

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: internacionalização e diversificação
do vegetalismo ayahuasqueiro peruano

Tese de Doutorado em Antropologia Social

Beatriz Caiuby Labate

Campinas, 2011

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387

L111a **Labate, Beatriz Caiuby**
 Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: internacionalização e
diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano / Beatriz
Caiuby Labate. - - Campinas, SP : [s. n.], 2011.

Orientador: Mauro William Barbosa de Almeida.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Ayahuasca. 2. Xamanismo. 3. Globalização. 4. Turismo.
5. Curandeiros – Amazônia. I. Almeida, Mauro William Barbosa
de. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: Diversification and*
internationalization of Peruvian ayahuasca vegetalismo

Palavras chaves em inglês (keywords):

Ayahuasca
Shamanism
Globalization
Tourism
Healers – Amazon

Área de Concentração: Antropologia

Titulação: Doutor em Antropologia Social

Banca examinadora: Mauro William Barbosa de Almeida, Alberto
Groisman, Glenn Harvey Shepard Jr., Esther Jean
Langdon, Emília Pietrafesa de Godoi

Data da defesa: 18-03-2011

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

BEATRIZ CAIUBY LABATE

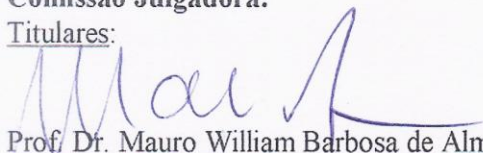
**“AYAHUASCA MAMANCUNA MERCI BEAUCOUP: INTERNACIONALIZAÇÃO E
DIVERSIFICAÇÃO DO VEGETALISMO AYAHUASQUEIRO PERUANO”**

Tese apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social sob orientação do Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida.

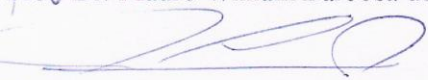
Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora no dia 18 de março de 2011.

Comissão Julgadora:

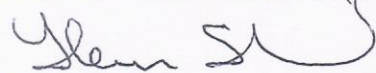
Titulares:



Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida – (DA-IFCH-UNICAMP) - (Presidente)



Prof. Dr. Alberto Groisman (UFSC)



Prof. Dr. Glenn Harvey Shepard Jr (Museu Paraense Emílio Goeldi)



Profa. Dra. Esther Jean Langdon (UFSC)



Profa. Dra. Emília Pietrafesa de Godoi (DA-IFCH-UNICAMP)

Suplentes

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz (DA-IFCH-UNICAMP)

Prof. Dr. Renato Sztutman (FFLCH-USP)

Prof. Dr. Stelio Alessandro Marras (IEB - USP)

**Campinas
março/2011**

RESUMO

Esta tese analisa a relação de estrangeiros com o vegetalismo peruano. Contempla os forasteiros que viajam ao Peru em busca de experiências de consumo da ayahuasca, gringos que se tornaram eles próprios *curanderos* e *ayahuasqueros* peruanos que viajam para oferecer *workshops* a clientes de classe média na Europa e nos EUA. O foco da pesquisa não recai no turismo da ayahuasca ligado a pacotes de viagem e *lodges* sofisticados em Iquitos, mas em centros de ayahuasca em Pucallpa, onde os estrangeiros participam de cerimônias e dietas de plantas, em busca de estados alterados de consciência, autoconhecimento, cura, experiências místicas, contato com a natureza e com culturas tradicionais, ou por simples curiosidade. Analisando as trajetórias e atividades dos vários *curanderos*, incluindo indígenas, mestiços pobres, peruanos de classe média e gringos, a tese mapeia a expansão, diversificação e internacionalização do vegetalismo peruano. O estudo identifica os contornos de redes e circuitos transnacionais que promovem a migração e o fluxo de pessoas e “tecnologias sagradas” em escala global. Essas técnicas e conhecimentos articulados são progressivamente formalizados e institucionalizados, representando um hibridismo entre xamanismo, ciência e serviços. Argumenta-se que esse fenômeno não deve ser compreendido como sendo meramente a comodificação da espiritualidade indígena ou de neocolonialismo, mas como um produto de estratégias locais deliberadas para adaptar-se a condições socioeconômicas cambiantes. As negociações entre o mundo dos gringos e suas expectativas e as tradições locais (onde a bruxaria desempenha papel central) são realizadas sob condições hierárquicas diferenciadas e, frequentemente, envolvem tensões. São operadas traduções criativas de ambos os lados. As referências estrangeiras são dinamicamente incorporadas e reapropriadas nos termos da lógica do vegetalismo. Neste sentido, poder-se-ia dizer que as atuais modificações introduzidas no vegetalismo peruano representam uma espécie de continuidade do seu processo histórico de formação e síntese originais entre diferentes tradições étnicas indígenas e elementos cristãos. De qualquer maneira, não é mais possível considerar a formação local dos *curanderos* separada de suas interações com os estrangeiros ou dessas articulações entre o local e o global.

SUMMARY

Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: Diversification and internationalization of Peruvian ayahuasca vegetalismo

This thesis analyzes the relationship of foreigners to Peruvian *vegetalismo*. It contemplates outsiders traveling to Peru in search of ayahuasca-consuming experiences, *gringos* who themselves became *curanderos* and Peruvian *ayahuasqueros* who travel to hold workshops for urban middle-class clients in Europe and the USA. The research does not focus on ayahuasca tourism linked to travel packages and sophisticated lodges in Iquitos but on retreat centers in Pucallpa where outsiders join ceremonies and plant diets, in search of altered states of consciousness, self-knowledge, healing, mystic experiences, contact with nature and with traditional cultures, or simply because of curiosity. Through the analysis of the trajectories and activities of various *curanderos*, including indigenous, poor *mestizo*, middle-class Peruvian, and *gringos*, the study charts the expansion, diversification, and internationalization of Peruvian *vegetalismo*. The thesis identifies the contours of transnational networks and circuits that promote the migration and flux of people and “sacred technologies” at a global scale. These articulated techniques and knowledges are progressively formalized and institutionalized, representing a hybridism between shamanism, science and service. It is argued that this phenomenon should not be understood as merely commoditization of indigenous spirituality, or neocolonialism, but as a product of deliberate local strategies to adapt to changing socio-economic conditions. The negotiations between the world of the *gringos* and their expectations and the local traditions (where sorcery plays a central role) are done under different hierarchical conditions, and frequently involve tensions. Creative translations are performed on both sides. The foreign references are dynamically incorporated and reappropriated under the logic of *vegetalismo*. In this sense, it could be said that the current modifications introduced in Peruvian *vegetalismo* represent some sort of continuity with its historical process of formation and original synthesis between different indigenous ethnic traditions and Christian elements. In any case, it is no longer possible to consider the local formation of the *curanderos* apart from their interactions with foreigners, or these articulations between the local and the global.

A Sonia e Gilberto Labate.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e Fundo de Apoio ao Ensino e à Pesquisa (FAEP).

À Sociedade Alemã para Pesquisa (Deutsche Forschungsgemeinschaft – DFG).

Ao meu orientador Mauro Almeida.

Ao Rolf Verres, Henrik Jungaberle e Alexandra Heidle, e colegas do Instituto de Psicologia Médica da Universidade de Heidelberg e do Grupo Especial de Pesquisa “Dinâmicas do ritual”, SFB 619.

Aos membros da banca de defesa: Alberto Groisman, Glenn Shepard Jr, Esther Jean Langdon e Emília Pietrafesa de Godoi.

Aos membros da banca de qualificação: Omar Ribeiro Thomaz e Ronaldo Almeida.

Aos meus colegas do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos, NEIP.

Aos colaboradores do meu site.

Aos coorganizadores, coautores e colaboradores dos meus livros e artigos.

Aos meus colegas da lista *Ayahuasca Researchers*.

A todas as pessoas que colaboraram com esta pesquisa, especialmente Víctor Nieto.

A Loui Merkel, pelo incentivo e influência decisiva.

A Clara Novaes, pela ajuda na compreensão de textos em francês.

A Ilana Goldstein, Jan Weinhold, Débora Pereira, Adriana Calabi, Renato Sztutman, Brian Anderson, Clancy Cavnar, Evelyn Ruman, Chris Artése, Mauricio Fiore, Stelio Marras e demais amigos, pelo apoio.

A Julio Lopes, pela colaboração na diagramação.

Aos meus pais, Sonia e Gilberto Labate, por tudo.

Sumário

Introdução	1
Metodologia e histórico da pesquisa	5
A cidade de Pucallpa	9
Alguns bastidores da pesquisa de campo em Pucallpa	11
Estrutura da tese	13
<i>Mapas</i>	14
Capítulo 1 - Vegetalismo peruano e gringos: o contexto da pesquisa	19
Vegetalismo: breve caracterização.....	19
A história do vegetalismo e a questão central da tese	23
Balanço da bibliografia sobre o turismo da ayahuasca	26
O turismo espiritual e modalidades aparentadas	44
A crítica ao neoxamanismo e aos “plastic medicine men”	47
O estatuto legal da ayahuasca no Peru	49
Capítulo 2 - <i>Curanderos shipibo</i>	53
Guillermo Arévalo Valera.....	55
Mateo Arévalo Maynas	66
Antonio Muñoz Burga.....	83
Armando Sánchez	87
Chaykoni Jonibo.....	91
Victor Sinuiri Rengifo.....	94
Comentários finais	95
Capítulo 3 – <i>Curanderos mestizos</i>	99
Don Pablo Amaringo.....	99
Don Amador.....	112
Nicolas Losano Vasquez	120
Félix Paredes Palma	123
Arturo Valles Davila	128
Juan Arbildo	133
Comentários finais	136
Capítulo 4 – Centros de retiros de ayahuasca e outros personagens do contexto pucallpino	139
Mayantuyacu	139
Rinquia	154
Chullachaqui	166
Outros personagens do contexto Pucallpino	171
<i>El cocinero</i>	171
<i>El Ayahuascólogo</i>	173
<i>Os falsos xamãs</i>	179
Comentários finais	182
Capítulo 5 – Gringos <i>ayahuasqueros</i>	185
Takiwasi	185
Koriwaity.....	187
Iskai Pacha	201

François Demange.....	206
Sacha Domenech.....	208
El doctor italiano.....	210
Yushintaita/ Puma Shamanic Journeys	215
O experimento de Jeremy Narby: Médicos, antropólogos, biólogos e xamãs	223
Comentários finais	232
Capítulo 6 – As instâncias públicas e privadas	235
Ministério da Saúde	235
Dirección Regional de Industria y Turismo Ucayali (DRITINCI) e Consejo Transitorio de Administración Regional de Ucayali (CTAR)	237
As instâncias governamentais e o perfil dos turistas nacionais e estrangeiros	239
El gran festival de la ayahuasca	244
Instituto Superior Tecnológico Suiza.....	251
As agências de turismo	254
Guias de turismo	261
ONGS, instituições privadas e indígenas	266
<i>Asociación Aplicación de Medicina Tradicional (AMETRA)</i>	267
<i>Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP)</i>	269
Comentários finais	270
Conclusão	271
Os participantes de cerimônias de ayahuasca em Pucallpa.....	271
Os condutores de cerimônias com a ayahuasca	278
As sessões de ayahuasca em Pucallpa.....	282
Principais processos em curso na expansão do vegetalismo.....	289
Nota sobre a popularidade das dietas	295
Conflitos.....	298
Expansão, legalidade e dilemas da regulamentação	301
Bibliografia	305
Outras Fontes	333

Introdução

Em projeto de iniciação científica durante a graduação em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), analisei as práticas dos *viajantes-turistas*, jovens mochileiros de primeiro mundo que fazem longas imersões em países da América Latina (Labate 2000). No mestrado, estudei novos usos urbanos da ayahuasca¹ no Brasil, denominando seus praticantes de *neo-ayahuasqueiros*. O último capítulo, em tom ensaístico, apontava para modalidades transnacionais de consumo deste e de outros psicoativos aparentados, marcadas por um hibridismo entre sujeito e objeto, cientista e xamã, tradicional e moderno, espiritualidade e serviços, entre outras categorias (Labate 2004).

Em 1999, após assistir a uma conferência de Marlene Dobkin de Rios na UNICAMP, li um artigo sobre o que ela denominou *turismo de drogas* para se referir ao consumo da ayahuasca por estrangeiros em Pucallpa, Iquitos e no Brasil (Dobkin de Rios, 1994). Para ela, tais práticas seriam praticamente equivalentes às ações de charlatões tentando enganar turistas. Sem fornecer maiores dados empíricos ou explicitar a pesquisa de campo realizada, a autora afirma que tais “xamãs” não seriam nem indígenas, nem *curanderos* tradicionais, nem teriam aprendido o ofício com *maestros* mais experientes. Seriam, antes, indivíduos com objetivos pragmáticos: pessoas de classe média interessadas em ganhar dinheiro, seduzir mulheres, obter poder pessoal e controlar os outros. Suas atividades não estariam sujeitas a nenhum tipo de controle; fariam, muitas vezes, combinações de plantas que não são usadas tradicionalmente, servindo, por exemplo, uma mistura de dez ou mais alucinógenos -- na verdade, alguns seriam traficantes de drogas disfarçados. A autora afirma que a literatura de viagem anuncia estes impostores a partir de termos como “treinamento xamânico avançado”, “desenvolvimento espiritual” e “técnicas de cura”. Tais sujeitos frequentemente teriam agentes de viagens e guias de turismo que os representam no exterior.

¹ Bebida composta pela combinação, geralmente, de *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*.

A partir do conhecimento empírico que eu já possuía então, ainda que limitado, me pareceu se tratar de um forte reducionismo – independentemente do reconhecimento de que tais charlatões existem (como em qualquer profissão ou ramo do conhecimento) e têm de fato, provavelmente, extorquido certos desavisados. Na apresentação oral na UNICAMP, Dobkin de Rios também se referiu ao Céu do Mapiá, a sede central da vertente do Santo Daime denominada Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo – ICEFLU (o antigo Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – CEFLURIS), na Amazônia brasileira, como um local de turismo de estrangeiros para tomar a ayahuasca, sugerindo uma equivalência deste com o suposto turismo de drogas no Peru. Esta comparação também me incomodou, pois conhecia o contexto brasileiro de perto. A maioria dos forasteiros que visitam a matriz amazônica desta vertente do Santo Daime é *fardada*, isto é, são membros destes grupos. Esses desejam aprofundar seus conhecimentos sobre sua religião, tomar contato com as plantas que compõem a ayahuasca *in natura* e interagir com os anciões considerados sábios.² Tais viagens, representam, por vezes, marcos iniciáticos, e a elas se atribui, geralmente, profundo valor espiritual, psicológico e social.

Tais “excursões de gringos” me pareciam remeter, antes, para uma modalidade análoga às peregrinações de cristãos a Fátima (Portugal) ou Lourdes (França), de brasileiros a Juazeiro do Padre Cícero ou a Aparecida do Norte, de muçulmanos a Meca, de budistas ao Tibete ou do povo de santo baiano à África. Passei a refletir a respeito das fronteiras entre todas estas práticas, incluindo o turismo psicodélico para experimentar substâncias psicoativas em vários continentes (em contextos sagrados e seculares) e fenômenos aparentados como a visita a lugares místicos no próprio Peru, como Machu Picchu, ou locais tradicionais de peregrinação religiosa que foram progressivamente ocupados por turistas, como Santiago de Compostela (Espanha).

A combinação do interesse pelo turismo, pelas novas modalidades urbanas de consumo ritual da ayahuasca e o incômodo com o artigo de Dobkin de Rios me estimulou a escrever, em 1999, um projeto de doutorado em Ciências Sociais intitulado “Turismo

² Para uma análise sobre o desenvolvimento do Santo Daime na Europa, sobretudo na Holanda, ver Groisman (2009, 2004, 2000). Para o Santo Daime em geral, ver: Labate e Araújo (2004); Goulart (2004); Groisman

ayahuasqueiro: viagens em busca do consumo ritualizado da ayahuasca no Peru”. Em 2000, iniciei o doutorado na Unicamp e em 2004, defendi o texto de qualificação “*Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: Diversificação e internacionalização do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*”. Contudo, não concluí a tese a tempo (2005). Em 2006, reingressei no programa de pós-graduação, desta vez, em Antropologia Social, na mesma instituição. Durante os anos seguintes, fiz uma revisão deste trabalho apresentado originalmente em 2004, mais pesquisa de campo e leituras – e o resultado é aqui apresentado.³ A presente tese é resultado, portanto, de uma pesquisa que começou em 1999, e de um interesse pela ayahuasca que data de 1996, quando tive meu primeiro contato com esta planta.

O principal foco desta pesquisa é compreender as transformações que estão ocorrendo com o vegetalismo ayahuasqueiro peruano a partir de um interesse estrangeiro por estas práticas⁴. Optei por não tratar este interesse *a priori* como ilegítimo, ainda que contemplando também os eventuais problemas advindos desta interação. Argumento que o vegetalismo peruano contemporâneo já não pode ser mais pensado separado de sua dinâmica de interação com novos sujeitos, discursos, substâncias e imagens que circulam em escala global.

