no excesso. Como vimos, o ciúme é um sentimento escuso, ao mesmo tempo em que ele manifesta a discrepância dos desejos entre os cônjuges, ele é a reafirmação da diferença. E é por serem pessoas diferentes que os amantes se unem. A busca do equilíbrio aparece na narrativa mítica Kamaiurá, que apresenta o *ciúme excessivo* como uma doença grave, a ser controlada. O pouco do ciúme deixado pelos passarinhos aos humanos serve apenas para *temperar o amor*, ainda que seja uma doença “leve, embora penosa, mas que não causa grandes males” (JUNQUEIRA, 2007, p.6-7).

---

<sup>192</sup> Essa variação entre muito e pouco aparece no mito Kamaiurá sobre a origem do ciúme. Uma das versões conta que as mulheres cansadas de fazer sexo apenas com os dedos, pedem para que seus maridos, Sol e Lua, procurem um remédio que faça o pênis ficar rígido igual ao dos animais. Os dois partem em busca de ajuda e ganham o remédio de um lagarto, que os deixa insaciáveis. Entretanto, com grande vigor, os homens passam a fazer sexo com todas as mulheres da aldeia. Incomodadas, elas reclamam outra vez: “mas vocês não têm ciúme?”, e os homens, por não entenderem o que era sentir ciúmes, ficam encabulados. Novamente eles resolvem ir atrás de ajuda e descobrem que o dono do sentimento era um passarinho. Só por entrarem nos domínios do pássaro, eles já recebem um pouco de ciúmes, mas decidem pedir um pouco mais. Voltam para casa se estapeando de tanto ciúme que estão sentindo, a ponto do Sol ficar doente. Então, eles procuraram o pássaro-pajé e pedem para que ele retire um pouco do ciúme. Um a um, cada passarinho vai tirando um pouco e aliviando a dor do enfermo, até que o último resolve deixar um pouco do sentimento, apenas para temperar o amor (JUNQUEIRA, 2007, p.6-7).

**FIGURA 20** *Tanti rao* para acalmar pessoas agitadas



Fonte: da autora, 2017.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante muitas vezes, enquanto pensava sobre as raízes e as relações que os Shipibo estabelecem com elas, me coloquei a contestar se seria mesmo possível compreender aspectos do sentir alheio. E não fiz isso por desconsiderar os belíssimos trabalhos produzidos por antropólogas e antropólogos a respeito das afetividades. Mas, por assumir a dificuldade que é realizar uma descrição cuidadosa sobre os modos de vida e as complexidades das políticas cotidianas que envolvem os afetos. Neste sentido, concordo com Favret-Saada (2005) de que uma boa maneira para encarar os desafios do campo é deixar-se afetar. Movimento que não implica na identificação completa com o ponto de vista das outras pessoas, tampouco, na redução da experiência etnográfica em um objeto do próprio narcisismo. Aceitar ser afetado é assumir o risco de ver muitas das questões colocadas *a priori* se desmancharem (Ibidem, 2005, p. 159).

De certa forma, busquei expor ao longo dos capítulos a minha trajetória e um pouco dessa “afetação”, que reverberam nos modos pelos quais esta pesquisa foi desenvolvida. E não há como fugir, se os dados de campo são, em certa medida, “uma câmera de eco às perguntas que se fazem a eles” (STRATHERN, 1999, p. 1), não encontro dificuldades em assumir que ao voltar para casa, me deparei com diversas lacunas, que se tornam visíveis no decorrer da leitura do texto. Por isso, aproveito as próximas páginas para costurar algumas das questões expostas anteriormente.

Se eu pudesse retomar alguns dos pontos que deixei passar em campo, diria que investiria mais nas leituras das narrativas míticas. Afinal “em um século em que o homem teima em destruir inumeráveis formas de vida (...) nunca foi mais necessário dizer, como os fazem os mitos, que um humanismo bem ordenado não começa por si mesmo” (LÉVI-STRAUSS, 2006, p.460). Porque foi a partir de algumas conversas em campo, leituras e reflexões, que passei a compreender melhor uma questão fundamental levantada por Lévi-Strauss: os mitos colocam o mundo antes da vida, e a vida antes dos homens. E mesmo sabendo que a nossa estadia na terra tem prazo de validade, porque tudo a de acabar, não existem desculpas para “uma espécie qualquer, nem a nossa, dela se apropriar como coisa e se comportar sem pudor ou moderação” (Ibid., p.460).

O que fazem os remédios destinados à sedução senão buscar o controle e/ou a moderação dos desejos alheios? Tanto nos mitos sobre a origem do cultivo das plantas comestíveis, como na narrativa sobre o surgimento do ciúme, do amor e da música, as mulheres possuem uma sexualidade exagerada e, por isso, precisam ser controladas. As sugestões apresentadas pelos mitos é que elas sejam condicionadas aos espaços domésticos. Mas, como vimos, algumas são *desobedientes* e decidem fugir do marido para viver com o amante em outro lugar, *longe dos parentes*.