É importante fazer um esclarecimento inicial: incluí, na categoria “vegetalismo peruano”, não somente o vegetalismo ayahuasqueiro *mestizo* (Luna 1986; Dobkin de Rios 1972, 1973; Demange, 2002; Bustos 2008), mas também xamanismos indígenas diversos (isto é, quéchua lamistas e ashaninka), sobretudo o xamanismo shipibo (Brabec de Mori, 2009a, 2009b, Cárdenas Timoteo, 1989; Colpron 2005; Gebhart-Sayer, 1986; Herbert, 2010; Leclerc, 2002; Belaunde, no prelo).⁵ Esta opção se deu em função de vários fatores. Em primeiro lugar, porque uma distinção entre as práticas ayahuasqueiras indígenas e *mestizas* é complicada, uma vez que historicamente o vegetalismo *mestizo* é legatário de várias tradições indígenas diferentes e continua havendo contemporaneamente um enorme fluxo entre estes conjuntos. Além disto, o termo “vegetalismo” tem ganhado evidência internacionalmente, sendo utilizado e reconhecido por estrangeiros e *curanderos*

(1999), Soares (1994) e MacRae (1992).

³ No texto, inseri em notas de rodapé o ano relativo às informações apresentadas; todas as cifras referem-se ao ano de 2002. Em janeiro de 2002, um dólar valia \$ 3,43 soles.

⁴ No capítulo seguinte o problema central da tese será discutido em maior detalhe.

envolvidos nestas atividades – sendo adotado mais universalmente, por exemplo, do que o termo “medicina tradicional” (o qual talvez seja mais preciso para incluir ambas as categorias). A decisão por juntar médicos tradicionais shipibo e vegetalistas *mestizos* se dá porque os shipibo são, ao lado dos primeiros, os principais atores envolvidos na expansão internacional do consumo da ayahuasca no Peru. Neste sentido, a tese assume parcialmente a perspectiva estrangeira, que implica certo grau de universalismo ou de generalização. É preciso enfatizar, contudo, que há diferenças entre as práticas shipibo e *mestizas* com a ayahuasca, e que os shipibo não se autodefinem como vegetalistas, e sim com termos próprios shipibo, conforme veremos no capítulo 2. Além disto, há disputas de autenticidade entre o uso indígena e *mestizo* da ayahuasca; procurei destacar ao longo do texto, quando necessário, as diferenças existentes entre ambos.

Optei por um estilo narrativo e ensaístico no texto, priorizando uma análise que incorporasse as questões antropológicas relevantes sem necessariamente citar autores de maneira didática. Meu objetivo era contar uma história que fosse agradável de ler, como uma crônica de viagem, com uma dimensão humana e empírica – sem perder de vista, é claro, a dimensão analítica. O texto foi construído a partir de uma descrição da história de vida de vários personagens. Esta forma narrativa pretende transpor o sabor local e também ser fiel ao próprio objeto de estudo, marcado por uma fluidez de fronteiras, plasticidade, incertezas: viajantes, *curanderos*, instituições, imagens, plantas psicoativas, conhecimentos e capital se encontram, se afastam e se recombina em múltiplos fragmentos que criam transformações e compõem o novo cenário do vegetalismo.

Delinearei a seguir um histórico da minha pesquisa e um comentário sobre a metodologia desta tese. Em seguida, apresentarei a cidade de Pucallpa como cenário de minha experiência, e alguns bastidores da minha pesquisa de campo lá. Por fim, indicarei brevemente a estrutura da tese.

⁵ Para mais informações sobre o vegetalismo, ver capítulo 1; sobre o xamanismo shipibo, ver capítulo 2.

Metodologia e histórico da pesquisa

Assim como os sujeitos desta tese, a minha pesquisa de campo não pode ser facilmente localizada. O trabalho focaliza, sobretudo, a cidade de Pucallpa, mas esta é apenas o ponto de partida de uma rede transnacional, a qual observei a partir de experiências e viagens descontínuas e heterogêneas, no tempo e no espaço; em outras palavras, a partir de uma etnografia multissituada (Marcus 1995).

O contato inaugural com o vegetalismo ocorreu no início de 1998, enquanto ainda cursava o mestrado. Naquela época, permaneci um mês e meio em Lima, Tarapoto e Iquitos (no Peru) e em Bogotá (na Colômbia). Depois, participei, de 9 a 14 de novembro de 1998, do Congresso “Ética, Mal y Transgresión”, parte do “Segundo Foro Interamericano sobre Espiritualidad Indígena”, CISEI, patrocinado pelo Takiwasi, em Tarapoto.⁶ Em novembro do ano seguinte, estive no “XIII Congreso Internacional y III Congreso Mundial de Medicina Tradicional, na Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga”, em Ayacucho (Peru). Em maio de 2000, viajei durante um mês pela Amazônia brasileira, bem como pela Colômbia e Peru, trabalhando como consultora científica e produtora do documentário *Forest Medicine* produzido pela ONG italiana *Centro Orientamento Educativo*.⁷ Em janeiro e fevereiro de 2002, fiz um período sistemático de pesquisa de campo em Pucallpa.

De 9 a 20 de fevereiro de 2003, participei do “International Symposium on Ayahuasca, Holotropic Breathwork, Pharmacology and Consciousness”, dirigido por Luis Eduardo Luna em Manaus. Luna, após ter feito um período de campo e escrito sua monografia em 1986, tornou-se um facilitador de seminários⁸ com a ayahuasca. Nestes, estrangeiros fazem uma dieta leve e participam de várias sessões de ayahuasca ministradas

⁶ O Takiwasi é um membro diretor do CISEI. Participaram do encontro duzentas e cinquenta pessoas, entre trinta e quatro representantes indígenas e pesquisadores nacionais e internacionais. Além de palestras e mesas redondas, aconteceram onze rituais. Ver: Mabit (2001) e Labate (2001 e 2004).

⁷ Ver Labate (2003). O filme é sobre a medicina tradicional amazônica e a sustentabilidade dos recursos naturais.

⁸ A categoria “seminário” é onipresente nos círculos ayahuasqueiros internacionais estudados aqui. Suspeito que seja uma tradução de *workshop* e tenha sido adotada a partir da adesão dos primeiros estrangeiros ao vegetalismo peruano. Outro termo que aparece frequentemente é *taller*. Adotei, neste texto, a expressão “seminarista” para aquele que participa destes “seminários com a ayahuasca”; esta opção nada tem a ver com os jovens seminaristas católicos.

pelo antropólogo, onde se pede que focalizem sua “intenção” para a cerimônia. O grupo se engaja também em rodas de *sharing* (conversas coletivas) antes e depois das cerimônias, em oficinas de literatura e arte, e assiste a palestras de pesquisadores acadêmicos e escritores internacionais especializados no estudo da ayahuasca e de temas afins.⁹ Minha intenção inicial ao participar deste evento, para o qual fui convidada para dar duas palestras, era fazer pesquisa de campo e incorporar uma reflexão a respeito na tese. Embora tenha entrevistado boa parte dos participantes, do *staff* e do próprio Luna, devido a um desentendimento entre mim e ele, optei por não incluir uma análise deste evento no texto. Mas a experiência com os participantes, em particular com os seminaristas estrangeiros, foi introjetada como parte de minha vivência de campo e encontra-se parcialmente refletida na minha apresentação e interpretação dos dados.

Outro aspecto importante de minha experiência de campo diz respeito à minha relação com o ayahuasqueiro peruano Víctor Nieto. Conheci-o em Pucallpa, durante minha pesquisa de campo, em janeiro de 2002. Convidei-o então para dar uma palestra no “11º Encontro Para a Nova Consciência – O Pensamento da Cultura Emergente, Tolerância e Paz”, que ocorreu no Teatro Municipal Severino Cabral, em Campina Grande, de 8 de fevereiro a 12 de fevereiro de 2002. Após a conferência, ele viajou para São Paulo comigo, onde passou a organizar sessões de ayahuasca para um círculo de conhecidos meus. Durante cerca de três anos acompanhei intensamente estas atividades, participando como assistente de Víctor nas sessões e preparo da ayahuasca, e como consultora na organização das suas cerimônias e viagens. Nos anos seguintes, entre 2006 e 2011, continuei convivendo com Víctor e suas inúmeras atividades ainda proximamente, embora de forma menos cotidiana. Acompanhei algumas dietas promovidas por ele em seu centro na serra da Mantiqueira, em Minas Gerais, onde participavam alguns estrangeiros e paulistanos de classe média. Progressivamente, Víctor passou a ministrar sessões de ayahuasca em quase todos os continentes. Ele sempre contava histórias incríveis de suas andanças e dos personagens com os quais cruzava, as quais não cansavam de me fascinar.

⁹ Atualmente, Luna dirige o centro Wasiwaska, em Florianópolis, ver: <http://www.wasiwaska.org>, acessado em outubro de 2010.

Incentivei Victor a escrever algumas dessas histórias sob a forma de contos, os quais foram publicados no site *Visión Chamánica* (Nieto, 2009). Com o tempo, Víctor aprendeu também a coletar informações que sabia que me interessariam. A consagração desta troca entre nós ocorreu em 2010, quando o convidei para dar uma palestra no Instituto de Psicologia Médica na Universidade de Heidelberg, onde ele relatou sua experiência para um eclético grupo de pesquisadores sobre rituais.

Víctor terminou casando-se com uma amiga minha de infância e se estabelecendo definitivamente em São Paulo. Devido ao fato de Víctor ter se mudado para minha cidade, pode-se dizer que, de certa maneira, o universo do vegetalismo peruano que me interessava veio até mim – e com uma entrada privilegiada, menos medida pela anterior situação de “gringa viajando no Peru”. Retornei para este país anos depois para participar do congresso “Medicinas Tradicionales, Interculturalidad y Salud Mental”, promovido pelo Takiwasi, que ocorreu de 7 a 10 de junho de 2009, em Tarapoto (Labate, 2010a). Devido ao meu grande envolvimento pessoal com Víctor e sua esposa, decidi não escrever diretamente sobre a sua trajetória neste texto. Porém, Víctor funcionou como uma fonte para vários dados, e muito do que conheço deste universo se deve à participação em dezenas de suas sessões, *workshops* de cantos e dietas.

Outro importante referencial para esta tese foi minha relação com Fabiano e principalmente Leopardo Sales Yawa Bane Huni Kuin. Conheci-os no “Primeiro Encontro Brasileiro de Xamanismo”, no qual trabalhei como consultora, promovido pela Associação Lua Cheia e pela Pax, em São Paulo, de 13 a 20 de março de 2005. Fabiano fez uma apresentação em uma mesa redonda organizada por mim, que publiquei depois em meu *site* (Sales, 2005). Passei então a sistematicamente participar das sessões de Leopardo em São Paulo, desempenhando um papel análogo ao que tive com relação à Víctor, durante cerca de dois anos e meio. Também convidei Leopardo para participar do encontro “Sexto Movimento pela Vida”, realizado no Centro de Ensino Médio, em Palmas, 25 a 28 de maio de 2005, e depois publiquei sua comunicação lá em meu *site* (Sales, 2005). Leopardo, com o tempo, também começou a viajar pelo Brasil e um pouco menos frequentemente para o exterior, como para a África do Sul;¹⁰ Fabiano internacionalizou-se bastante, visitando a

¹⁰ Ver: <http://www.sunmoon.co.za/Kaxinawa.html>, acessado em outubro de 2010.

Noruega, a Espanha, a Suécia e a Alemanha (Coutinho, 2010). Por uma questão de recorte, optei por não incluir neste texto este período de convivência e aprendizagem: preferi manter o foco no Peru, com os vegetalistas ayahuasqueiros *mestizos* e shipibo. Porém, vários paralelos podem ser estabelecidos, que também se encontram de alguma maneira introjetados e espelhados na análise que segue.

Além disto, estive envolvida na produção de uma série de palestras com líderes ayahuasqueiros, conferências acadêmicas sobre a ayahuasca e uso de substâncias psicoativas,¹¹ consultoria de vídeos e documentários sobre xamanismo e religião,¹² e escrita e organização de vários livros.¹³ Em 2009, passei a residir em Heidelberg, na Alemanha, e a frequentar esporadicamente rituais do Santo Daime e da União do Vegetal na Espanha, Holanda, Suíça e Alemanha. Participei, também, de duas sessões de Víctor Nieto na Europa. Ainda, viajei três vezes aos Estados Unidos entre 2007 e 2010, tendo participado de cerimônias da União do Vegetal e do Santo Daime lá. Também por uma questão de enfoque não estão contidas diretamente no texto informações relativas à minha experiência com as religiões ayahuasqueiras brasileiras, porém quando pertinente estabeleço paralelos.

Durante certa fase, entusiasmei-me profundamente com o vegetarianismo peruano e cheguei a almejar aprender a cantar, *soplar*, fazer dietas etc. Também fui acometida por um sentimento de que a ayahuasca envolvia profundas revelações espirituais e pessoais. Com o tempo, contudo, tornei-me um pouco mais cética com relação à ayahuasca e à comunidade ayahuasqueira e suas infinitas disputas; continuei, sem dúvida, tomando ayahuasca, porém mais espaçadamente. A mistura entre pesquisa acadêmica, vida espiritual, e ativismo político foi um dos fatores complicadores para a finalização deste trabalho. Fundi-me inesperadamente com meu campo de pesquisa; tornei-me, em certa medida, meu próprio objeto. Em um momento seguinte, procurei me distanciar reflexivamente disto tudo e, ao mesmo tempo, me beneficiar deste hibridismo; em outras palavras, de meus saberes localizados e corporificados (Haraway 1995b). Se meus “objetos” se “antropologizaram” e eu me “vegetalizei”, ambos são aproveitados como fontes para este texto.

¹¹ Ver: <http://www.bialabate.net/events>, acessado em outubro de 2010.

¹² Ver: <http://www.bialabate.net/dvds>, acessado em outubro de 2010.

¹³ Ver Bibliografia.

*A cidade de Pucallpa*¹⁴

Pucallpa, em quéchua, quer dizer “terra vermelha” (“puca” = “vermelho” e “allpa” = “terra”). Capital do Departamento do Ucayali, é a segunda maior cidade da Amazônia peruana. O Departamento do Ucayali faz fronteira, ao norte, com o Departamento de Loreto; a leste, com o Brasil; a oeste, com os Departamentos de Huánuco e Pasto, e ao sul com os Departamentos de Cuzco, Madre de Dios e Junín. É possível viajar de Lima a Pucallpa de avião em cinquenta e cinco minutos ou vencer oitocentos e sessenta quilômetros de estrada em vinte horas. Há também barcos que ligam a cidade a Iquitos e a outros povoados amazônicos. Banhada pelo rio Ucayali e seus afluentes, Pucallpa tem dois ciclos de chuva por ano: de fevereiro a maio e de setembro a novembro. Durante os meses de junho, julho e agosto há um ciclo seco e dezembro e janeiro são considerados ciclos semi-secos.

O rio Ucayali foi mencionado já em 1557 por jesuítas e franciscanos. Mas foi apenas no século XVIII que missionários católicos entraram em contato com grupos indígenas da região; os conquistadores obrigaram as populações de diferentes etnias a se estabelecerem em povoados – *reducciones* –, onde foram evangelizadas (Luna 1986, p. 26). A cidade de Pucallpa foi fundada em 13 de outubro de 1888 como um centro de comércio de borracha. Entre 1880 e 1914, uma grande quantidade de índios foi escravizada para trabalhar com o caucho, dizimando boa parte dos grupos (Luna 1986). Atualmente¹⁵, acham-se presentes no Ucayali duzentas e quarenta e quatro comunidades nativas com 51.826 habitantes (CTAR 1998).

Em 1943 foi construída a estrada Federico Basadre que liga Pucallpa a Lima, impulsionando o crescimento e a transformação da cidade. Atualmente, a zona sobrevive de extração florestal e da indústria madeireira, da agroindústria, da pesca artesanal, do comércio e do turismo. Boa parte da população regional vive ao longo dos rios, com uma economia de subsistência baseada, sobretudo, na pesca e na agricultura. A cidade sofreu

¹⁴ Algumas informações contidas neste item foram retiradas de folhetos turísticos, publicações locais sobre Pucallpa e do guia de turismo *Peru, Lonely Planet Survival Kit* (1996), além de dados obtidos na minha pesquisa de campo. As demais fontes utilizadas aparecem indicadas no texto.

¹⁵ Dado de 2004.

uma grande explosão demográfica – e crescimento descontrolado – nos últimos anos devido aos esforços do governo de integrar territórios amazônicos à nação; vinte e cinco por cento da população vive em favelas, sendo muitos migrantes de outras áreas (Luna 1986, p. 26-29).

A cerca de sete quilômetros de Pucallpa localiza-se Yarinacocha,¹⁶ lago que é um dos principais pontos turísticos da região. A quatorze quilômetros de Puerto Callao, à margem esquerda da lagoa, está a comunidade nativa shipibo-conibo San Francisco, à qual se pode chegar por barco ou estrada. O percurso demora pouco menos de uma hora. A comunidade é conhecida por suas cerâmicas, tecidos e artesanatos com belos desenhos geométricos. Daí vêm alguns personagens do nosso estudo.