É interessante notar que o saber da sedução é indissociável ao seu oposto, o saber da repulsão (*péchi*), já que para encontrar ou atrair uma pessoa, o sujeito *pusangueado* precisa esquecer alguém, seja o cônjuge ou algum membro da sua família (COLPRON, 2005, p.112-113). Este é mais um dos motivos pelos quais o conhecimento é esotérico e familiar, e precisa ser mantido sob sigilo daqueles que os detém. Já que a sofisticada “tecnologia dos sentimentos” (BROWN, 1986, p. 113), pode ser usada tanto para construir novos arranjos quanto para destruir relações.

Por outro lado, o saber da sedução é compartilhado também entre os familiares, para que as pessoas vivam bem, em harmonia. Por isso, no passado, as mães curavam as suas filhas para que se *acostumassem* com os maridos, os quais, também eram eleitos por elas. Ou como agem, até os dias de hoje, na resolução dos conflitos amorosos, curando os seus genros para que não sejam pessoas ciumentas e/ou agressivas. E este cuidado, por não extinguir fronteiras da humanidade, é estabelecido também com as plantas, as quais são regidas por entidades ou famílias de entidades, que devem ser ouvidas e respeitadas.

Neste ponto, para iluminar nossa compreensão a respeito da forma pela qual os Shipibo se relacionam com elas, retomo o conceito de “ambiente socializado”:

Os Shipibo-Conibo não pensam a natureza como uma realidade objetiva e externa, referindo-se antes a um ambiente socializado, encarnado por mestres (notadamente, os Txáiconibo) com os quais interagem segundo seus próprios modelos sociais. Mais do que simples metáforas, essas relações são consideradas reais e são possibilitadas por um trabalho corporal constante: o ambiente modela o corpo humano a ponto de torná-lo similar àquele dos seres da floresta. As noções de ambiente socializado (Descola 1986; 1992) e de corporalidade maleável (Viveiros de Castro 1998) contrastam com as idéias ocidentais, que concebem o homem como destacado de seu ambiente e a mulher como limitada por sua biologia (COLPRON, 2005, p. 119).

Sendo as plantas capazes de tomar decisões por elas mesmas, muitas vezes, as pessoas *pusangueadas* não são consideradas responsáveis pelos seus atos. Colpron

registra a história de uma mulher que abandonou o marido, em duas ocasiões, para viver com homens diferentes. Mas como o seu sogro, que era *curandero*, teve a revelação que ela havia sido *pusangueada*. Quando decidiu voltar para casa, ela foi perdoada pelo marido, já que a planta teria agido à sua revelia (COLPRON, 2005, p.113).

Além disso, tentei mostrar que *fugir* de uma pessoa, pode ser uma *estratégia* adotada para evitar sentimentos ruins que poderiam surgir do encontro entre os cônjuges. Na maioria das vezes, os *noi rao* são usados com este mesmo objetivo, de estabelecer relações harmoniosas entre os casais, ou rupturas menos violentas. Como vimos, o controle dos afetos aparece também nos mitos e nos rituais que eram realizados durante a celebração do *Ani Sheati*, ambos relacionados às moralidades estabelecidas entre homens e mulheres (LECLERC, 2003, p. 388).

As fronteiras entre o “querer tranquilo” e o “querer demasiado” não são muito claras quando se está falando sobre o uso de *pusangas*. Algumas formas de utilização, sobretudo, aquelas que envolvem partes do corpo ou substâncias corporais, como fios de cabelo, urina ou sangue menstrual, se aproximam, em certa medida, aos relatos de agressão xamânica. E é interessante notar que no contexto onde “não existem xamãs” surgem vários relatos sobre pessoas que sofreram *daños* causados por especialistas, ou que receberam ajuda e tiveram revelações a respeito deste tipo de situação. Afinal, apesar do conhecimento sobre os *noi rao* não ser uma exclusividade dos *onanyabo*, eles são as pessoas qualificadas a resolver inúmeras modalidades de conflitos sócio-cosmológicos.

No decorrer das páginas, tentei demonstrar que as práticas relacionadas à utilização dos remédios voltados à sedução, perpassam diversas esferas da vida social e são relevantes para compreensão dos aspectos relacionados à produção e ao controle das emoções e as suas dimensões sociais, de gênero e parentesco. Por fim, estou ciente que para aprofundar o assunto e desenvolver uma pesquisa interessada nas dinâmicas de gênero e sexualidade, terei de fazer outras investidas etnográficas. Dessa vez, acompanhada pelo aroma de âmbar dos autores e autoras que me ajudaram a chegar até aqui. E sem esquecer que só aprende a falar, quem antes disso, aprendeu a ouvir.