Em Yarinacocha localiza-se também a sede do *Summer Institute of Linguistics* ou Instituto Linguístico de Verão (ILV),¹⁷ uma controvertida instituição ligada à sociedade norte-americana Wycliffe Bible Translators, que teve um importante papel missionário junto à população indígena (Luna 1986, p. 28).¹⁸ O ILV criou alfabetos indígenas e traduziu a bíblia para vários idiomas amazônicos. Criou também o Instituto Superior Pedagógico Bilíngue de Yarinacocha (ISPBY). 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. O ISPBY promove a formação de jovens indígenas e não indígenas, oferecendo educação bilíngue intercultural.

A atividade missionária, não é demais lembrar, continua em pleno vigor em Pucallpa. Tive a oportunidade de conhecer missionários das evangélicas *Mission Suíza* e *South American Mission (Mission Sam)*.¹⁹ Tais missões, assim como o ILV, têm sido acusadas de manter plenamente ativas técnicas colonialistas na tentativa de civilizar e cristianizar populações indígenas. Alguns grupos isolados têm sido contatados através de outros, como os Piro, ou por meio de espelhos, roupas, panelas e facas atirados de avionetas ou deixados em lugares que fazem parte do seu circuito.

¹⁶ Na região, usa-se também Yarina para se referir a este lugar.

¹⁷ Ver <http://www.sil.org>, acessado em novembro de 2010.

Outra instituição ativa em Pucallpa, que também tem influência missionária, (embora produza literatura sem restrição religiosa), é o *Centro Amazonico de Antropologia y Aplicación Practica* (CAAAP).²⁰ Ele foi criado em 1974 por bispos da Amazônia peruana e dedica-se, sobretudo, às etnias Ashaninka, Aguaruna, Shipibo-Conibo e Quéchua-Lamista. O CAAAP promove pesquisas e publicações, como a revista *Amazonía Peruana*. Em Pucallpa, a instituição desenvolve um projeto de educação de jovens shipibo-conibo; no Médio Ucayali, há projetos com várias comunidades. Nos próximos capítulos abordaremos também outras instituições locais e internacionais que desenvolvem projetos no Ucayali.

Alguns bastidores da pesquisa de campo em Pucallpa

A minha primeira impressão de Pucallpa foi péssima. Lembro-me de que logo que cheguei vi um enorme cartaz de propaganda da pasta de dentes Colgate, que cobria quase todo um prédio de três andares, todo manchado e com o teto inacabado. O ambiente da cidade era esteticamente de tanto mau gosto que parecia quase forjado. Outra coisa que me marcou foi a sensação de um excesso simbólico e visual. Todos os lugares – tanto públicos como privados – são decorados com penduricalhos, fitas coloridas, fotos, luminárias, imagens; estas referências estão sobrepostas às vezes de forma algo inusitada.

A dificuldade de sobrevivência da população também se faz notar, queiramos ou não. É improvável andar mais do que um quarteirão sem ser abordada por um pedinte. Fiquei com a sensação de que não há nenhuma pessoa que se poderia chamar de abastada na cidade inteira. Procurando evitar os cambistas locais que abundam pelas ruas com maços cheios de dinheiro nas mãos e frases enfáticas, trocava dólares no banco. Em uma destas ocasiões, recebi *soles* falsos, e o banco se recusou a trocá-los depois!

No hotel em que me alojei, um hóspede me contou uma intrincada e triste história sobre como seu salário estava atrasado e terminei por lhe emprestar dinheiro. Entretanto, descobri, não muito tempo depois, na portaria, que ele já havia aplicado esse mesmo golpe

¹⁸ O escritor Mario Vargas Llosa faz uma sátira e crítica desta instituição no seu livro *O Falador* (1988). O personagem central é um indigenista admirador dos índios Machiguenga, que está em crise com o seu ofício e com o processo de desterritorialização das culturas nativas amazônicas.

¹⁹ Ver www.southamericanmission.org, acessado em novembro de 2010.

em outras moças. Fui à delegacia, onde fiz uma queixa indignada. No mesmo tom, disse ao farsante que eu conhecia muitos ayahuasqueiros e lhe faria um *daño* [feitiço]. Não sei exatamente por que razão – a ameaça-blefe ou o rumor da ida à polícia – mas, para surpresa de todos, acabei reembolsada (as demais vítimas não, embora o sujeito continuasse tranquilamente hospedado ali). Depois, contudo, tive uma boa quantidade de dinheiro roubada dentro do meu próprio quarto na hospedaria, a qual nunca consegui reaver.

Pucallpa é pouco pavimentada e dominada pelos *motocars*, o meio de transporte público mais utilizado. É uma motocicleta que puxa um carrinho com um banco que tem espaço para três ou quatro pessoas, coberto por uma lona – uma espécie de minicarruagem-popular-tropical. *Motocars* alucinados ultrapassam uns aos outros sem cerimônia e as buzinas servem para ultrapassar, virar, parar, estacionar, chamar alguém. Uma barulheira onipresente a partir das seis horas da manhã, quando, aliás, a cidade parece acordar toda ao mesmo tempo.

O calor insuportável (ou a capacidade de fazer as coisas apesar da sua existência) dá um senso heróico ao dia do forasteiro. Trabalhadores com roupas sociais de tecido barato disputam as ruas com índios shipibo vendendo artesanato, ao lado de mercados sempre movimentados, sujos e animados. Abundam frutas, sucos e restaurantes chineses, que ao lado de alguns poucos restaurantes de adventistas salvam a dieta do visitante com hábitos alimentares menos carnívoros. Há a sensação de estarmos próximos da selva, e certo sentimento de familiaridade com a Amazônia brasileira.

Por fim, 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 – *una 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.

As sessões de ayahuasca e sua moralidade pouco ortodoxa, o medo das relações espirituais ativadas nestes encontros, o fato de ser constantemente abordada por homens,

²⁰ Ver: <http://www.caaap.org.pe>, acessado em novembro de 2010.

uma sensação de falta de segurança física e o fantasma de redação de uma tese de doutorado tornaram a pesquisa de campo uma verdadeira aventura para mim.

Estrutura da tese

A tese está dividida em seis capítulos e uma conclusão. O primeiro capítulo contempla os principais referenciais teóricos e o contexto da pesquisa. Apresenta o vegetalismo peruano, uma revisão geral da bibliografia sobre o tema e o problema central da tese. O segundo capítulo aborda a sociedade e xamanismo Shipibo Conibo. Foca as trajetórias e práticas de *curanderos* shipibo da região de Pucallpa que promovem cerimônias de ayahuasca para estrangeiros. O terceiro capítulo analisa a história de vida de vários vegetelistas *mestizos* que estão se internacionalizando. São citados também personagens externos ao contexto pucallpino que têm influenciado os rumos da expansão e diversificação contemporânea do vegetalismo. O quarto capítulo em grande medida dialoga com o terceiro. São apresentados centros que se desenvolveram na cidade de Pucallpa especialmente para receber estrangeiros interessados em tomar a ayahuasca. Tais espaços possuem graus variados de institucionalização. São descritos, ainda, alguns outros personagens característicos das novas redes e circuitos transnacionais do vegetalismo. No quinto capítulo, são analisadas as trajetórias de estrangeiros condutores ou participantes de cerimônias. Também é focado um caso de interação entre pesquisadores cientistas estrangeiros e ayahuasqueiros locais, considerado emblemático das atuais agentes e forças presentes neste campo. O capítulo 6 aborda como a prefeitura, os órgãos públicos de saúde e a polícia normatizam, fiscalizam e documentam o *turismo shamanico*. Também analisa o papel de agências de viagens, guias de turismo e ONGs públicas e privadas que promovem sessões de ayahuasca em Pucallpa. Por fim, há uma conclusão que busca estabelecer uma tipologia dos participantes e condutores das cerimônias em Pucallpa, e das características destes rituais. São também identificados os principais processos descritos ao longo do estudo, procurando entender como as categorias centrais comuns a este universo são reapropriadas e ressignificadas no contexto desta interação internacional.

Mapas



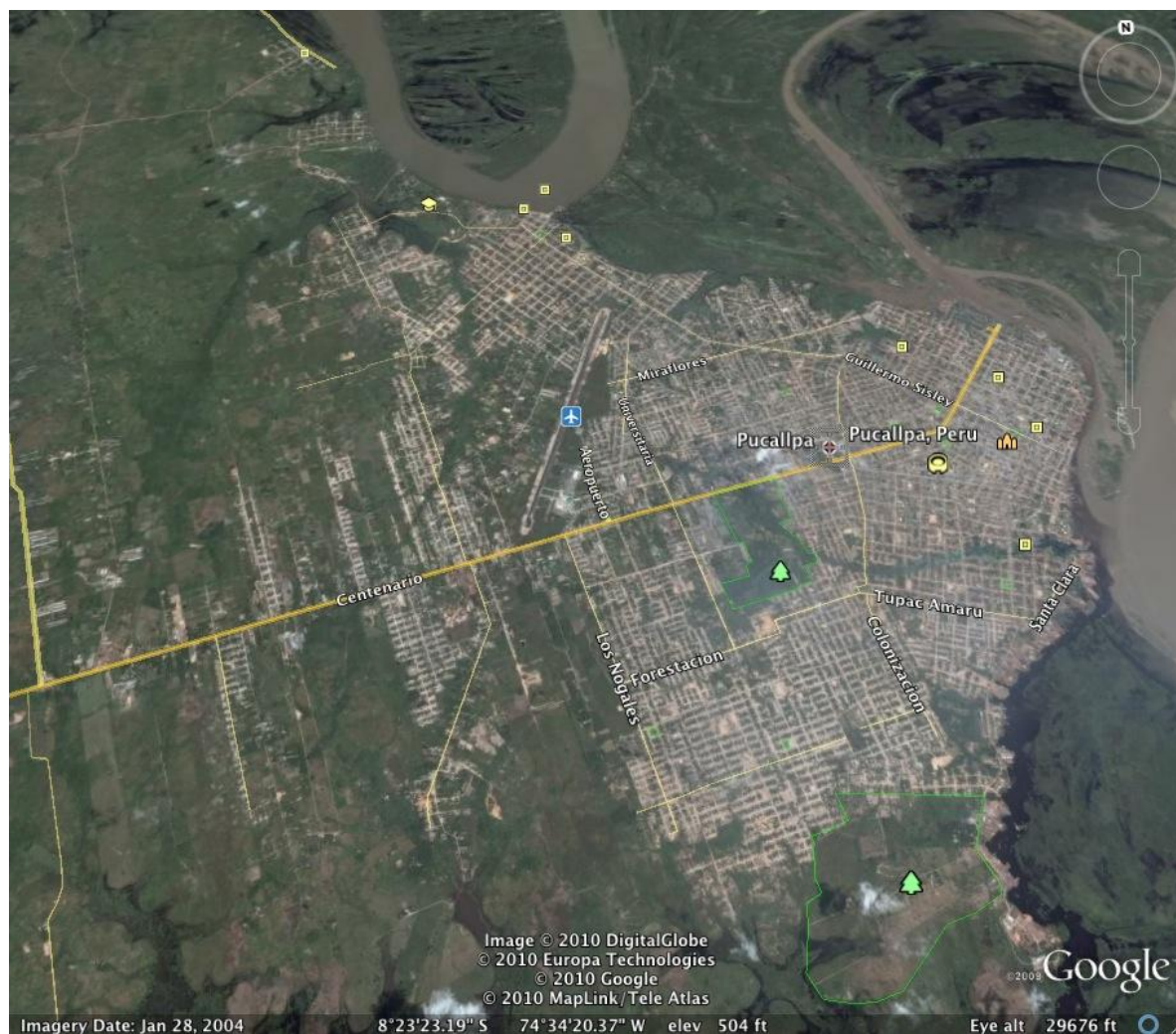
Mapa do Peru

Fonte: <http://www.paises-america.com/mapas/peru.htm>, acessado em dezembro de 2010.



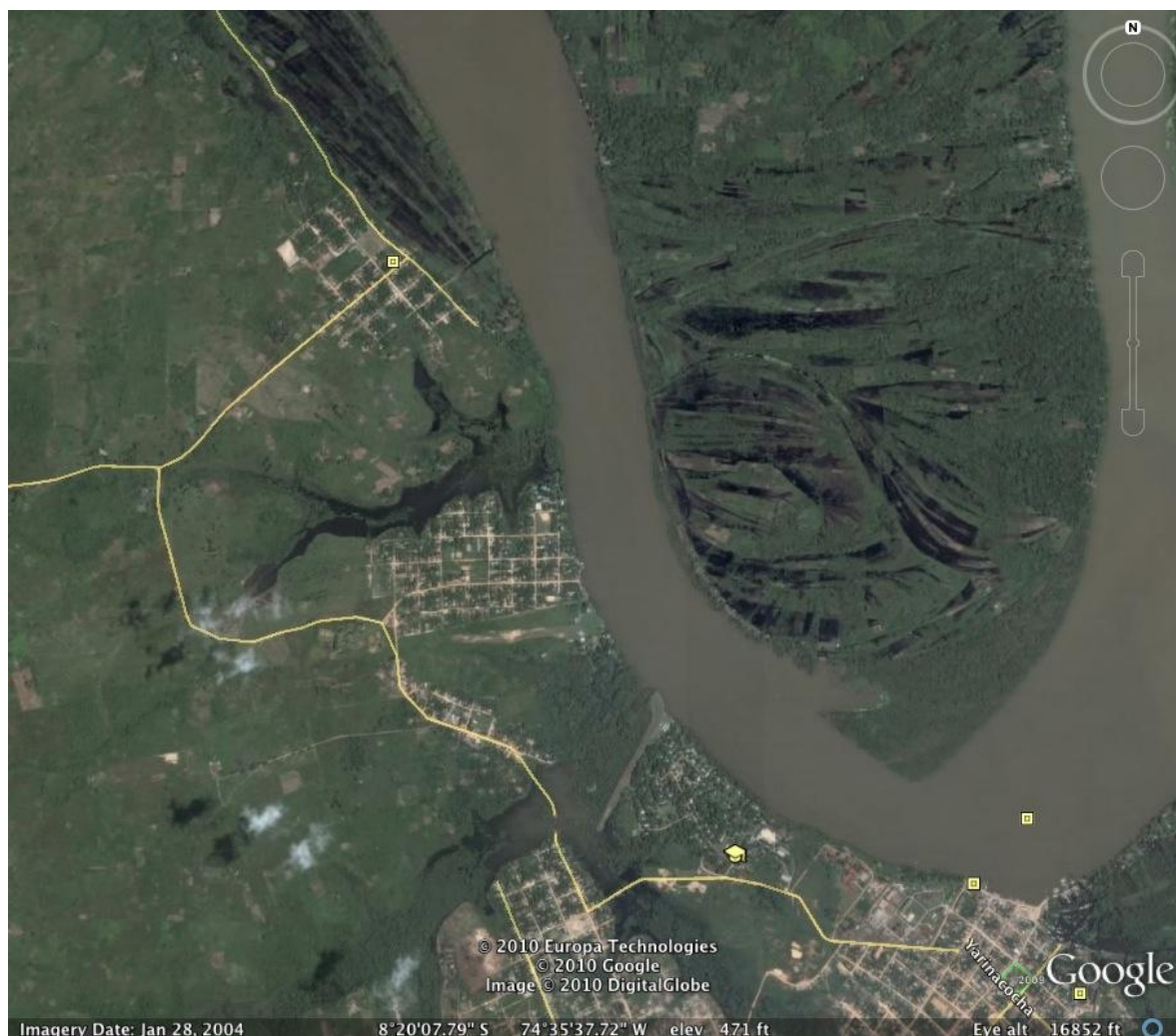
Mapa da Região do Ucayali

Fonte: <http://www.yesperu.com/en/Pucallpa.aspx>, acessado em dezembro de 2010.



Mapa de Pucallpa

Fonte: www.maps.google.com, acessado em outubro de 2010.



Mapa de Yarinacocha

Fonte: www.maps.google.com, acessado em outubro de 2010.

Capítulo 1 - Vegetalismo peruano e gringos: o contexto da pesquisa

Neste capítulo, farei uma caracterização geral do vegetalismo *mestizo*; a especificidade da medicina tradicional shipibo será abordada no capítulo 2. A seguir, apresentarei uma nota histórica sobre o xamanismo da ayahuasca e o principal problema da tese. Passarei então a um comentário sobre a literatura produzida a respeito do turismo da ayahuasca e sobre modalidades aparentadas de turismo. Depois, citarei a crítica que correntemente se faz ao neoxamanismo, e mencionarei então o estatuto legal da ayahuasca no Peru.

Vegetalismo: breve caracterização

Alguns dos principais estudiosos do vegetalismo são Luis Eduardo Luna (1986 e Luna e Amaringo 1993) e Marlene Dobkin de Rios (1972 e 1973). O primeiro centrou sua pesquisa nas áreas de Iquitos e Pucallpa, e a segunda estudou uma favela urbana em Belén, Iquitos. O vegetalismo consiste em uma forma de medicina popular à base de vegetais, cantos e dietas praticadas, sobretudo, por *mestizos*. O termo *mestizo* deve ser entendido aqui como categoria social e cultural, e não como categoria racial (Luna 1986), em sentido similar ao termo “caboclo” na Amazônia brasileira.²¹ Os *vegetalistas* são curadores das populações rurais do Peru e da Colômbia que mantêm elementos dos antigos conhecimentos indígenas sobre as plantas, ao mesmo tempo em que absorvem heranças do cristianismo, do esoterismo europeu e do meio urbano. Barbira Freedman (2000) observa que a vertente peruana do vegetalismo foi altamente influenciada pelo xamanismo indígena lamista na província de San Martín. Ela sustenta que o vegetalismo se desenvolveu na

²¹ Para evitar confusões com a ideia de “mestiço” como categoria racial, presente no senso comum em português, mantive a grafia original em castelhano. A palavra “gringos” refere-se a pessoas que não são “peruanos”, sendo que esta última categoria inclui *nativos*, *indígenas*, *mestizos* ou *criollos*. “Criollo” é um termo tradicionalmente utilizado para os brancos de origem espanhola nascidos no Peru, opondo-os a “índios”, embora esteja perdendo força; ou mais genericamente para aqueles que ocupam posições de poder; ou, ainda, para os liminhos que mantêm tradições hispânicas, mas não são necessariamente “brancos”. Utilizei “gringo” na tese como equivalente a estrangeiro, e de maneira intercambiável com o termo “estrangeiro”. Embora em português “gringo” contenha uma dimensão pejorativa – presente também no Peru,

região depois do *boom* da borracha, mas ampliou tendências que começaram a se desenvolver na época colonial. Em suma, segundo diversos autores, o vegetalismo é uma espécie de xamanismo pan-indígena que mescla elementos de diversas tradições étnicas com influências coloniais.

Luna (1986) observa que há vários tipos de especialistas populares, denominados *curanderos* ou *empíricos* [empíricos ou, em tradução literal, práticos].²² Marlene Dobkin de Rios (1972) usa também a expressão *curiosos* [curiosos].²³ O vegetalista é chamado também de *doctor* [doutor], médico, *maestro* [professor], *viejito* [velhinho], *abuelito* [vovozinho] ou *banco* [um *curandero* poderoso; os espíritos sentam nos seus ombros como em um banco].²⁴ Ele adquire seus conhecimentos das espécies vegetais e utiliza as plantas para diagnosticar e curar problemas físicos, emocionais e psicológicos, como: dificuldades amorosas e profissionais, dependência a substâncias psicoativas, *susto* (medo que gera a perda da alma), *daño* (feitiço, ataque mágico de terceiros), *mal de ojo* (mau-olhado), *mal de saladera* (síndrome que acomete as pessoas com má sorte ou azar), entre outros (Luna 1986; Dobkin de Rios 1972).

Luna (1986) identificou diversas especialidades de *curanderos*, dependendo da principal planta empregada: *camalonguero* (utiliza *camalonga*²⁵), *tabaquero* (tabaco, *Nicotiana spp*), *toero* (toé, *Brugmansia spp.*)²⁶, *palero* (árvores grandes²⁷), *catahuero*

mas em menor escala –, optei por manter o termo sem itálico. Em suma, utilizo estas categorias a partir de distinções vocabulares locais, as quais, como veremos, têm interesse analítico.

²² Os termos “*curandero*” e “*curanderismo*” foram mantidos no seu original em castelhano, para evitar confusões com o termo “curandeirismo” em português, adotado oficialmente em discursos médicos e legais, e presente também no senso comum, como falsa prática da medicina.

²³ Esta é provavelmente, a fonte da expressão “Mestres de Curiosidade”, utilizada na religião ayahuasqueira brasileira União do Vegetal (UDV) para se referir a determinados usos considerados equivocados da ayahuasca. Para uma discussão sobre esta categoria, ver: Andrade (2004), Goulart (2004) e Melo (2010).

²⁴ Alguns dos sujeitos do nosso estudo adotam o termo “xamã” e outros o utilizam ressaltando que “xamã” é uma palavra importada e não de origem local, como fez o shipibo Mateo Arévalo (cf. cap. 1). Entre os shipibo, eventualmente o termo *shamán* pode ser utilizado em contraste com o *médico*: enquanto o xamã estaria voltado para atender turistas, sendo menos autêntico, o médico tradicional teria passado por um período de aprendizado efetivo, e trabalharia para a sua própria comunidade. Outros termos que apareceram eventualmente no discurso nativo foram “psicoterapeuta” e “mago”.

²⁵ Ver Seção Don Amador, no capítulo 3, para a identificação desta planta.

²⁶ O toé era anteriormente classificado como pertencente ao gênero *Datura ssp.* Contém alcaloides atropina e escopolomina. Ver: Carneiro (2005) e Winkelman e Schultes (1995).

²⁷ O *palero* consome *palos*. *Árbol* em espanhol é o mesmo que árvore em português; *palo* pode ser traduzido como *pau*. Na linguagem falada pela população da selva e pelos vegetalistas, geralmente *árbol* e *palo* são sinônimos para se referir a árvores grandes, plantas *maestras* as quais se dieta. Em geral, se consomem a raiz

(*catahua*, *Hura crepitans*), *ayahuasquero*²⁸ (ayahuasca, *Banisteriopsis caapi*).²⁹ A classificação não exclui, entretanto, o uso de outras plantas: um mesmo *curandero* pode utilizar várias espécies ao mesmo tempo. Cada especialidade requer dietas específicas; a formação se dá sempre a partir de um período de preparação e aprendizagem.

Luna salienta que não há estudos que distingam bem estas práticas entre si, e identifica, além dos *vegetalistas*, os *oracionistas*, especialistas em orações e encantamentos; os *perfumeros*, que praticam uma espécie de terapia aromática e os *espiritualistas*, os quais trabalham com espíritos. Marlene Dobkin de Rios (1972) dá mais atenção à leitura de cartas, e aborda também a técnica de utilização de pedras mágicas.

A iniciação do vegetalista é marcada por uma série de dietas, períodos que implicam em rígidas restrições alimentares e sexuais, além da ingestão de uma boa quantidade de plantas, algumas psicoativas e outras, não. A ideia é que o aprendiz adquire no próprio corpo a força das plantas que ingeriu nos períodos de *dieta*, absorvendo os espíritos dessas plantas e contatando outros espíritos protetores, os quais devem ser respeitados, pois geralmente são ciumentos.³⁰ Durante esse processo, o vegetalista aprende os *icaros* — melodias ou cantos mágicos que os espíritos das plantas lhe ensinam e que representam a essência de seu poder.³¹ O *icaro* possui relação estreita com o conteúdo das visões experienciadas e tem diversas propriedades, entre elas a capacidade de transportar para o

interior ou exterior, as cascas (da raiz, do tronco e do galho), a flor, a folha, as sementes ou a seiva destes vegetais.

²⁸ Adotamos aqui a versão em espanhol e por vezes uma grafia aportuguesada, *ayahuasqueiro* (para a opção, ver Labate e Araújo 2004).

²⁹ Outra palavra usada para ayahuasca é *purga*. A palavra *purga* em espanhol tem o mesmo sentido do português *purga*, isto é purgante, medicamento ou substância que faz purgar, limpar, purificar, expulsar. Outro sinônimo que aparece frequentemente é *remedio*. Por fim, a ayahuasca é também chamada de *mamancuna*, em quéchua. O título deste trabalho alude à presença de estrangeiros em sessões de ayahuasca. Normalmente, depois de o *curandero* servir a dose de ayahuasca para cada participante, este diz *gracias* [obrigado], ou *salud* [saúde], ou sinaliza silenciosamente em gratidão. Na região de Tarapoto e Iquitos, há uma enorme presença de franceses participando (ou ministrando) sessões, que dizem *merci ou merci beaucoup* [muito obrigado]: “*Mamancuna merci beaucoup*” tematiza de forma lúdica esta convivência e hibridismo contemporâneo.

³⁰ Neste trabalho, o termo “dieta” é empregado no sentido utilizado no contexto do vegetarianismo, e não no da língua portuguesa em geral. A dieta implica em um conjunto de proibições alimentares e não alimentares, como sexo, menstruação, álcool, carnes de porco e de vaca, sal, açúcar, temperos picantes e frituras, entre outros. Também aportuguesamos o verbo *dietar*, o qual aparece sem itálico. *Dietar* pode significar *seguir uma dieta* (isto é, “dietou toé”, submeteu-se a uma dieta com toé; “o toé foi dietado”) ou, em sentido mais estrito, *abstinência* (isto é, “ele dietou sexo”, não manteve relações sexuais).

vegetalista as qualidades da planta evocada, curar ou prejudicar pessoas. Os *curanderos* afirmam que a ayahuasca lhes ensina os idiomas indígenas dos cantos (Luna 1986).

Uma das principais ferramentas do vegetalista é a *arkana*,³² uma espécie de armadura mágica que o protege. Outra dádiva recebida dos espíritos é uma substância chamada *yachay* ou *mariri*, secreções que o *curandero* armazena no seu corpo.³³ Ele fuma ou traga o tabaco para regurgitar esta gosma espessa, que o auxilia a extrair objetos enviados por feiticeiros rivais ou elementos patogênicos, posteriormente cuspidos, isto é, uma técnica de sucção. Outra arma de defesa e ataque são os *virotos*. Trata-se de dardos ou setas curtas envenenadas com feitiço. Os *virotos* têm formas variadas, sendo feitos de pedaços de pedra, espinho, insetos, penas e ossos; ficam alojados atrás do pescoço ou na espinha vertebral do praticante e podem ser enviados à distância.³⁴

As sessões geralmente acontecem à noite e duram várias horas. O vegetalista utiliza, além dos cantos, assobios, perfumes – o principal é a *água de florida*³⁵ –, uma *schacapa*, uma espécie de maracá feito com folhas, *mapachos*, isto é, cigarros de tabaco e, eventualmente, orações — no caso dos *curanderos* mais urbanos, há a presença de imagens de santos, além dos personagens que normalmente habitam o seu imaginário, como o *chullachaqui* e o *yakuruna*. Apesar de os vegetalistas serem altamente individualistas e de haver diversas modalidades de praticantes, existe, não obstante, uma rede informal de relações que inclui a transmissão de conhecimentos ou o ataque sobrenatural. A feitiçaria é um elemento central do sistema.

³¹ A palavra não existe em português dessa forma, e por isto foi mantida em itálico. Também aparece aqui o verbo *icarar*, cantar um *icaro*.

³² Ouvi algumas variações quanto ao gênero da palavra *arkana*. Ver também o capítulo 2 para uma discussão sobre este conceito.

³³ Segundo o dicionário de Yaranga Valderrama (2003) *yachay* é “o saber”. Ver também capítulo 2.

³⁴ Um ayahuasqueiro peruano de passagem por São Paulo comentou comigo: “no Peru, se fosse possível enxergar o tráfico de virotos no invisível, seria como ver o trânsito da marginal às seis da tarde”.

³⁵ O nome padrão é *água de florida*, mas popularmente se fala *água florida*. Pode-se dizer *florear* para o ato de soplar com *água florida*.

A história do vegetalismo e a questão central da tese

Luna assume que o vegetalismo nasceu do “contato dos seringueiros oriundos da serra e da costa do Peru – e ainda de outros países – com a população indígena e ribeirinha já intensamente missionada, em fins do século XIX e princípios do século XX” (2004, p. 183). Alguns autores sugerem que a ideia de que a prática xamânica de consumo medicinal da ayahuasca teve origem na cultura indígena da floresta e depois foi importada por populações das pequenas cidades na orla da selva constitui uma transposição literal de uma narrativa cultural para o interior de uma explicação antropológica (Gow 1996; ver também Afonso s/d). Segundo Gow, tal pretensão de origem seria produto de uma autoafirmação de autenticidade característica de xamãs mestiços. O xamanismo da ayahuasca – pelo menos aquele ligado à cura, tal qual o conhecemos hoje –, de acordo com ele, teria se originado há cerca de trezentos anos. Seria, de fato, frequentemente uma importação da cidade para a floresta, sendo menos significativo nas zonas mais marginais ao processo de contato colonial no espaço do capitalismo internacional da borracha.³⁶

Antonio Bianchi (2005) parece corroborar a tese de Gow, apresentando argumentos semelhantes. Alexiades (2000) afirma que entre os Ese-Eja, um grupo de fala Tacana, distribuído ao longo de rios na zona de fronteira entre as Amazônia peruana e boliviana, existem duas modalidades de conhecimento ou prática xamânica: do *curandero* tradicional (*eyámikekwa*) e de um complexo baseado no consumo da ayahuasca, o qual teria sido introduzido no começo do século, estando associado a *mestizos* e outras etnias amazônicas. Enquanto o xamanismo dos *curanderos* tem como ponto de referência elementos associados ao passado, como a caça e relações predatórias com os espíritos, o xamanismo da ayahuasca voltado para a cura de doenças, como “mal aire” e “daño” com plantas, surge como produto do contato e da interação com a sociedade nacional, estando impregnado de imagens e simbolismo do mundo dos brancos. Outros autores também sugerem que os usos xamânicos mais antigos da ayahuasca provavelmente não estavam ligados à cura e sim à

³⁶ Para o movimento duplo de trocas entre cidade e floresta, ver também Chaumeil (1992).

guerra, caça, e outras questões de ordenação cósmica centrais para os grupos indígenas (Shepard, 2005 e Calavia Sáez, 2000 e no prelo).

Brabec de Mori (no prelo) faz uma comparação entre dados históricos, linguísticos e principalmente etnomusicológicos para argumentar que a introdução do consumo da ayahuasca no Peru é provavelmente muito mais recente do que se imagina. Enquanto as músicas ligadas a outras atividades que não ao consumo da ayahuasca são geralmente muito diversas e altamente ligadas aos padrões estéticos específicos de cada etnia, os *icaros* cantados em cerimônias de ayahuasca apresentam similaridades estruturais, transcendendo barreiras étnicas e fronteiras geográficas – o que apontaria para uma introdução e distribuição recente destas canções entre diversos povos.

Seja como for, no caso do complexo medicinal de consumo da ayahuasca – dos índios para seringueiros e daí para as cidades, ou das cidades de volta às aldeias indígenas – as fontes tradicionais de poder xamânico referem-se a oposições e mediações entre urbano e floresta, alto e baixo, cristão e selvagem (Barbira Freedman 2000, Gow 1991). A questão parece repor um velho problema no estudo do xamanismo dos povos indígenas e *mestizos*, qual seja, o das relações entre estas práticas e uma economia simbólica de categorias raciais, ou entre xamanismo e colonialismo ou neocolonialismo (Taussig 1993, Carneiro da Cunha 1999; Chaumeil 2004; Gow 1996).

Esta tese pretende compreender como as transformações do vegetalismo peruano refletem estratégias de sobrevivência dos *curanderos* nativos e *mestizos* diante do contexto social contemporâneo, traduzindo no idioma xamânico as transformações observadas no plano real. O objetivo é investigar até que ponto o princípio de sínteses e recombinações ora em curso do “novo vegetalismo” implica uma transformação radical em relação ao vegetalismo “tradicional” ou representa apenas uma atualização deste, isto é, uma nova etapa do mesmo processo de reinvenção dinâmica e criativa que sempre caracterizou as práticas vegetelistas. Note-se, a propósito, que há poucos estudos sobre o vegetalismo, sendo difícil estabelecer os seus limites e contornos. O presente estudo passa, em certa medida, ao largo desta tarefa.

Uma das hipóteses é que as transformações ora em curso expressam a capacidade do xamanismo de operar livre dos contextos tradicionais, isto é, a capacidade de se adaptar, de absorver imagens do mundo não xamânico e introduzi-las em suas próprias práticas (Townasley 1993).³⁷ O xamanismo seria menos um corpo de conhecimentos constituídos e mais uma maneira de conhecer, produzir e recriar constantemente relações e conhecimentos (Townasley 1993; Chaumeil 2004). Ao incluírem no seu sistema xamânico elementos exógenos – isto é, sessões de terapia coletiva, técnicas de meditação e de respiração, terapias holísticas, reiki, massagens, novos instrumentos musicais – ou mesmo ao flexibilizarem as regras e tabus tradicionais associados ao consumo da ayahuasca – os *curanderos* nativos, os vegetelistas *mestizos* e até os gringos ayahuasqueiros estariam buscando uma nova maneira de colocar em relação níveis e códigos, de modo a que esse mundo novo ganhe um sentido (Carneiro da Cunha 1999). Enquanto antes da adesão de estrangeiros e peruanos de classe média às práticas vegetelistas a partir dos anos 80 e 90 – seja como clientes ou oficiantes das cerimônias – havia fluxos nacionais e interétnicos entre diferentes grupos indígenas amazônicos, agora os fluxos são transnacionais (América do Sul/Europa/EUA). O movimento de expansão do vegetalismo repõe a temática tradicional no oeste amazônico do xamã como viajante por excelência (Carneiro da Cunha, 1999), agora em escala global.

Gringos ayahuasqueiros buscam no marginalizado, no montante, um local privilegiado de poder, invertendo as relações coloniais tradicionais; *curanderos* nativos e vegetelistas *mestizos* procuram aumentar suas conexões nas fronteiras além-Amazônia, ampliando suas armas xamânicas. Por um lado, estrangeiros patrocinam *curanderos* nativos e vegetelistas *mestizos*, repondo as hierarquias coloniais; por outro, são aprendizes dos nativos, instaurando uma espécie de inversão reparatória destas hierarquias durante as cerimônias e fora delas. Estes xamãs contemporâneos continuam encarnando o projeto de tradução e junção do global e do local. A expansão do vegetalismo, e seu processo de diversificação, ocorre dentro de um quadro de disputas e contradições, encarnadas ora no idioma xamânico ora nas relações econômicas que ligam estes polos e seus vários intermediários.