## REFERÊNCIAS

- ACÇOLINI, Grazieli. **Xamanismo e protestantismo entre os Terena: contemporaneidades**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 24-47, jan./jun. 2012.
- ALBERT, Bruce & MILLIKEN, William. **Urihi A: a terra-floresta Yanomami**. Editora: Instituto Socioambiental, São Paulo, 2009.
- AKASHA, Samyra Schernikau Soares. **Trajetórias Xamânicas: as transformações dos dores na formação das curandeiras shipibo-konibo**. 2017. x, 70 f., il. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) — Universidade de Brasília, Brasília, 2017.
- ARISI, Barbara M. **A dádiva e a Beleza**. Economia da Cultura Matis, *Vale do Javari, Amazônia*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFSC. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.
- \_\_\_\_\_. Vida sexual dos selvagens (nós): indígenas pesquisam a sexualidade dos brancos e da antropóloga. In: SACCHI, A.; GRAMKOW, M. Gênero em povos indígenas. Rio de Janeiro/Brasília: Museu do Índio/GIZ/ FUNAI, p. 50-77. 2012.
- BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. **A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970)**. *Rev. Antropol.* [online]. vol.47, n.1, pp.45-85. 2004
- BELAUNDE, Luisa Elvira. **El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos**, Lima, Universidad Mayor de San Marcos. 2005
- \_\_\_\_\_. **A força dos pensamentos, o fedor do sangue**. Hematologia e gênero na Amazônia. *Rev. Antropol.* vol.49 no.1 São Paulo Jan./June 2006
- \_\_\_\_\_. **Kené: arte, ciencia y tradición en diseño**. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Deseos encontrados: escuela, profesionales y plantas en la Amazonía peruana**. *Revista da FAEEBA*, v. 19 (33), p. 119-133. 2010.
- \_\_\_\_\_. **Diseños materiales e inmateriales: la patrimonialización del kené shipibo-konibo y de la ayahuasca en el Perú**. *Mundo Amazónico* 3, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Processos criativos na pintura visionária xamânica da Amazônia Peruana**. IN ST35. Cosmopolíticas ameríndias: Descrevendo processos de (trans)formação de coletivos. *37º Encontro Anual da ANPOCS*. 2013.
- \_\_\_\_\_. **Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação**. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 24, p. 538-564, 2015
- BALZANO, Silvia. **Fear and sadness among the Chacobo indians of Bolivia**, 47th International Congress of Americanists, New Orleans.1991.
- BERTRAND, P. **La Concepcion del Hombre entre los Shipibo**. *Anthropologica* 4: 93-114.1986.
- BERTRAND-RICOVERI, P. **Mitología Shipibo**. Un viaje en el imaginario de un pueblo amazónico. Paris: L'Harmattan.. 2010

BONILLA, Oiara. **“O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari”**. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 11(1):41-66. 2005.

BRABEC DE MORI, Bernd. **Los iskobakebo**: historia de un pueblo originario en peligro de extinción. *Revista Lengua y Sociedad* N° 14 Vol. 14 N° 1-2014.

\_\_\_\_\_. **A magia da canção**, a invenção da tradição e a estruturação do tempo entre os shipibo, Amazônia peruana. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 20, n. 1, p. 017-044, out. 2018. ISSN 2175-8034. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2018v20n1p17>>. Acesso em: 02 nov. 2018. doi:<https://doi.org/10.5007/2175-8034.2018v20n1p17>.

BROWN, Michael F. **Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society**. Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1986

CALAVIA SÁEZ, Oscar. **O inca pano**: mito, história e modelos etnológicos. *Mana* [online]. 2000, vol.6, n.2 [cited 2017-02-12], pp.07-35.

\_\_\_\_\_. **Nawa, Inawa**. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 035-057, jan. 2002. ISSN 2175-8034. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/15030>>. Acesso em: 10 dez. 2018

\_\_\_\_\_. **O nome e o tempo dos Yaminawa**: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. Front Cover. Editora UNESP, 2006.

CALAVIA SÁEZ, Oscar; Carid Naveira, Miguel & Pérez Gil, Laura. **"O saber é estranho e amargo: sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa"**. *Campos*, 4: 9-28, 2003.

CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CARDOSO, Thiago Mota. **Paisagens em transe**: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal. 2016. 524 f. Tese (Doutorado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.

CARID, M. **Yama yama**: os Sons da Memória – Afetos e Parentesco entre os yaminahua. Tese (doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, UFSC. Florianópolis- SC, 2007.

CARID, Miguel; PÉREZ GIL, Laura. **Devenir otro, devenir pariente**: las masateadas yaminahua (Amazonía peruana) *Revista Española de Antropología Americana*, v. 43, p. 267-284, 2013.

CARSTEN, Janet & Hugh Jones, Stephen (1995). **About the house**: Lévi Strauss and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press. 1995.

CASÃO, Carolina. **Etnografando o sistema de parto Kaingang na Terra Indígena Mococa - PR**. Dissertação apresentada ao. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná para obtenção do grau de mestre em Antropologia, 2012.

CASTRO, A. **Desejo e prazer:** um aspecto da sexualidade entre os Karitiana. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 24, p. 505-523, 2015.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. **Oniska:** a poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia Ocidental. Rio de Janeiro: Tese, PPGAS-UFRJ. 2008.