³⁷ O autor descreve como os Yaminawa fizeram cantos xamânicos para quase todos os aspectos da realidade, observando o *yoshi* (espírito) de cada coisa: assim, o motor de popa são “cestos-de-fogo-duro”, bons para

Balanço da bibliografia sobre o turismo da ayahuasca

Quando iniciei esta pesquisa, em 1999, conhecia poucos escritos sobre o assunto, sendo o principal o de Marlene Dobkin de Rios mencionado acima (1994). Hoje, mais de uma década depois, surgiram algumas publicações, porém este campo permanece limitado. Grosso modo, creio ser possível identificar dois tipos de abordagem: de um lado, um tipo de pesquisa acadêmica extremamente crítica, que aponta para os prejuízos advindos do interesse estrangeiro pela ayahuasca; de outro, uma aproximação quase apologética, que enfatiza os benefícios terapêuticos promovidos pela experiência ou o potencial da ayahuasca na transformação da consciência planetária e ecológica. Nesta última categoria, encontram-se diversos relatos de viagens, biografias e materiais afins escritos pelos participantes (novatos ou não). Em outras palavras, o campo é polarizado e ideológico; ambas as perspectivas deixam escapar a complexidade do fenômeno. Há, também, alguns poucos estudos mais balanceados, porém com um enfoque um pouco diferente do aqui oferecido. Comentarei a seguir esta bibliografia.

O artigo de Marlene Dobkin de Rios (1994; versão reeditada em 2001, 2006; ver também Dobkin de Rios e Rumrill) é bem pequeno e sem dados etnográficos concretos, mas sugestivo. De acordo com a autora, a ayahuasca, bem como outras plantas utilizadas tradicionalmente, ou os estados alterados de consciência, estariam se tornando mercadoria para turistas. Norte-americanos e europeus, obcecados por uma busca pelo autoconhecimento e crescimento, acabariam protagonizando uma relação de consumo com as plantas de poder.³⁸ Muitos *curanderos* não tradicionais – “charlatões” nas palavras da autora – teriam representantes em países estrangeiros organizando *tours* para clientes ricos oriundos dos países de primeiro mundo. Tais “xamãs”, ainda de acordo com ela, não teriam sido ensinados por professores nem possuiriam nenhuma forma de controle, fazendo muitas vezes combinações de plantas que não são tradicionalmente usadas desta forma, dando, por exemplo, uma mistura de dez ou mais alucinógenos para o cliente. A autora repudia veementemente este tipo de prática, argumentando que estas ajudam a extinguir os índios tradicionais, como teria sido o caso dos huicholes (México), que em função da expansão do

curar dor de cabeça; o motor de óleo é “fogo-sol-água”, útil para diarreia de criança.

³⁸ Para uma discussão sobre esta terminologia, ver: Labate, Goulart e Carneiro (2005) e Langdon (2005).

turismo de drogas no país teriam passado a ser tratados pelo Estado como narcotraficantes. Segundo Dobkin de Rios, na Amazônia, tais atividades têm deixado atrás de si depressão, confusão e psicose. Por outro lado, estariam produzindo o desaparecimento das plantas tradicionais.

A abordagem de Dobkin de Rios é limitada por uma ausência de respaldo etnográfico; por homogeneizar práticas diferentes em uma só categoria; por reproduzir acriticamente acusações presentes no campo, e por uma falta de reflexão sobre as políticas públicas de regulamentação do uso de drogas. A crítica de que o interesse estrangeiro pelas substâncias psicoativas levaria a um enrijecimento político no tratamento das populações nativas é tautológica na medida em que não se discutem as origens e implicações das políticas proibicionistas. A análise repousa na divisão ideológica entre uso de “drogas” e “plantas de poder”, como se as primeiras fossem moralmente inferiores às segundas. O artigo possui, contudo, o mérito de ser um marco inaugural que inspirou vários estudos posteriores.

Outra publicação desta fase inicial é a de Kristensen (1998). Trata-se de uma pesquisa simples com doze pessoas que participaram de sessões de ayahuasca na Amazônia. O autor afirma excluir de sua amostra “usuários de drogas” em busca somente de um novo “barato” (*high*), os quais frequentemente acabariam nas mãos de charlatões, e cita Marlene Dobkin de Rios. O critério desta separação, contudo, não é claro; neste sentido, Kristensen replica os estereótipos instaurados por Dobkin de Rios. Segundo ele, o público de sua pesquisa, interessado genuinamente no xamanismo, seria análogo à geração conhecida como *baby boomers* – brancos de classe média e em idade madura. A maioria estaria em busca de crescimento espiritual, cura e exploração de si; teria experiência prévia com outros alucinógenos, praticaria algum tipo de meditação e estaria identificada com visões religiosas não tradicionais ou opções naturalistas. Embora o artigo não ofereça uma contribuição teórica para a compreensão do fenômeno, aponta para a necessidade de investigar mais detalhadamente as suas características.

Na esteira deste artigo, apareceu o de Grunwell (1998), que cita ambos Kristensen e Dobkin de Rios. O autor procura entender a popularidade crescente da ayahuasca, que segundo ele faria parte do interesse da cultura ocidental em conhecer a si mesma e a

natureza. Ele identifica os principais livros e sites sobre o tema, além de declarações de algumas personalidades famosas que colaboraram para divulgar o assunto, como os cantores Sting (2003) e Paul Simon. Conclui indagando a respeito dos possíveis problemas advindos deste fluxo de turistas para a América do Sul, como o prejuízo ambiental devido à excessiva coleta das plantas que compõem a ayahuasca.

O tema do turismo xamânico ou de drogas também aparece brevemente na obra de Jonathan Ott (1994). Esse autor divulgou uma série de receitas e plantas que podem ser utilizadas no lugar da ayahuasca, os análogos da ayahuasca.³⁹ O autor argumenta que a utilização destas outras plantas evitaria os prejuízos ambientais e culturais produzidos pelo turismo da ayahuasca na América do Sul. Este argumento despreza o fato de que para muitos das pessoas interessadas nestas experiências as plantas nativas ou o *setting* local não são intercambiáveis; são, frequentemente, motivações centrais. A obra do autor me parece, antes, servir como justificativa por um interesse psiconáutico no aprimoramento do conhecimento e comercialização destas plantas – o que, em si, não é um problema.

Outro artigo que aborda este tipo de fenômeno, ainda na década de 90, é o de Joralemon (1990). O autor pesquisou um xamã indígena, no Peru, que fazia sessões com a ayahuasca no estilo local. Muitos anos depois, ao voltar ao país, descobriu que seu antigo informante estava engajado no universo da Nova Era, tendo viajado algumas vezes para o exterior e produzido uma série em vídeo para uma televisão norte-americana. Passou a liderar turistas em uma viagem pelos lugares sagrados peruanos, bem como cerimônias para este novo grupo de interessados. Joralemon relata que, inicialmente, sentiu-se traído e lamentou o destino daquele *curandero*, julgando a série uma grande bobagem, repleta de incongruências históricas, colagens díspares etc. Pareceu-lhe que tais pseudorrepresentações eram apresentadas como uma experiência autêntica do xamanismo tradicional. O artigo constitui-se em uma meta-análise sobre esta reação, refletindo sobre o problema da autenticidade cultural, sobre a legitimidade do sujeito da pesquisa na antropologia e sobre o papel do antropólogo nisso tudo.

³⁹ Também conhecido como *anahuasca*. Trata-se de uma combinação de plantas que contêm os mesmos princípios ativos presentes nas plantas normalmente utilizadas para cozinhar ayahuasca como, por exemplo, *Peganum harmala* e *Mimosa hostilis*.

O artigo de Joralemon leva-nos a indagar como a produção antropológica tem sido incorporada reflexivamente pelo público leigo interessado no xamanismo, e pelos próprios praticantes do vegetalismo.⁴⁰ O antropólogo ou cientista deixa de ser uma fonte ou autoridade privilegiada e tem sua produção reinterpretada e relida à luz de outros sistemas de referência, como o da Nova Era.⁴¹ Chaumeil (2004) argumenta que a abordagem simbólico-culturalista dos alucinógenos contribui para o sucesso dos movimentos neoxamânicos e para a proliferação das obras populares sobre o xamanismo. Vazeilles (2001) analisa o *revival*, a partir da década de 70, do xamanismo dos índios norte-americanos e o interesse dos brancos por estas práticas. Ela nota que antropólogos como Michael Harner ensinam técnicas xamânicas para novas gerações de índios em contextos diversos. Moraes (2004) sustenta que a audiência urbana compreende a figura do pajé xinguano Sapaim tendo em vista uma noção pré-construída do que é um pajé a partir de leituras de obras como Carlos Castaneda (1975), Michael Harner (1980) e Mircea Eliade (1982).⁴² Johansen (2001) reflete em que medida o xamanismo moderno é uma invenção reforçada pelo campo antropológico e aponta como vários grupos indígenas inventam tradições e identidades a partir de relatos de antropólogos e viajantes. Os xamãs contemporâneos citados por ela frequentam congressos internacionais, visitam museus e são influenciados pelas expectativas dos antropólogos sobre suas práticas. Como veremos ao longo deste trabalho, a literatura acadêmica e os relatos de experiências sobre a ayahuasca têm sido incorporados reflexivamente por estrangeiros e *curanderos* locais.

Bruner (1989), afirma que a etnografia, o turismo e o colonialismo têm muito em comum, já que nasceram juntos – são parentes. O autor nota que do ponto de vista da etnografia, o turismo é um “filho ilegítimo”, uma terrível simplificação. Entretanto, tanto estrangeiros líderes de cerimônias de ayahuasca, nativos convertidos em condutores de rituais para o público ocidental, como os antropólogos (mesmo após a crítica da antropologia clássica) realizam a seu modo uma leitura particular do mundo indígena,

⁴⁰ Naturalmente, este tema está inserido em um debate mais amplo sobre como os estudos antropológicos são reapropriados pelos grupos pesquisados – como é o caso, por exemplo, de como alguns terreiros de candomblé na Bahia têm evocado as etnografias produzidas a respeito de si como fonte de legitimidade de suas origens em relação a outros grupos (Silva, 2000).

⁴¹ Sobre a Nova Era, ver: Luz (2000).

⁴² Segundo o autor, haveria nestes encontros entre índios e Nova Era um processo de “aculturação ao inverso”, onde os índios figuram como professores dos brancos.

campo de saber tradicional do antropólogo. Estes personagens híbridos (Canclini 1989; Bhabha 2001; Latour 1994), cujas identidades são descentradas e múltiplas (Hall, 1996), emergem e legitimam seu conhecimento a partir de um mesmo ponto de partida, que outorga a *uns* o direito de conhecer, observar e falar (ou atuar como mediadores) sobre os *outros*. Joralemon (1990) observa, a respeito do eventual desprezo que antropólogos possam atribuir aos nativos convertidos ao universo da Nova Era, que os primeiros também ganham dinheiro baseados no fascínio ocidental por outras culturas. Do ponto de vista do nativo, afirma Bruner (1989), etnógrafos, turistas e colonialistas são comparáveis entre si, são o *outro*.

Retomando Joralemon: o autor avalia que o grupo de turistas em questão, mais do que interessado em explorar o *curanderismo* peruano, está em busca de sua própria consciência. Com relação ao *curandero*, argumenta que o xamanismo sobreviveu historicamente devido à sua capacidade de se adaptar às mudanças culturais. Chega à conclusão de que o xamã em questão diferencia-se apenas na medida em que sua capacidade de inovar se dá a partir de uma base mais ampla de tradições. E nota que as explicações oferecidas pelo xamã estão ligadas à comunidade cultural onde são empregadas, isto é, orientações que estão de acordo com as crenças dos participantes oriundos do universo Nova Era.

Sustento aqui que esta “invasão turística” do campo do antropólogo deve ser tratada de forma antropológica. Isto significa dar o mesmo crédito às ideias dos organizadores de *tours*, estrangeiros e *curanderos* envolvidos neste tipo de atividade que se atribui aos dos xamãs tradicionais. Em outras palavras, tratá-los como dados etnográficos, procurando entender as transformações pelas quais o vegetalismo peruano está passando, ou seja, o hibridismo entre nativos, gringos e antropólogos presente neste cenário.

Além dos textos de Kristensen e Grunwell publicados no MAPS (Multidisciplinary Association of Psychedelic Research), apareceu, neste mesmo veículo, o pequeno artigo de Stuart (2002). O autor faz uma crítica ácida do turismo da ayahuasca, enumerando aspectos semelhantes aos apontados por Dobkin de Rios, concluindo que valeria mais a pena encomendar os ingredientes de um fornecedor etnobotânico e ter uma experiência segura e confortável em casa, contando com o auxílio de um *sitter* experiente. Esta abordagem do

do-it-yourself poderia potencialmente ser bem mais iluminadora do que aquela que se experiencia após viajar até a longínqua América do Sul. Neste campo se observa como a análise se mescla com militância e espiritualidade.

Ao redor desta época foi publicado um pequeno e elucidativo artigo de Rachel Proctor (2001) no periódico *Cultural Survival Quarterly*. A autora entrevista alguns dos *curanderos* da comunidade de San Francisco citados nesta tese. Inova ao dar voz a estes personagens que até então não tinham sido ouvidos. Os shipibo consultados por ela defendem o direito à inovação que promovem da medicina tradicional e a comercialização destas práticas para uma audiência internacional. Por um lado, a autora sugere que este interesse estrangeiro pode contribuir para uma preservação e revitalização das tradições indígenas, sobretudo para um público jovem, não interessado nos desafios exigidos pela carreira de *curandero*. Por outro, alerta para os perigos e problemas envolvidos na comercialização do xamanismo, tal como a tentação de *curanderos* de abandonar o tratamento de seus pares: “O que acontecerá com as pessoas doentes nas comunidades se os xamãs estiveram todos em convenções internacionais sobre a ayahuasca?” (2001, p. 15). Boa parte da literatura produzida até o momento gira em torno desta oposição. Aqui também aparecem outras dicotomias que serão retomadas durante este trabalho: somente *curandero* tomando a ayahuasca *versus* paciente e *curandero* tomando a ayahuasca; ayahuasca para cura *versus* ausência de cura.

A crítica mais sistemática ao artigo de Dobkin de Rios apareceu na década seguinte, em Winkelman (2005). O autor acompanhou um seminário de doze dias na Amazônia, onde os estrangeiros participaram de quatro cerimônias de ayahuasca e assistiram a palestras acadêmicas sobre o assunto. Ele entrevistou dezesseis participantes. Afirma que estes não devem ser classificados como “turistas de drogas”, mas sim pessoas em busca de experiências espirituais e psicológicas, e propõe uma tipologia das suas motivações. Segundo ele, seus achados não podem ser facilmente estendidos a todos os centros de retiros (*retreat centers*) que promovem experiências com a ayahuasca na Amazônia. O texto contribui ao trazer dados etnográficos mais detalhados; a ênfase recai, contudo, nos interesses dos estrangeiros, deixando de lado a contextualização do surgimento deste tipo

de espaço e a compreensão de como estas atividades dialogam e transformam práticas locais de consumo da ayahuasca.

Daniela Peluso observa um *lodge* que promove cerimônias para estrangeiros em Puerto Maldonado (Madre de Dios); segundo ela, a região seria um lugar magnético para os turistas da ayahuasca. Define o turismo da ayahuasca como “uma forma de viagem de aventura xamânica e *new age* onde, na maioria das vezes, ocidentais fazem uma jornada para locais ‘exóticos’ a fim de ingerir ayahuasca (...) sob a supervisão de um ayahuasqueiro, talvez uma pessoa especialista” (2006, p. 484, tradução minha). A autora argumenta que está em jogo um triplo processo de deslocamento: a ayahuasca é dissociada de seu contexto local, o xamã é deslocado de sua comunidade e o turista de suas próprias tradições culturais. Peluso critica severamente este fenômeno, considerado por ela um tipo de turismo espiritual pós-colonial. Afirma que a commodificação da tradição e identidade indígenas para fins turísticos colaboraria para destruir estas tradições e alienar os povos locais. Segundo ela, os xamãs que trabalham com turistas frequentemente vêm de outras regiões e são rompidos com as suas próprias comunidades.

O artigo contém ótimos *insights*, como o reconhecimento da tendência à hipertradicionalização dos ritos, bem como a sanitização destes – excluindo seus aspectos indesejáveis – para uma audiência externa. Parece-me, contudo, que falta profundidade etnográfica para as generalizações propostas. Um exemplo é o alerta de que pessoas morreram no contexto destas cerimônias – sem nenhuma verificação empírica da veracidade destas informações. Outro é a afirmação de que os turistas não se interessam por cura, apenas por ter “experiências” com a ayahuasca. A grande maioria dos estudiosos que entrevistaram estrangeiros que consomem a ayahuasca na América do Sul relataram que estes afirmam estar motivados por “cura e transformação pessoal”. Por fim, Peluso menciona que estas novas sessões seriam “formas rituais de uso recreacional de drogas”. Parece-me que a afirmação está carregada de preconceito, como se o uso da ayahuasca nesse contexto fosse mero disfarce para “consumir drogas”. De qualquer maneira, a junção dos pares “recreacional” e “ritual” pode ser sugestiva, pois desconstrói categorias que geralmente aparecem juntas: “ritual” associado à “religião” e “uso profano” à ausência de

rito.⁴³ Do ponto de vista antropológico, vale a pena explorar por que os estrangeiros se interessam em ir para *lodges* deste tipo no Peru para ter experiências que poderiam ser feitas com outras substâncias em outros *settings*.