CIOCCARI, Marta. **Reflexões de uma antropóloga “andarina” sobre a etnografia numa comunidade de mineiros de carvão.** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 217-246, jul./dez. 2009.

CHAPUIS, Jean. **Du végétal au politique :** étude des plantes à pouvoir chez les indiens wayana du haut-Maroni, in Journal de la Société des Américanistes 87, pp. 87-113. 2001.

CHIRIF, Alberto. "**Diccionario amazónico.** Voces del castellano en la selva peruana". Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-Lluvia edss, 323 pp., 2016.

COMUNIDAD NATIVA CALLERÍA (Peru) (Org.). **Plan de Calidad de Vida: 2012-2015.** Confeccionada por FECONAU. 2012. Disponível em: <<https://conservationforwellbeing.fieldmuseum.org/wp-content/uploads/zr-sd/qol/PCV - Comunidad Callería.pdf>>. Acesso em: 01/2018.

COLPRON, Anne-Marie. **Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme:** le contre-exemple des femmes chamanes shipibo-conibo. Thèse de doctorat, Université de Montréal. 2004.

\_\_\_\_\_. **Monopólio masculino do xamanismo amazônico:** o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo. Mana, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, Apr. 2005

\_\_\_\_\_. **Chamanisme féminin « contre nature » ?** Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale. *Journal de la Société des Américaniste*, 2006.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi.** Sao Paulo: Melhoramentos INL, 357p. 1978.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios.** Ensaios. Cosac Naify, 2009.

\_\_\_\_\_. **Políticas culturais e povos indígenas.** Introdução In: Carneiro da Cunha, Manuela e Cesarino, Pedro (orgs), *Políticas culturais e povos indígenas.* São Paulo: Editora Unesp e Cultura Acadêmica. 2014.

CORREA DA SILVA, R. **Participação e aprendizagem na educação da criança indígena.** Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil, 2014.

COSTA, Luiz. **As faces do jaguar.** Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2007.

\_\_\_\_\_. **Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental.** Mana [online]. Vol.19, n.3, pp.473-504. 2013.

DAMATTA, Roberto. **Um mundo dividido: estrutura social dos índios Apinayé**. Petrópolis, RJ: Vozes. 1976.

DELEUZE, Gilles. **Curso sobre Spinoza** (Vincennes, 1978, 1981), Tradução para o português: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evelina Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza-Ce: Coleção Argentum Nostrum. Ed. UECE, 2009.

DELGADO SUMAR. Hugo E. **CULTURA (COSMOVISIÓN) Y SALUD ENTRE LOS SHIPIBO CONIBO DE PUCALLPA APUNTES**. Serie: Apuntes de Medicina Tradicional N° 65. Ayacucho, 1986.

DESCOLA, Philippe. **La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Ashuar**. Paris, Fondation Singer-Polignac/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 450 p. 1986.

\_\_\_\_\_. **Societies of nature and the nature of society**. In: A. Kuper (éd.), *Conceptualizing society*. Londres: Routledge. pp. 107-126. 1992.

\_\_\_\_\_. **Les affinités sélectives**. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble Jivaro, *L'Homme* 126-128: 171-190. 1993.

\_\_\_\_\_. **Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia**. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, Apr. 1998. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131998000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100002&lng=en&nrm=iso)>. access on 22 Oct. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100002>.

\_\_\_\_\_. **As lanças do crepúsculo: Relações Jivaro na Alta Amazônia**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

\_\_\_\_\_. **Outras Naturezas, Outras Culturas**. Editora 34, São Paulo, SP, 2016.

DRUMMOND, Carlos. **Vocabulário na língua Brasília**. 2ª edição revista e confrontada com o Ms. fg., 3144 da Bibl. Nacional de Lisboa *Boletim da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas*, n° 137, 1 o vol ... (I-Z) (Etnografia e Tupi-Guarani 23/24). São Paulo: Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais. 1952.

ECHAZÚ, Ana Gretel Böschemeier. **Corpo, gênero, 'caminho espiritual' e charlatanismo**. Notas metodológicas sobre um campo amazônico, In: XV CISO, Teresina, 2012.

ERIKSON, Philippe. **Uma singular pluralidade: a etno-história Pano**. In: Carneiro da Cunha, Manuela. *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble Pano**, *L'Homme* 126-128 .pp. 45-58. 1993.

\_\_\_\_\_. **El sello de los antepasados : marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los matís de la Amazonía**. 1999.

ESPINOSA, Oscar. **La Educación Superior Intercultural en la Amazonía Peruana: Balance y desafíos**. *Anthropologica*. 35. 99-122. 10.18800/anthropologica.201702.005. 2017.

FARAGE, Nádia. **As Flores da Fala: práticas retóricas entre os Wapixana**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1997

\_\_\_\_\_. **A ética da palavra entre os Wapishana**. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 13, n. 38, p. , Oct. 1998.

Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69091998000300007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000300007&lng=en&nrm=iso)>. Access

on 22 Oct. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091998000300007>.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. Cadernos de Campo, n.13. p.155-161. 2005.

FAUSTO, Carlos, and David RODGERS. "**Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia**." *American Ethnologist* 26, no. 4. 933-56. 1999.

\_\_\_\_\_. **Donos demais: maestria e domínio na Amazônia**. Mana, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, out. 2008.

FRANK, Erwin H. "**Los Uni**". In. F. Santos & F. Barca, eds., *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, Quito, Flacso/IFEA. v. 2. 1994.

FOLLER, M.L. **Environmental Changes and Human Health**. A Study of the Shipibo-Conibo in Eastern Peru. Sweden, Goteborg, Humanekologiska Skrifter. 1990.

GEBHART-SAYER, Angelika. **Una terapia estética: Los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo**. América Indígena, [S.l.], v. 46, n. 1, p. 189-218, 1986.

GIRARD, Rafael. **Indios selváticos de la Amazonía Peruana**. México: Libro Mex, 1958.

GOÉS, Paulo de. **Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças em um grupo indígena do Alto Juruá**. Curitiba/PR, dissertação de mestrado, PPGAS/DEAN, 185 pp. 2009.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia** (Oxford:Clarendon Press. 1991

\_\_\_\_\_. "**O parentesco como consciência humana**". Mana. Estudos de Antropologia Social, 3(2):39-66. 1997.

\_\_\_\_\_. **Da Etnografia à História: "Introdução" e "Conclusão" de Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia**. In: Cadernos de campo: Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP/ [Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social]. – Vol. 1, n. 1 (1991)-. São Paulo: Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, 1991-[2006].

GONZÁLEZ. Luisa Abad. **Etnocidio y resistencia en la Amazonía peruana**. Front Cover. Univ de Castilla. La Mancha. 301 pages. 2003

HERN, Warren Martin. **Encyclopedia of Sex and Gender, Chapter: Shipibo**, Publisher: HRAF Yale, Editors: Carolyn Ember, Marvin Ember, pp.806-815, 2004.

HARAWAY, Donna. **The Companion Species Manifesto: dogs, people, and significant others.** Chicago: Prickly Paradigm. 2003.

HAMMERSCHMIDT, Bianca. **Do leite ao sangue: estudo sobre a presença do feminino no xamanismo ameríndio.** Trabalho de conclusão de curso. UFPR, Curitiba, 2015.

ILLIUS, Bruno. **Ani Shinan: Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (OstPeru).** (Ethnologische Studien, 3). Tübingen: Verlag S & F, 1987.

\_\_\_\_\_. **Some observations on Shipibo-Conibo shamanism.** Symposium. Shamanism in Lowland South American Societies: a Problem of Definition. International Congress of Americanist, Manchester. 1992.

\_\_\_\_\_. **La Gran Boa: Arte y Cosmología de los Shipibo-Conibo.** *Amazonia Peruana* 24(12): 185-212. 1994.

INGOLD, T. **Anthropology beyond humanity.** *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society, Finland*, v.38, n.3, p.5-23, 2013.

JUNQUEIRA, Carmen. **O Poder do Mito.** Revista HVPNOE. Ano. 5/ N° 6 – 2 Sem. São Paulo, 2000.

\_\_\_\_\_. **Os Mitos Kamaiurá.** Revista Nures (online), v. 1, p. 1-9, 2007.

KARSTEN, R. **Los Indios Shipibo del Rio Ucayali.** *Revista del Museo Nacional* 24: 154-173. 1955.

KEIFFENHEIM, Barbara. **Nawa: um concept clé de l'alterité chez les pano,** *Journal de la SociÉTÈ des AmÈricanistes*, LXXVI: 79-94. 1990.

KENSINGER, K. **Cashinahua Medecine and Medecine Men.** Native South Americans. *Ethnology of the Least Known Continent.* Patricia J. Lyon (ed.). Boston: Little, Brown and Company: 283-288. 1974.

\_\_\_\_\_. **A body of knowledge,** ot, the body knows. In Expedition Philadelphia: University Museum Publication. 1992.

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

\_\_\_\_\_. **Sexual Seduction in Ayahuasca Shaman and Participants Interactions,** 2018. <<https://chacrana.net/sexual-seduction-ayahuasca-shaman-participants-interactions/>> Acesso em 11/2018.

LANGDON, Esther J. **Introdução: Xamanismo - Velhas e novas perspectivas.** In: *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas* (E. J. Langdon, org.), pp. 9-37, Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina. 1996.

LAGROU, Els. **Caminhos duplos e corpos.** Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa, tese de doutorado, Universidade de São Paulo. 1998.

\_\_\_\_\_. **"Homesickness and the Cashinahua Self: A Reflection on the Embodied Condition of Relatedness"**, in OVERING, Joanna & PASSES, Alan (ed.), *The*

Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia, London/New York, Routledge, pp. 152-69. 2000.

\_\_\_\_\_. **Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa.** Rev. Antropol., São Paulo, v. 49, n. 1, p. 55-90, June 2006. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-77012006000100003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012006000100003&lng=en&nrm=iso)>. access

on 21 Oct. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012006000100003>.