Kenneth Tupper (2008 e 2009) aborda o que denomina “globalização da ayahuasca”, a qual envolveria processos de comodificação, comercialização e secularização. Ele cita a crítica pós-colonial à apropriação cultural dos conhecimentos indígenas, discutindo particularmente o pedido de patenteamento da ayahuasca nos Estados Unidos, inicialmente aprovado e depois revogado.⁴⁴ Um dos aspectos desta globalização seria o aparecimento do “vegetalismo *cross-cultural*”: “cerimônias de cura com ayahuasca ao estilo indígena, frequentemente conduzidas de maneira claramente de consumo, para clientes não indígenas tanto na Amazônia como no exterior” (2009, p. 2, tradução minha). A expansão destas práticas, nota ele, poderia instigar a organização de associações de ayahuasqueiros que articulassem parâmetros de uso, ou certificação de líderes de cerimônias.⁴⁵ O artigo acerta ao apontar a existência de implicações políticas e legais para a expansão do consumo da ayahuasca, mas não oferece maiores reflexões sobre elas.

Sem entrar aqui no complexo problema de definir o conceito de “globalização”, que analogamente ao de xamanismo (Atikson 1992; Chaumeil 2004) abarca uma enorme variedade de possibilidades (Giddens 1990, 1991; Lash e Urry, 1994, Latour 1994, Augé, 2003), creio não estarmos diante de uma “globalização do uso da ayahuasca”. É verdade que o uso da ayahuasca migrou da Amazônia para os Estados Unidos, o Canadá, vários países da Europa, a África do Sul, a Austrália e o Japão. Mas certamente não se espalhou por todo o globo, e nem proporcionou aspectos de homogeneização normalmente associados à expansão cultural e econômica do capitalismo. Aparece frequentemente no discurso de pesquisadores e mídia que há um *boom* do uso da ayahuasca, porém há pouquíssimos dados estatísticos efetivos sobre a expansão deste uso. Creio ser possível falarmos de uma internacionalização ou transnacionalização da ayahuasca em pequenos círculos de países do primeiro mundo – ao lado da visitação, ainda incipiente, aos países da América do Sul mencionados aqui.

⁴³ Para uma discussão sobre a noção de “uso ritual” de drogas, ver Labate, Goulart e Carneiro (2005).

⁴⁴ Para uma discussão sobre isto, ver Labate (2005a).

Frank Hutchins (2007) abordou o ecoturismo presente nas comunidades Kichwa da província de Napo na Amazônia equatoriana. Os turistas se envolvem em experiências como soprar zarabatana [*shooting blowguns*], aprender a fazer cestas e armadilhas e participar em danças e cerimônias de cura (inclusive, eventualmente, com ayahuasca). O autor argumenta que embora o ecoturismo se baseie em um discurso de preservação ambiental, desenvolvimento sustentável e revitalização cultural, termina por promover uma reificação da identidade cultural, pois vende (e promove) uma imagem de um índio anacrônico – autêntico e primitivo. Por outro lado, há uma comodificação da natureza. O ecoturismo redefine o domínio dos espíritos na floresta: enquanto para os turistas certos locais na natureza são de exploração, para os Kichwa são sagrados. Essas transformações implicam em mediações e negociações. Ele cita o exemplo do xamã que tomou a ayahuasca para negociar com os espíritos que os turistas pudessem entrar nos espaços que são tradicionalmente de seu domínio. Hutchins observa que os projetos locais de ecoturismo incentivam os guias a descreverem a floresta com termos científicos para os turistas, e indaga se, a longo prazo, esta tendência suplantaria o processo de conhecer a floresta. Enfim, o autor argumenta que se o dinheiro advindo do ecoturismo pode ser empregado em projetos locais importantes, como saúde ou desenvolvimento, o turismo está inserido dentro de um contexto mais amplo de dominação colonial, e a comodificação de identidades produzidas fora das comunidades Kichwa pode dificultar a capacidade de resistência desses atores.

Veronica Davidov (2010) investigou um fenômeno semelhante, dando mais ênfase à ayahuasca do que Hutchins. Ela pesquisou comunidades Kichwa das terras baixas no Equador que estão inseridas no circuito do que ela denomina turismo étnico. Tal circuito promoveria um *marketing* de regiões pouco conhecidas, com uma natureza pura, e que satisfaria as fantasias ecoprimitivas de seus hóspedes. Na competição por uma alteridade radical, os Kichwa ocupariam uma posição baixa, mas acessível. Neste roteiro de visitas, incluem-se rituais de *limpiadas*; estes podem conter sessões com a ayahuasca ou não (tais cerimônias não são oficialmente anunciadas). A autora argumenta que o xamanismo estaria

⁴⁵ Para os eventuais critérios para regulamentação do uso terapêutico da ayahuasca, ver Labate *et al.* (2010).

emergindo como um produto cultural mercantilizado. Neste contexto, o seu aspecto performativo é enfatizado, é o signo que confere autenticidade.

De acordo com Davidov, os turistas engajar-se-iam em uma mimese da cosmologia dos *outros*, entendendo a experiência a partir de paradigmas locais. Xamãs e a ayahuasca coexistiriam em uma relação metonímica: a ayahuasca representaria uma autêntica imersão na tradição xamânica e o acesso à bebida seria uma característica que define o xamã. A autenticidade e poder do xamã confirmar-se-iam pela experiência visceral de consumir a ayahuasca com ele. Em suas palavras (2010, p. 403, tradução minha):

“Retirar a ênfase desse contexto tradicional permite que o impacto da droga sobre os turistas seja apresentado como alicerçado em uma realidade objetiva, consensual, que inclui espíritos e cura espiritual e isto é compartilhado pelo xamã e pelos turistas. É fácil compreender como o quadro de referência da oferta e procura para os “*tours de ayahuasca*” cria um vínculo positivo que se autoperpetua entre os xamãs e os turistas: quadros de referência culturais são consumidos e então reificados e reproduzidos pelos turistas como narrativas reconstruídas das “viagens” validadas por um xamã. Essas narrativas são então importadas para o terreno da memória e das histórias de viagens, que por sua vez validam os xamãs entre os turistas (ou até entre seus conterrâneos).”

Ainda segundo Davidov, os xamãs envolvidos nestas atividades frequentemente não possuiriam a formação apropriada; e os turistas não teriam condições de avaliar a qualidade de seus serviços. Ela corrobora as críticas locais de que a atividade turística estaria gerando uma perda de controle da qualidade do xamanismo, embora reconheça que o xamanismo sempre teve um caráter performativo e mediador com formas culturais externas, e cite também xamãs segundo os quais a abertura para o turismo colaboraria para revigorar o xamanismo. A autora é muito feliz ao apontar uma naturalização da dimensão metafísica da experiência por parte dos turistas e a existência de uma relação de reciprocidade circular entre “tomar a ayahuasca com um xamã” e “a tradição xamânica da ayahuasca”. Talvez ela exagere ao assumir que a principal motivação dos turistas ao ingerir a ayahuasca seja consumir uma alteridade cultural (mais do que um interesse psicológico ou espiritual), ou que exista algo irreparavelmente *fake* neste processo. Parece-me que a migração de conceitos indígenas sobre a ayahuasca pela internet e literatura especializada informa, com

efeito, as percepções destes turistas sobre as experiências; estas são ecoadas de volta nas comunidades locais, as quais passam, por sua vez, a oferecer experiências com esta moldura híbrida. Seja como for, este texto aponta importantes percursos a serem seguidos.

Christine Holman (2010a) analisou o site Blue Morpho Tours,⁴⁶ um dos mais importantes promotores internacionais de *tours* para tomar a ayahuasca em Iquitos, e a figura do *broker*, o intermediário tornado anfitrião.⁴⁷ Ela observa que entre 2007 e 2009 passaram a existir de treze a dezessete *sites* divulgando estas atividades. A autora faz uma leitura semiótica do *site* do Blue Morpho, mostrando, por exemplo, com os atores locais (*curanderos*, *staff* do centro e população local) são apresentados de maneira genérica, sem nome, comunidade ou identificação étnica própria (ao contrário das plantas e do anfitrião estrangeiro convertido em xamã, ambos descritos em detalhes). Para ela, este tipo de turismo é uma atividade neocolonial de *voyeurismo* cultural; o *site* do Blue Morpho seria um exemplo de imperialismo cibernético, isto é, de como a *internet* funciona como ferramenta colonial. Em suas palavras (2010, p. 21, tradução minha):

“A virtual ausência de qualquer referência ao contexto histórico, social ou tradicional da planta e da cerimônia da ayahuasca serve para reificar a experiência da ayahuasca ao separá-la de suas raízes indígenas, fazendo-a parecer ahistórica e mais facilmente apropriada como um produto para compra em um pacote de retiro *all-inclusive*, à disposição de qualquer pessoa com tempo e dinheiro suficientes para fazer o *tour*. Em resumo, este estudo sugere que o turismo espiritual contemporâneo, diferentemente do turismo religioso e de peregrinação anteriores, pode ser mais bem teorizado como uma forma de turismo pós-moderno (Munt, 1994), onde os discursos de consumismo e individualismo são ligados a uma busca pelo Outro autêntico e étnico, situado no estágio atual da globalização econômica e cultural.”

O pressuposto da autora de tratar o fenômeno de maneira objetiva – longe de uma visão ingênua ou apologética da ayahuasca como espécie de novo mito cultural a ser adorado –, me parece adequada, assim como acertada a crítica das desigualdades sociais

⁴⁶ Ver: <http://www.bluemorphotours.com/>, acessado em dezembro de 2010.

⁴⁷ Na reta final da elaboração deste texto consegui acesso à tese de doutorado da autora sobre o assunto (Holman 2010b), porém não consegui lê-la com a devida atenção. Este trabalho parecer ter o mérito de fornecer um amplo conjunto de dados concretos sobre o fenômeno, estabelecendo os contornos do que ela denomina de “indústria de turismo da ayahuasca” em Iquitos.

envolvidas nestas trocas. Tomar o *site* exclusivamente como texto, contudo, peca ao deixar de lado a recepção da mensagem pelos seus interlocutores, assim como a ausência do contexto etnográfico peruano compromete o entendimento destas atividades. Pesquisando diretamente no *site*, minha impressão, ao contrário de Holman, é que há um enorme esforço de contextualização do uso da ayahuasca, embora, é claro, se possa afirmar que este resultado é limitado. Porque, por exemplo, a necessidade de identificar e descrever as propriedades de inúmeras plantas? Apenas para tornar o produto mais atraente? O mesmo pode ser dito para a seção sobre aspectos científicos relacionados à ayahuasca e ao xamanismo citados no *site*. O que chama minha atenção é justamente esta combinação de uma cultura semicientífica com um experimentalismo empírico da medicina tradicional amazônica. Holman identifica um embaralhamento de fronteiras entre consumo, lazer e profissionalização (isto é, linguagem como “loyalty program”) – pista que creio vale a pena seguir. É preciso notar, também, que o foco de Holman é, sobretudo, o *site* e seus promotores - neste sentido, não é surpreendente que a maior parte da bibliografia utilizada por ela seja sobre turismo, globalização e neocolonialismo e não sobre a ayahuasca e a medicina tradicional peruana.

Evgenia Fotiou (2010) estuda o que denominou turismo xamânico em Iquitos. Para ela, este tipo de turismo seria uma forma de peregrinação. Trata-se de um trabalho baseado em uma experiência de dezessete meses de campo em Iquitos, onde a autora participou de sessenta cerimônias e entrevistou nove xamãs (a maioria *mestizos*, mas também alguns estrangeiros) e oitenta e dois turistas. Fotiou afirma que o turismo é a principal atividade econômica de Iquitos e uma parte desta parcela estaria voltada ao turismo xamânico. Segundo ela, nos anos noventa os *lodges* começaram a oferecer pacotes turísticos com uma opção de participação em cerimônias de ayahuasca e a atividade teria crescido cada vez mais desde então. A pesquisadora nota que um dos aspectos responsáveis pelo aumento desse fluxo particular de estrangeiros tem sido a promoção de conferências sobre xamanismo em Iquitos, promovidas por um norte-americano radicado no Peru.⁴⁸ De acordo com Fotiou, em 2005 um funcionário da agência municipal de turismo em Iquitos estimou haver cerca de 200 pessoas que viajam por ano a esta cidade motivados a consumir a

⁴⁸ Em 2011 será realizada a sétima edição deste evento. Ver: <http://www.soga-del-alma.org/2011>, acessado em dezembro de 2010.

ayahuasca. Esta estimativa parece bastante modesta; mais pesquisa é necessária nesta direção.

O turismo xamânico em Iquitos, de acordo com Fotiou, é uma reinvenção do xamanismo – as práticas xamanísticas convergem para as ideias ocidentais de espiritualidade e cura, criando uma atividade híbrida e altamente dinâmica. A autora argumenta que o turismo xamânico não é uma anomalia, sendo consistente com a natureza do conhecimento xamânico e, também, com o interesse histórico ocidental pelo xamanismo e pelo *outro*. Mas, ao mesmo tempo, indica várias tensões presentes nesta expansão internacional, tais como: uma formação limitada dos xamãs contemporâneos, o acirramento das guerras xamânicas por uma competição pelos dólares dos estrangeiros e o aumento das desigualdades locais. Neste sentido, a abordagem de Fotiou me parece bastante equilibrada.

A principal razão dos estrangeiros entrevistados por Fotiou para tomar a ayahuasca no Peru, segundo ela, seria a curiosidade. Apareceram também os temas do desejo de contatar um passado ancestral, conexão com a natureza, encontro com o sagrado, transformação pessoal, cura física e psicológica, tratamento de depressão e dependências. A autora observa que a maioria dos sujeitos entrevistados não mantém uma relação sistemática com este universo, mas antes, uma relação superficial e transitória. A pesquisa de Fotiou contempla, sobretudo, o ponto de vista dos visitantes e suas motivações, não aparecendo tanto a perspectiva dos *curanderos* locais e mesmo dos *shaman gringos*, para usar os seus termos – abordagem privilegiada aqui.

Losonczy e Mesturini Cappel (2010a, 2010b, 2010c) fazem uma excelente análise do que denominam de “xamanismo urbano e transcontinental”, baseado em deslocamentos regulares de *experts* e praticantes – fenômeno bastante próximo ao analisado aqui.⁴⁹ A pesquisa de campo é uma combinação entre uma observação da primeira autora em Bogotá e Medellín (Colômbia), e da segunda em Iquitos (Peru), na região de Brabant Wallon (Bélgica) e em vários países da América Latina. As autoras argumentam que a ayahuasca funcionaria como um “símbolo de indianidade” para o público ocidental. A sua popularidade crescente estaria associada a uma dupla conexão: com a Amazônia -- natureza

selvagem, reserva espiritual e ecológica do mundo -- e com os ameríndios, representados como guardiães de uma sabedoria primordial e encarnação de um ideal ecológico. A ayahuasca seria capaz de condensar estas imagens e convertê-las em uma substância consumível. Esta perspectiva resume de maneira sofisticada uma dimensão “antropofágica” que tem sido pouco destacada. Parece-me, contudo, haver uma subestimação do efeito psicoativo da substância – um dos seus principais atrativos – em nome da simbologia por ela evocada.

A contribuição mais original da dupla está na relação estabelecida entre o novo xamanismo transnacional e a política. As autoras destacam que a ayahuasca tende a se converter em emblema de alguns grupos indígenas, os quais passam a ter mais facilidade para estabelecer alianças e cooperação internacionais com ONGs e grupos espirituais e terapêuticos dos Estados Unidos e Europa. Desta forma, argumentam elas, o xamanismo ayahuasqueiro se aproxima do indigenismo político, ocupando um espaço de reivindicações de direitos de minorias étnicas, associado a um ecologismo globalizado.⁵⁰ A ayahuasca passa a ser integrada ao espaço jurídico e político da nação. As autoras não citam nominalmente o recente reconhecimento da ayahuasca como patrimônio cultural no Peru; creio ser um bom exemplo deste argumento.⁵¹ Alhena Caicedo Fernández (2010) explora esta dimensão política em maior detalhe. Ela nota que, na Colômbia, o yagé⁵² está associado aos índios; interrogar a respeito do lugar do yagé é interrogar a nação sobre a representação que se tem construída do indígena. A autora analisa o processo de transformação da imagem do xamanismo de crença popular, superstição e feitiçaria dos índios do Putumayo para um valor positivo para a elite. Ela observa como o referente étnico passou a ser um dispositivo de empoderamento para os próprios índios, que começaram a oferecer *tomas* (cerimônias) em círculos urbanos como estratégia de reivindicação política e identitária.⁵³ Organizações indígenas, apoiadas por intelectuais e ONGS, passaram a

⁴⁹ Na reta final deste trabalho também tomei contato com a tese de doutorado de Mesturini Cappo (2010), texto cuja leitura infelizmente não pude realizar a tempo, porém listo na bibliografia para o leitor interessado.

⁵⁰ Chaumeil (2004), a propósito, afirma que o xamanismo tem se tornado o ícone de uma identidade indígena – o xamã como guardião dos saberes da floresta e meios de cura, líder de uma “religião da natureza”, utilizada como crítica das políticas de meio ambiente.

⁵¹ Para uma discussão sobre o pedido de reconhecimento da ayahuasca como patrimônio imaterial brasileiro, ver Labate e Goldstein (2009), Labate (2010c), Meyer (2010b), Otero dos Santos (2011).

⁵² Bebida composta geralmente por *Banisteriopsis caapi* e *Diplopterys cabrerana*.

⁵³ Para uma análise semelhante para o caso dos Manchineri no Acre, ver Virtanen (2009, 2006).

exigir o reconhecimento do uso do yagé como patrimônio cultural indígena. Com efeito, o Estado reconheceu recentemente o parque natural *Santuário de flora plantas medicinales Orito Inig Ande* associado à “cultura do yagé”.

Tomando a análise de Caicedo como referência, somada à minha própria experiência de campo na Colômbia, parece-me que embora existam muitas semelhanças entre o caso peruano e colombiano, como o aparecimento de uma nova geração de aprendizes urbanos, a sobreposição destes dois campos, feita por Losonsczy e Mesturini Cappelletti, merece cautela. No Peru, ainda que a ayahuasca também esteja associada no imaginário popular à “cultura dos índios”, o vegetalismo *mestizo* é uma prática arraigada e tem legitimidade social reconhecida. O processo de expansão do uso da ayahuasca para a classe média e elite urbana na Colômbia se deu muito mais tardiamente do que no Peru, a partir dos anos 90, e somente mais recentemente tem havido uma internacionalização. Caicedo argumenta que a parafernália ritual do *taita* durante as *tomas* urbanas funciona como um marcador e signo de autenticidade indígena na Colômbia. Embora isto também seja válido para o Peru, a figura do *curandero* indígena não é tão onipresente como o *taita* do país vizinho. Segundo Caicedo, a circulação e distribuição do yagé na Colômbia ainda depende de vínculos de amizade, aprendizado e aliança com os *taitas* das terras baixas. No Peru, esta circulação possui caráter menos mediado, é geográfica e comercialmente mais extensiva, embora seja necessário muito mais pesquisa nesta direção.⁵⁴

Françoise Barbira Freedman (2000) estudou os desdobramentos históricos do vegetalismo. De acordo com ela, estão se desenvolvendo na Alta Amazônia peruana novas formas de prática xamânica. Os campos de poder desses xamãs teriam se estendido agora do local e do regional para o global, com os EUA substituindo Letícia, Brasil, e a costa norte do Peru como as fontes máximas de poder externo. No *novo chamanismo*, uma versão sanitizada e médica do vegetalismo mais antigo, os *curanderos* peruanos, a partir de seu contato com os estrangeiros, aprendem a ajustar as suas categorias de “mal” e “dano” para a de “negatividade”, noção central no imaginário de seus hóspedes. Há uma mudança de

⁵⁴ Em minha pesquisa de mestrado (Labate, 2004) procurei mapear a rede de distribuição da ayahuasca entre os neoyahuasqueiros urbanos no Brasil. Este tipo de etnografia constitui um desafio, uma vez que algumas destas atividades estão no limiar da legalidade.

discurso do “inimigo lá fora” para o “feiticeiro dentro”. São desenvolvidas novas combinações internacionais da identidade nativa amazônica e do ambientalismo.

Essa autora, em outro trabalho (Barbira Freedman, 2010) observou que na estrada entre Nauta e Iquitos, em um espaço de oitenta e oito quilômetros, há vinte e sete xamãs, entre shipibo, Yagua, *mestizos* e gringos. Apontou algumas das principais mudanças ocorridas no vegetalismo nas últimas décadas. Uma delas é a formação de um templo onde ocorrem as sessões, geralmente denominado *maloca*: em formato circular, trata-se de um espaço ritual demarcado (diferentemente de *tomas* em *tambos* ou em clareiras na natureza) que é “indigenizado”, isto é, reflete uma visão externa do que seria o xamanismo indígena. Outra transformação é a criação de um “altar”, uma mesa de trabalho onde o xamã dispõe os seus objetos. Trata-se, provavelmente, de uma influência do xamanismo do San Pedro, no norte do Peru.⁵⁵ Por fim, ela destaca o aparecimento dos *shamanic gardens* (jardins botânicos dos xamãs), um espaço onde o *curandero* mantém as suas plantas medicinais. No passado, as plantas utilizadas eram buscadas em locais isolados e secretos; atualmente, estão dispostas em um espaço de visitação turística.

Barbira Freedman observou que o interesse estrangeiro por visões fortes e bonitas fez com que os *curanderos* locais passassem a selecionar melhor as espécies a serem utilizadas no preparo da ayahuasca; e, ao mesmo tempo, revitalizou aspectos do xamanismo – como a utilização do tabaco e dos perfumes. A autora chamou a atenção para o fato de que a atividade xamânica no contexto desta expansão internacional continua muito perigosa, envolvendo ataques e feitiçaria; e, diferentemente do que postula o senso comum, é pouco lucrativa, pois as altas quantidades de dinheiro envolvidas acabam alimentando a própria rede dos *logdes* e do turismo. A sua abordagem pareceu-me uma das mais estimulantes e criativas, pois por um lado é crítica e reconhece os problemas existentes –

⁵⁵ Luna (1986) afirma que as práticas dos vegetelistas da região amazônica têm vários traços em comum com as práticas da região norte ao redor do cacto San Pedro, porém que optou por excluir esta comparação do escopo de seu trabalho. Ele também cita que um dos seus sujeitos da pesquisa possui um altar com imagens de Cristo e santos. Este é um dos problemas com o estabelecimento das fronteiras do vegetalismo: dependendo da perspectiva, algumas práticas são consideradas tradicionais ou não. Barbira Freedman, que tem uma visão histórica mais ampla do processo de gênese do vegetalismo, considera estas introduções do norte como recentes; para outros (pesquisadores ou praticantes), este intercâmbio já figura como partes integrantes do sistema. Procurarei aqui, justamente, entender como as transformações correntes se inserem dentro desta lógica da contínua reinvenção do vegetalismo.

destacando principalmente aqueles derivados de relações de gênero e tensões sexuais – mas, por outro, não faz um julgamento de valor *a priori* sobre o fenômeno, tratando-o de maneira antropológica. Pretendo aqui avançar a compreensão destes processos crescentes de “*input* de indigenização”, para usar os termos da autora, no vegetalismo peruano.

Alguns estudiosos abordaram a expansão da presença dos estrangeiros interessados no xamanismo entre os shipibo. Brabec de Mori, um etnomusicólogo austríaco, especializado, sobretudo, em música shipibo (2009a, 2007, 2002b), adentra, em alguns artigos recentes, no tema que nos interessa aqui. Observa ele que a suposta antiguidade milenar do uso da ayahuasca é tomada como dado (de maneira acrítica) por estudiosos e por praticantes, argumento que vem ao encontro do desejo de legitimação do uso contemporâneo da ayahuasca (Brabec de Mori, no prelo). Segundo ele, o uso da ayahuasca é provavelmente muito mais recente do que se imagina, conforme veremos adiante.

Brabec de Mori argumenta que os shipibo aprenderam a satisfazer seus clientes estrangeiros – sejam eles antropólogos ou turistas – inventando recentemente uma teoria segundo a qual os padrões geométricos tradicionais que ornamentam roupas, cerâmicas e telas seriam representações de visões experimentadas sob efeito da ayahuasca. A antropóloga Gebhart-Sayer teria comprado a ideia, relacionando a música shipibo àquilo que denominou de “terapia estética” (1986). Esta teoria teria se popularizado entre turistas, e depois aparecido no documentário “Woven Songs of the Amazon: Healing Icaros of the Shipibo Shamans” (2007).⁵⁶ Os shipibo teriam então desenvolvido todo um mercado voltado para atender estrangeiros em busca deste tipo de pintura, cujo preço teria disparado (Brabec de Mori 2008; 2002a e Brabec de Mori e Brabec 2009).

Brabec de Mori carrega, contudo, demasiado na sua crítica ao usar termos como “os shipibo mentem para enganar os turistas”, ou aquele artista shipibo “plagiou a obra de Amaringo”. Há um tom de fundo que parece sugerir que toda a expansão do uso da ayahuasca recai sobre bases equivocadas. O argumento perde força na medida em que acaba caindo em uma visão ortodoxa purista, como se não fossem legítimos processos de transformação cultural. No limite, parece retirar dos shipibo sua capacidade de agência e

⁵⁶ Ver um trailer aqui: <http://www.youtube.com/watch?v=lAyqR0OI1p8>, acessado em dezembro de 2010.

negociação criativa. Como o próprio autor observa, os shipibo passaram a consumir a ayahuasca de outra maneira a partir deste interesse dos estrangeiros, e é este processo de mão dupla que deve ser analisado— como, por exemplo, estas teorias têm sido incorporadas e replicadas pelos shibipo há pelo menos vinte e cinco anos.

Francis Jervis (2010b) segue a mesma linha adotada por Brabec de Mori de crítica à concepção dos *kenés* como codificações visuais das músicas de cura. Esses turistas interessados nestes objetos compartilhariam do fetichismo global em torno do consumo dos signos de uma autêntica cultura do *outro*; desejam adquirir o poder portátil do primitivo. Ele observa que o Estado teria aderido a esta representação na medida em que a antropóloga Luisa Belaunde escreveu um livro publicado pelo Instituto Nacional de Cultura sobre estes padrões, considerados parte do patrimônio da cultura visual peruana. A leitura de Jervis simplifica o livro de Belaunde (2009), o qual não aparece, aliás, citado na bibliografia: a autora discute criticamente a relação entre desenho, canto, uso da ayahuasca e a experiência sinestésica, isto é, a da passagem entre visão de desenhos e realização de desenhos sobre um suporte material. Jervis deixa de pesquisar, também, a razão do interesse gringo por estes objetos e a extensão desta suposta popularidade na comunidade usuária da ayahuasca, tomando-os como dados. Se é certo que estes objetos são apropriados no contexto das cerimônias neoxamânicas com a ayahuasca em países da Europa e nos Estados Unidos, Jervis deixa de fazer uma etnografia para investigar em que medida estas teorias de fato se espalharam no imaginário estrangeiro e orientam suas compras. Não poderia ser o caso também de os estrangeiros simplesmente acharem bonitos esses objetos, comprando cada vez mais, e a popularidade destes itens aumentar, alimentando a produção? Tenho a impressão de que há uma supervalorização do papel da ayahuasca na expansão deste comércio. Além disto, assim como no caso de Brabec de Mori, parece haver dificuldade com a aceitação da estratégia deliberada adotada por alguns shipibo neste processo – ainda que tais opções se deem em condições econômicas desvantajosas, quer dizer, diante da necessidade de sobrevivência.

Andrea Herbert (2010) observa o surgimento de um nicho no mercado xamânico ou de turismo espiritual: o aparecimento de mulheres shipibo oferecendo experiências com a ayahuasca para um público feminino, especialmente mulheres viajando sozinhas, temerosas

de eventuais abusos por parte de xamãs masculinos. Este deslocamento para uma nova área de atuação teria a ver, também, com a saturação do mercado artístico mencionado acima. A autora indaga até que ponto as mulheres xamãs seriam invenções contemporâneas. Colpron (2005) argumenta que as médicas tradicionais sempre existiram entre os shipibo, tema que teria sido negligenciado pela literatura especializada. Fotiou (2010) também observa uma expansão de mulheres que conduzem cerimônias de ayahuasca na região de Iquitos. Segundo a autora, as mulheres aparecem como uma alternativa à ideia presente entre ocidentais potencialmente interessados na experiência de que o xamanismo amazônico é sexista e contém aspectos indesejáveis ligados à masculinidade. Um exemplo notório deste interesse, que explicita bem o investimento estrangeiro no setor, é o sofisticado Temple of the Way of the Light, localizado em Iquitos.⁵⁷ Jervis (2010b) argumenta que a “eco feminista bom selvagem” é uma figura irresistível na cena do turismo xamânico. Acrescenta que tais representações Nova Era do papel da mulher na sociedade tradicional shipibo negligenciam a menção à prática de *ani sheari*, um ritual de puberdade envolvendo mutilação genital feminina.⁵⁸

O turismo espiritual e modalidades aparentadas

Diferentes autores utilizam um conjunto de termos para um conjunto de fenômenos semelhantes, tais como: turismo de drogas (Dobkin de Rios, 1994), turismo etnomédico (Jervis, 2010a), turismo xamânico (Fotiou, 2010), turismo étnico (Davidov, 2010), turismo espiritual (Peluso, 2006; Herbert, 2010; Holman, 2010a), turismo religioso, peregrinação (Turner, 1974), turismo místico, turismo extático, turismo vivencial, turismo alternativo, turismo enteogênico, turismo de aventura, ecoturismo da selva, turismo primitivo, turismo de raízes e assim por diante. Todas estas são variações do crescente mercado internacional do exotismo. Evitei entrar em uma discussão terminológica, pois todos os termos têm vantagens e desvantagens e cada autor reveste-os de conteúdo particular. Originalmente, havia planejado fazer uma comparação entre viagens em busca do consumo ritual da ayahuasca e outras formas de turismo. Com o tempo, contudo, o foco desta pesquisa recaiu,

⁵⁷ Ver: <http://www.templeofthewayoflight.org/>, acessado em novembro de 2010.

⁵⁸ Escrevi uma pequena reportagem sobre este assunto, ver: Labate (2002).

sobretudo, nos praticantes sistemáticos do vegetalismo (sejam eles estrangeiros ou não), mais do que nos participantes ocasionais das cerimônias, e a categoria “turismo” perdeu centralidade. Citarei aqui apenas alguns artigos que representam atividades mais próximas às descritas neste trabalho, e cujas abordagens me parecem relevantes.⁵⁹

Allen e Merlin (1992) analisam o mercado que existe em torno do consumo de cogumelos na Tailândia. De acordo com eles, o conhecimento local sobre os cogumelos foi passado *pelos turistas aos tailandeses*. Suas roupas e artefatos com símbolos de fungos e seus efeitos teriam influenciado os artistas locais, gerando a produção de camisetas, broches, isqueiros e outras bugigangas estampadas com estes motivos, além da oferta por restaurantes, em diversas cidades do país, de pratos com cogumelos alucinógenos. Entre eles, estão os omeletes com cogumelos, aos quais se passou a misturar também LSD ou *Cannabis*, supostamente acarretando diversos casos de tratamento emergencial em clínicas e hospitais e muita confusão. Os autores analisam como estes mecanismos teriam acabado levando o governo tailandês a proibir o consumo dos cogumelos mágicos em 1988. Este caso representa um exemplo profícuo da criação de uma zona de contato internacional onde já não é possível pensar em um polo separadamente do outro – como veremos ser o caso do vegetalismo peruano.

Demanget (2001) usa os termos “turismo místico” e “turismo extático” para se referir ao turismo em torno dos cogumelos mágicos na região mazateca de Hualta de Jimenez, no México, tornado notável internacionalmente pela figura de Maria Sabina.⁶⁰ Ela nota as transformações históricas ocorridas desde a nostálgica década de 70, fase dos *hippietecas* (*hippies* astecas), até um turismo contemporâneo fundado em uma pequena rede de serviços, com facilidades para obter os cogumelos ou visitar as *veladas* (cerimônias). A autora observa o aparecimento de novos tipos de cerimônias mais abertas para estrangeiros, por exemplo, com a introdução de orações em espanhol e pinturas esotéricas urbanas. Segundo ela, o interesse turístico teria levado a uma renovação do xamanismo e a uma retomada da tradição – ainda que uma tradição encenada, reconstruída

⁵⁹ Para maiores informações, remeto o leitor a trabalho anterior em que fiz uma revisão sobre alguns dos principais debates contemporâneos no campo do turismo (Labate, 2000) e a obra seminal de MacCanell (1976); de uma fase posterior, vale a pena conferir também: Smith (1989); Urry (1990) e Gmelch (2004).

⁶⁰ Ver também Jonathan Ott (1975) sobre o consumo de cogumelos por estrangeiros no sul do México.

para consumo. A comercialização das cerimônias, de acordo com a autora, ocorre dentro dos padrões da tradição. Demanget também analisa o papel adquirido pelos cogumelos mágicos como símbolo da cultura mazateca e como afirmação, perante o Estado, dos direitos das populações indígenas. Esta abordagem lança luz sobre como os mazatecas se apropriam de maneira ativa e criativa da curiosidade internacional que os cogumelos despertaram, e aponta para a politização de processos que normalmente são lidos como mera comercialização da tradição e identidade indígenas.