\_\_\_\_\_. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica** (Kaxinawa, Acre), Rio de Janeiro, TopBooks, 565 pp. 2007.

\_\_\_\_\_. **Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas.** PROA Revista De Antropologia E Arte, 1(2). 2010.

LASMAR, Cristiane. **Antropologia Feminista e Etnologia Amazônica: a questão do gênero nas décadas de 70 e 80.** Dissertação apresentada ao Museu Nacional - Programa de Pós graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro, 1996.

\_\_\_\_\_. **De Volta ao Lago de Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro.** São Paulo: Editora UNESP/ ISA; Riode Janeiro: NUTI. 288 pp. 2005.

LEA, Vanessa. **Riquezas intangíveis de pessoas partíveis.** São Paulo: Edusp. 2012

LECLERC, Frédérique Rama. **Des modes de socialisation par les plantes chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne.** Une études Shipibo des relations entre humains et non-humains dans la construction sociale, 555 pp., thèse de doctorat en anthropologie, Université de paris X-Nanterre. 2003.

\_\_\_\_\_. **Los Noi Rao.** In: *Paraíso abierto, jardines cerrados: pueblos indígenas, saberes y biodiversidade.* Oscar Calavia Sáez, Marc Len. 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Do mel às cinzas: Mitológicas II,** São Paulo, Cosac Naify. 2004.

\_\_\_\_\_. **A origem dos modos à mesa: Mitológicas III.** São Paulo: Cosac Naify, 2006.

\_\_\_\_\_. **As estruturas elementares do parentesco.** Tradução de Mariano Ferreira. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

LIMA, Edilene C. 2000. **Com os olhos da serpente: Homens, animais e espíritos nas concepções katukina sobre a Natureza.** Tese de Doutorado. São Paulo: USP

\_\_\_\_\_. **“A morte e os destinos dos mortos entre os Katukina (pano).”** In: XXIV Encontro Anual da Anpocs, Petrópolis. XXIV Encontro Anual da Anpocs. Programa e Resumos. 2000b. p.2-22.

\_\_\_\_\_. **“A internacionalização do kampô (via ayahuasca): difusão global e efeitos locais”.** In: Carneiro da Cunha, Manuela e Cesarino, Pedro (orgs), Políticas culturais e povos indígenas. São Paulo: Editora Unesp e Cultura Acadêmica. 2014.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva.** São Paulo: Editora Unesp/ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 2005.

LISPECTOR, Clarice. **Um sopro de vida.** Rio de Janeiro, Rocco, 1999.

LÓRIOT, James et al. **Diccionario shipibo-castellano.** Pucallpa: SIL. Serie Linguistica Peruana. 1992.

MADER, Elke. “**Un discurso magico del amor.** Significado y accion en los hechizos shuar.” In: *Los mundos de abajo y los mundos de arriba – Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá.* María Susana Cipolletti coord. Quito: Ed. Abya-Yala, 2004.

MAIZZA, Fabiana. **Cosmografia de um mundo perigoso:** Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia. São Paulo: Nankin: Edusp, 2012.

\_\_\_\_\_. **Sobre as crianças-planta:** o cuidar e o seduzir no parentesco Jarawara. *Mana* [online]. 2014, vol.20, n.3 [cited 2018-12-01], pp.491-518. 2014.

\_\_\_\_\_. **De mulheres e outras ficções:** contrapontos em antropologia e feminismo. *Revista Ilha* v. 19, n. 1, p. 103-135. 2017.

MATOS, Beatriz. **A visita dos Espíritos:** ritual, história e transformação em Matses. Tese de doutorado. Museu Nacional - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro, 2014.

MCCALLUM, Cecilia. **O corpo que sabe** - Da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. In: *Antropologia da Saúde: Traçando Identidade e Explorando Fronteiras* (P. C. Alves & M. C. Rabelo, org.), pp. 215-245, Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Relume Dumará. 1998.

\_\_\_\_\_. **Intimidade com estranhos:** uma perspectiva Kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia', *Mana* 19(1): 123–155, 2013.

MCLAUHLAN DE ARREGUI, Patricia. “**Dinámica de la transformación del sistema educativo en el Perú**”. *Notas para el debate*, 12: 53-98, 1994.

MEDEIROS, Sérgio (Org.) **Makunaíma e Jurupari.** Cosmogonias ameríndias. São Paulo: Perspectiva, 2002.

MORAIS, Bruno Martins. **Do corpo ao pó:** crônicas da territorialidade Kaiowá e Guaraní nas adjacências da morte. Dissertação de mestrado (Antropologia): USP, 2016. 329p.

MORALES, Daniel Chocano. **Reconstruyendo algunos aspectos socioculturales de artefactos excavados em El bajo Ucayali-Perú.** In: PEREIRA, Edithe; GUAPINDAIA, Vera (orgs.). *Arqueologia Amazônica* 1. Belém, MEPG; IPHAN; SECULT, 2010.

MORIN Françoise. **Los shipibo-Conibo:** Parentesco, organizacion social y política em Fernando Santos e Frederica Barclay (eds.) *Guia Etnográfica de la Alta Amazonía.* Vol 3. Panamá / Quito: Smithsonian Tropical Research Institute/ Ediciones Abya-Yala. Pp. 340-369. 1998.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. **Uma Cultura da batata-doce:** Cultivo, parentesco e ritual ente os Krahô *Mana*, Ago 2017, vol.23, no.2, p.455-490. ISSN 0104-9313. 2017

NALVARTE, Jaime. **Manejo forestal comunitario para mitigar cambio climático:** la experiencia de la Comunidad Nativa Callería, Ucayali – Perú. Asociación para la Investigación y Desarrollo Integral – AIDER. Lima, Perú. 80 p. 2015.

OVERING, Joana. **Elogio do cotidiano:** A confiança e a *arte de vida* social em uma comunidade Amazônica. *Mana* 5(1):81–108. 1999.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa:** mobilidade e parentesco e xamanismo mbya (guarani). Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

\_\_\_\_\_. **Fuga como estratégia:** notas sobre sexualidade, parentesco e emoções entre pessoas mbya. Em *Cadernos de Campo*, São Paulo, n24, 2015.

PEIXOTO, Luisa Helena. **LLamando los colores/Pecón Quena:** maestria e domínio Shipibo-Konibo segundo a iconografia e narrativas de Lastenia Canayo. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2017.

PÉREZ, Laura. **Pelos caminhos de Yuve:** cura, poder e conhecimento no xamanismo yawanawa. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. 1999.

\_\_\_\_\_. **Metamorfose Yaminawa.** Xamanismo e Socialidade na Amazônia Peruana. Tese de Doutorado, UFSC, 2006.

\_\_\_\_\_. **Transformação do xamanismo e sociabilidade entre os Yaminawa.** Trabalho apresentado na XXVIII Reunião Anual da ANPOCS, Caxambú, MG, 2004.

\_\_\_\_\_. **Cuerpos en transformación:** sobre la noción de persona y el control alimentar entre los Yaminawa. *TELLUS* N° 19 | ANO 10 | 2010a.

\_\_\_\_\_. **Praxes yaminawa e xamanismo ucayalino:** notas de um diálogo regional. In: LIMA, Edilene C.; COELHO DE SOUZA, Marcela. (Org.). *Conhecimento e cultura. Práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora, 2010a, p. 171-186.

\_\_\_\_\_. **Corporalidade, ética e identidade em dois grupos pano.** Ilha R. Antr., Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Florianópolis, SC, Brasil, ISSN 2175-8034. 1999.

PERROT, Michele. **Minha história das mulheres.** São Paulo, Editora Contexto, 2007.

PERU. **Legislación Ambiental.** Ministerio del Ambiente - Minam. *¿QUÉ SON LAS COMUNIDADES NATIVAS?* Disponível em: <[http://www.legislacionambientalspda.org.pe/index.php?option=com\\_content&view=article&id=319&Itemid=4193](http://www.legislacionambientalspda.org.pe/index.php?option=com_content&view=article&id=319&Itemid=4193)>. Acesso em: 01/ 2018.

PORTO, Liliana. **A Ameaça do Outro:** magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha (MG). São Paulo: Attar editorial, 2007. 262 p

RAMÍREZ ZULMAETA, Euclides. **Caracterización geográfica, ecológica, socioeconómica y cultural de la cuenca media del Río Callería a Escala Basica.** Tesis para optar el título de ingeniero agrónomo. Universidad Nacional de Ucayali. Pucallpa, Peru. 2006.

RIVIÈRE Peter. **O indivíduo e a sociedade na Guiana:** um estudo comparativo da organização social ameríndia. São Paulo, Edusp, 2001.

RODRÍGUEZ ALZZA. **Entre el 'vivir tranquilos' y el 'vivir huyendo': los contactos de los iskonawa del río Calleria.** Orientador: Óscar Espinosa de Rivero. PUCP, Lima, Perú. 2017.

ROE, Peter. **The cosmic zygote.** New Jersey: Rutgers University Press. 1982.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard & MORIN, Françoise. **"Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien"**, *Anthropologie et Sociétés*, 22(2):49-74. 1998.

SANTOS-GRANERO, F. & F. BARCLAY. F. **Introducción.** In: Santos Granero & F. Barclay (eds.) *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. II. Quito: Flacso/Ifea. .1994.

SAHLINS, Marshall. **"What kinship is (part one)"**. *JRAI (NS)*, 17:2-19; "What kinship is (part two)", *JRAI (NS)*, 17:227-42. 2011.

SEEGER, Anthony et al. (1987 [1979]). **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**, in J.P. Oliveira Filho (org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, UFRJ/Marco Zero, pp. 11-29. 1979.

SHEPARD, Glenn H. **Pharmacognosy and the Senses in Two Amazonian Societies.** Tese (Phd in Medical Anthropology). San Francisco: Univ. of California. 1999.

SCHNEIDER, David Murray. *Parentesco americano: uma exposição cultural.* Vozes, Petrópolis: 152p. 2016.

SISKIND, J. **To Hunt in the Morning.** New York: Oxford University Press.1973.

SOARES, André Luís. **Guarani.** Organização Social e Arqueologia. Porto Alegre, EDIPUCRS. 256pp. 1997.

SOARES, Nicole. **Do poder do sangue e da chicha:** os Wajuru do Guaporé (Rondônia). Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Curitiba, 2009.

STRATHERN, Marliyn. **"No Limite de uma Certa Linguagem:** Entrevista com Marilyn Strathern". *Mana*, 5(2):157-175. 1999.

\_\_\_\_\_. **O gênero da dádiva:** problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas-SP, Editora da Unicamp, 2006.

SURRALLÉS, Alexandre. **Au coeur du sens - Perception, affectivité, action chez les Candoshi.** Paris: Éditions du CNRS-Centre National de Recherche Scientifique, 2003.

\_\_\_\_\_. **Afectividad y epistemología de las Ciencias Humanas.** AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, Ed. Electrónica Núm. Especial. Noviembre-Diciembre 2005 Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red. ISSN: 1578-9705. 2005.

TAYLOR, Anne-Christine. **"Le sexe de la proie:** représentations jivaro du lien de parenté". *L'Homme*, 154-155:309-334. 2000.

TASSINARI, A. M. I. **O que as crianças têm a ensinar a seus professores?** Contribuições a partir da Antropologia. *Antropologia em Primeira Mão*, 5, 1–20. 2011.

TAVARES, Ana Paula. **Ritos de Passagem**. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1985.

TESSMANN, Günter. **Menschen ohne Gott**: Ein Besuch bei den Indianern des Ucayali. (Veröffentlichung der Harvey-Bassler-Stiftung: Völkerkunde, 1). Stuttgart: Strecker & Schröder, 1928.

TESTA, Adriana. **Caminhos e saberes Guarani-Mbyá**: modos de criar, crescer e comunicar. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS/Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2014.

TOURNON, Jacques. "**Medicina y visiones**: canto de un curandero shipibo-conibo, texto y contexto". *Amerindia*, 16:179-209. 1991.

\_\_\_\_\_. **La merma mágica**. Vida e historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali, Lima, CAAAP, 2002.

TOURNON, Jacques, CAÚPER PINEDO Samuel, URQUÍA ODICIO Rafael. **Los "Piri piri", plantas paradójicas de la Amazonía**, in *Revista Antropológica*, Año XVI, nº16, pp. 215-240. 1998.

TOURNON, Jacques, SILVA Milton. **Plantas para Cambiar el Comportamiento Humano entre los Shipibo- Conibo**, in *Antropológica* 6, pp. 161-17. 1988.

TURNBINO, F.; ZARIQUIEY, R. Jenetian: **El juego de las identidades en tiempos de lluvia**. Front Cover. Fidel Tubino, Roberto Zariquiey. UNMSM, - Biculturalism - 162 p. 2007.

TSING, Anna. **Margens indomáveis**: cogumelos como espécies companheiras. Tradução Pedro Castelo Branco Silveira. *Ilha – Revista de Antropologia*, v. 17 n. 1, 2015. Disponível em: <periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/21758034.2015v17n1p177/30606>. Acesso em: 10/2018.

V.CARDOSO, Vânia Z. "**Marias**: a individuação biográfica e o poder das estórias." In: Gonçalves, M.; Marques, R. e Cardoso, V (orgs.). *Etnobiografia, subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras. p. 43-62. 2012.

VAN DOOREN, Thom. **Wild seed, domesticated seed**. Companion species and emergence of agriculture. *Philosophy, Activism, Nature*, 9:22-28. 2012.

VANDER VELDEN, Felipe. **Por onde o sangue circula**: os Karitiana e a intervenção biomédica, Campinas, dissertação, Unicamp. 2004.

VANZOLINI, Marina. **A flecha do ciúme**. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. São Paulo: Terceiro Nome, 373p. 2015.

VALENZUELA, P. **Características morfosintácticas del idioma shipibo-konibo del Ucayali**. 2001. Disponível em: <http://elies.rediris.es/elies13/valenzuela.htm>. Acesso em: 01/2018.

VALENZUELA Bismarck, Pilar & VALERA ROJAS, Agustina. **Koshi Shinanya Ainbo**. El testimonio de una mujer shipibo. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. 247 pp. 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Mana: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. "Gut feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality". In: Neil L. Whitehead e Laura M. Rival (eds.), *Beyond the visible and material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press. pp. 19-43. 2001.

\_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Editora: Cosac & Naify, 2002.

ZAVALA, Virgínia. Bariola, Nino. **Discurso, género y etnicidad en una comunidad de shipibos en Lima**. Debates en Sociología. N° 32. 2007.

WAGNER, Roy. **The Curse of Souw: Principles of Daribi Clan Definition na Alliance**. Chicago: University of Chicago Press. 1967.