Chabloz (2009) aborda o que denomina turismo “místico-espiritual-terapêutico”, ou “primitivo”: a iniciação de franceses no culto do Buiti, no Gabão.⁶¹ Ela analisa a imagem do primitivo no imaginário destes turistas – concepções da África “como berço da humanidade” e o Buiti como “tradição primordial” –, as quais são permeadas por ambivalências. A autora afirma que o interesse por estas experiências é mais uma “busca de autenticidade interior” do que exterior (do *outro* e de sua cultura). Neste sentido, poder-se-ia pensar em um “primitivismo sem primitivos”. O turismo místico da iboga, ainda segundo Chabloz, remete à modalidade aparentada do “turismo de raízes”, uma busca pelas origens (isto é, negros viajando para a África). A rede analisada por Chabloz se entrelaça com aquela abordada aqui, uma vez que muitos destes franceses já tiveram experiências anteriores com a ayahuasca na Europa e no Peru. Analogamente, alguns dos sujeitos do presente estudo oscilam entre um interesse pelas culturas indígenas e um tipo de viagem vertical, um deslocamento para dentro de si mesmo.

Grunewald (2009) discute o caso dos Pataxós em Porto Seguro, um grupo altamente “aculturado”, nas suas palavras, e cuja principal fonte de renda tem sido, desde a década de 70, o turismo. Ele argumenta que o interesse turístico pela cultura dos Pataxós teria contribuído para um forte processo de revitalização étnica, como a adoção de danças, músicas, comidas, bebidas e nomes próprios indígenas. Grunewald contrasta este caso com o dos índios da Amazônia: no nordeste, o processo de revitalização cultural se dá a partir da mescla de elementos presentes em várias sociedades, mais do que da busca de aspectos endógenos culturais. O autor discute como as políticas indigenistas brasileiras, na sua

⁶¹ Para minha própria experiência com esta planta nos Camarões, ver Labate (2005b); para um resumo sobre o Buiti, ver Samorini (2005, 1995).

tentativa permanente de proteger uma alteridade idealizada, que se encaixa em uma imagem projetada a partir de nossos ideais românticos presentes desde a colonização sobre o “indígena”, têm dificuldade de lidar com o fenômeno do turismo. Para ele, a produção da cultura como comodidade turística é resultado de uma estratégia de sobrevivência indígena em um mundo pós-colonial; o turismo seria um espaço privilegiado a partir do qual os índios falam de si mesmos para o mundo globalizado. Esta abordagem parece-me inovadora, uma vez que não reduz o contato interétnico no âmbito de uma troca turística a mero consumo de um simulacro.

A crítica ao neoxamanismo e aos “plastic medicine men”

Outro conjunto de temas relacionados a esta pesquisa tem a ver com a crítica da comercialização da espiritualidade indígena, especialmente do xamanismo, pelo movimento neoxamânico.⁶² Brown (1989) argumenta que o público norte-americano trataria os conhecimentos indígenas como um supermercado, onde alguns elementos são escolhidos e outros rejeitados. No contexto do neoxamanismo, uma vida de disciplina seria reduzida a um conjunto de técnicas de desenvolvimento pessoal. Os novos xamãs possuiriam uma cosmologia sem raízes e um treinamento limitado, a partir de informações de segunda ou terceira mão; e operariam sem uma comunidade que os reconhecesse – e criticasse e controlasse – como “xamãs”. Estes neoxamãs, simulações de índios reais, e seus clientes, ignorariam também que tradicionalmente existem ataques mágicos contra o xamã; se isto confere *status*, também é um fardo para ele. Aldred (2000) estima a existência de dez a vinte milhões de seguidores mundiais do movimento da Nova Era. A venda de produtos relacionados à espiritualidade dos índios norte-americanos seria um dos setores mais lucrativos deste movimento, como os *best sellers* dos *plastic shamans* e *kits* de *sweat tent*. Estes produtos adquirem especial significado em uma sociedade onde consumir é uma maneira de demarcar identidade; comprar tais objetos permitiria a formação de comunidades imaginadas de pessoas com estilos de vida semelhantes. Este consumismo

⁶² Para um panorama geral sobre o neoxamanismo, ver: Francfort e Hamayon (2001); Harvey (2003); Wallis (2003). Magnani (2005, 1999a e 1999b) estuda este fenômeno na metrópole paulista.

estaria ligado a uma nostalgia ocidental do “autêntico” e do “real”, a uma tentativa de salvação do tédio e da melancolia.

Churchill (2003) insta os indígenas norte-americanos e os que apoiam suas ideias, bem como aquelas do American Indian Movement (AIM) a boicotar e desencorajar todos aqueles (sejam eles nativos ou brancos) que, em troca de dinheiro, realizam cerimônias ou usam objetos típicos de suas tradições. Ele ridiculariza os que dizem transmitir tais tradições aos que não são membros do grupo étnico, bem como aqueles que constroem “tribos” de seguidores brancos. Para ele, seria direito dos indígenas manter sua espiritualidade para si mesmos. Churchill alerta que tal apropriação resultará em desequilíbrios especialmente perigosos para os indígenas, mas que pode igualmente prejudicar os não indígenas. Vazeilles (2001) cita a “Declaração de Guerra contra os Exploradores da Espiritualidade Lakota”, de 1993. Os brancos, que já teriam roubado as terras indígenas e negado suas crenças, agora querem esbulhar estas populações de suas crenças: tratar-se-ia de uma nova e perversa forma de colonização. Ela argumenta que tal apropriação simplista que mistura várias tradições indígenas diferentes seria uma heresia que destrói a integralidade das práticas indígenas originais. Perez (s/d), analogamente, faz uma leitura crítica contra o que ele define como pseudoxamãs indígenas e comercialização do xamanismo. Para ele, trata-se de uma tentativa de criar uma única religião ameríndia. Isto ocorreria através da proclamação de um indígena Uno e da ideia de Um Xamã; da não referência às comunidades e etnias e da ausência de contato com os aspectos obscuros e conflituosos presentes no xamanismo. Todos estes fatores acabariam por destruir a diversidade religiosa, ou seja, um processo de uniformização das culturas indígenas que acaba por folclorizá-la, transformando a tradição em superstição.

Uma comparação sobre a crítica à exploração da espiritualidade nativa norte-americana e a expansão do consumo ocidental da ayahuasca implicaria em uma análise das formas de classificação das categorias étnicas e das políticas públicas para lidar com a questão indígena em ambos continentes. Não foi possível aprofundar aqui esta discussão. Por hora, farei apenas algumas breves comparações entre ambos os contextos. Em primeiro lugar, é difícil identificar um conjunto de grupos indígenas portadores exclusivos originais destes saberes ayahuasqueiros (embora alguns autores procurem fazer isto, conforme

veremos no capítulo 5). Em segundo lugar, diversas tradições indígenas ayahuasqueiras da América do Sul estão há muito mescladas com práticas *mestizas*, sendo difícil dissociá-las.⁶³

Não me parece realista nem possível almejar que os brancos permaneçam longe dos saberes e práticas ayahuasqueiras, até porque a iniciativa deste intercâmbio vem, frequentemente (por boas ou más razões), das próprias comunidades nativas. No meu entender, é mais relevante pensar em políticas públicas para regulamentar esta interação – como a preservação das espécies naturais que compõem a ayahuasca, a proibição da oferta de curas mirabolantes, o pagamento de impostos por aqueles envolvidos nestas práticas⁶⁴ e assim por diante. No contexto da presente pesquisa, interessa analisar como o discurso sobre a tradição e o indígena é evocado pelos estrangeiros participantes ou líderes das cerimônias, ou como a ayahuasca parece estar se tornando, em certa medida, o símbolo da “quintessência” do “indígena universal”.

O estatuto legal da ayahuasca no Peru

O Peru é signatário da Convenção de Viena sobre Substâncias Psicotrópicas, das Nações Unidas, de 1971. Tal Convenção lista a *N-N-dimetiltriptamina*, DMT (princípio ativo contido nas folhas do arbusto da *Psychotria viridis*) como uma substância controlada. O artigo 32 da Convenção de Viena estabelece que os países estão autorizados a pedir isenções para “plantas silvestres que contêm substâncias psicotrópicas dentre aquelas do Anexo I [*Schedule 1*] e que tradicionalmente são usadas por certos grupos pequenos, claramente determinados, em ritos mágicos ou religiosos” (*Convention on Psychotropic Substances*, 1971, tradução minha). Apenas alguns países pediram isenção deste artigo, como Bangladesh, Canadá, México, EUA e Peru.⁶⁵ O Peru foi o único que mencionou

⁶³ O rótulo “medicina tradicional peruana”, por exemplo, inclui práticas tão diversas como xamanismos étnicos, *curanderismo* do norte do Peru, vegetalismo *mestizo*, práticas *criollas*, andino-amazônicas, e afro peruanas.

⁶⁴ A comercialização das práticas ayahuasqueiras ainda não atingiu o patamar observado no contexto do neoxamanismo norte-americano. Seria de grande utilidade fazer um mapeamento, por exemplo, da expansão dos livros Nova Era sobre o assunto e do consumo em torno da parafernália do ritual com a ayahuasca.

⁶⁵ Ver: http://treaties.un.org/pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=VI-16&chapter=6&lang=en, acessado em outubro de 2010, tradução minha.

explicitamente a ayahuasca. Eis a justificativa apresentada pelo governo peruano em 1981 ao Secretário Geral da ONU:

"A referida reserva foi motivada pelas seguintes duas espécies de plantas nativas: Ayahuasca, um cipó que cresce na região amazônica e que contém o elemento ativo *N-N-dimetiltriptamina* e um cacto colunar conhecido como San Pedro, que cresce nas regiões costeiras desérticas e na região andina e que contém mescalina. A ayahuasca é usada por certos grupos étnicos amazônicos em rituais mágicos e religiosos e em rituais de iniciação da idade adulta; o San Pedro é usado em rituais mágicos por curadores ou xamãs.”⁶⁶

Note-se que o enunciado contém um erro, atribuindo a DMT ao cipó *Banisteriopsis caapi*, e não à folha *Psychotria viridis*. Este erro não tem efeito legal. Há que se observar que a DMT, contudo, está incluída como substância proscrita na lei nacional que controla o uso de substâncias ilícitas no Peru (*Ley de Represión del Trafico Ilícito de Drogas*, 1978). Essa lei foi assinada três anos antes de o Peru pedir isenção para a ayahuasca junto à Convenção de 1971 da ONU, e continua vigente. A inclusão da DMT nesta lei, em larga medida desconhecida na mídia e na literatura especializada, tem valor menor⁶⁷ e para todo efeito o uso da ayahuasca no Peru é legal.

A única notícia que tenho de algum problema legal envolvendo a ayahuasca no Peru foi a prisão do norte-americano Alan Shoemaker, em 1996, em Iquitos, por “distribuir a ayahuasca contra a saúde pública”. Ele foi, contudo, libertado após três dias. Em 2001, ele teve uma carga de cipó e chacrona apreendidos pelo *Drug Enforcement Agency* (DEA), o que teria levado sua esposa a registrar pouco tempo depois uma igreja ayahuasqueira no Peru com o nome de *Soga del Alma* (Beyer, 2009). Este é, contudo, um caso isolado. No Peru, o debate público situa a ayahuasca como parte da “medicina tradicional dos povos

⁶⁶ Ver:

http://treaties.un.org/pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=VI-16&chapter=6&lang=en#25, acessado em outubro de 2010, tradução minha.

⁶⁷ Existe uma ampla discussão sobre se a ayahuasca seria considerada ou não listada de acordo com a Convenção de Viena por conter DMT, mas não entrarei aqui nesse debate. Para maiores informações, ver: Labate (2005a); Labate e Feeney (2011); Meyer (2006).

indígenas”. Assim se lê na resolução do Instituto de Cultura Nacional peruano, que reconhece a ayahuasca como patrimônio cultural do país (RDN, 2008, tradução minha) ⁶⁸:

“Considerando (...)

que a referida planta é conhecida no mundo indígena amazônico como uma planta sábia ou professora que ensina aos iniciados os próprios fundamentos do mundo e seus componentes. Os efeitos de seu consumo constituem a entrada para o mundo espiritual e seus segredos, tendo sido em torno do ritual da ayahuasca que se estruturou a medicina tradicional amazônica em algum momento da vida de tais pessoas e sendo ela indispensável para aqueles que assumem o papel de portadores privilegiados dessas culturas, sejam eles os encarregados de comunicação com o mundo espiritual ou aqueles que o expressam plasticamente (...)

Que, pela informação de sustento se depreende que a prática de sessões rituais de ayahuasca constitui um dos pilares fundamentais da identidade dos povos amazônicos e que seu uso ancestral nos rituais tradicionais, garantindo continuidade cultural, está vinculado às virtudes terapêuticas da planta (...)

DELIBERA-SE:

Parágrafo Único: Declarar Patrimônio cultural da nação os conhecimentos e usos tradicionais da ayahuasca praticados pelas comunidades nativas amazônicas, como garantia de continuidade cultural.”

Em 14 de janeiro de 2008, a congressista Hilaria Supa apresentou ao Congresso Nacional um projeto de lei que propõe reconhecer e criar um registro dos agentes da “medicina tradicional, complementar e alternativa” de forma a poder incluí-los como trabalhadores no sistema público de saúde peruano (Proyecto de Ley n. 2053/2007- CR). A proposta incluía estabelecer critérios de seleção destas práticas pelo Ministério da Saúde, assim como mecanismos de controle e fiscalização dos *curanderos* que não se adequassem aos parâmetros oficiais. A lei já passou por vários vetos e modificações, estando no momento em discussão no congresso (De Pribyl, no prelo). Não entrarei no debate aqui, pois este tipo de controvérsia não tem sido evocada, até o momento, no contexto em

⁶⁸ As folhas de coca também foram reconhecidas como patrimônio cultural peruano. Ver: RDN, 2005.

questão. Além deste projeto de regulamentação, existem algumas associações incipientes de vegetelistas, como a *Asociación de Médicos Vegetelistas de Iquitos* (Jernigan, 2003).⁶⁹ Nenhuma tem se destacado no debate público a respeito deste tema.

A inspeção dos locais que oferecem serviços turísticos envolvendo a ayahuasca também não tem sido um tema significativo. Holman discute brevemente a regulamentação de estabelecimentos turísticos no Peru feita pela *Dirección Regional de Comercio Exterior y Turismo y Artesanía*. Ela identifica algumas agências de turismo e albergues registrados nesta instituição que afirmam oferecer “serviços xamânicos” ou “encontros de cura com a medicina tradicional” (Holman 2010b, p. 93, tradução minha).⁷⁰ Grosso modo, os problemas relacionados à expansão da ayahuasca no Peru, até o momento, tem mais a ver com as disputas entre ayahuasqueiros do que com a dimensão estatal-legal, embora isto possa mudar no futuro. Passemos, a seguir, enfim, aos personagens que compõem este estudo.

⁶⁹ Não consegui descobrir se esta instituição está realmente ativa. Norma Pandurro, citada no artigo como vice-presidente da instituição, faleceu há três anos. Davidov (2010) cita uma tendência internacional à formação de associações deste tipo, elencando entre elas a ASHIM, Associação de Xamãs Imbaburana, no Equador. Caicedo (2010) menciona a ASMIK, *Asociación de Médicos Indígenas Yageceros Kofanes*, além da UMIYAC, *Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana* – entidade que teve um papel ativo na tentativa de patenteamento da ayahuasca (Caicedo 2010; Labate 2005a; Tupper 2009).

⁷⁰ Note-se que um controle oficial do turismo por parte do Estado pode beneficiar ou prejudicar os agentes locais. No Equador, as leis oficiais de turismo originalmente proibiam as comunidades indígenas de promoverem seu próprio ecoturismo. O panorama transformou-se devido à pressão e estratégia adotada por estes grupos (Hutchins, 2007).

Capítulo 2 - *Curanderos shipibo*

Neste capítulo analisarei as trajetórias e práticas de *curanderos* shipibo que mantêm contato com estrangeiros: Guillermo Arévalo, Mateo Arévalo, Armando Sánchez, Victor Sinuiri e os *curanderos* do Jardim Botânico Chaykoni Jonibo. Todos os personagens são de Pucallpa ou possuem fortes laços com a região. Faremos uma breve apresentação da sociedade e xamanismo Shipibo Conibo para em seguida pensar o papel do interesse dos forasteiros nas atividades xamânicas deste povo.

Atualmente, os grupos Shipibo e Conibo, da família linguística pano, constituem uma etnia unificada. Os Shipibo, Conibo e os Shetebos viviam ao longo do rio Ucayali em conflito constante com os grupos Cashibo y Amahuaca. No século XVII, os Shipibo lutaram com os Shetebo, os quais acabaram vencidos. Em finais do século XVIII, as missões católicas se instalaram na região e iniciou-se o processo de transformação destes grupos. No século XIX, os Shipibo e Conibo foram empregados na extração de produtos ribeirinhos. Em princípios do século XX, trabalharam como escravos na extração de látex. A partir da década de quarenta, com a abertura da estrada que liga Pucallpa ao resto do país, os Shipibo-Conibo estreitaram seu contato com o mercado industrial moderno. Atualmente, são um povo de caçadores, pescadores, horticultores e artesãos que contam com uma população de aproximadamente trinta e cinco mil ou quarenta e cinco mil pessoas espalhadas em 120 comunidades na selva central do Peru, nos afluentes do rio Ucayali. Teoricamente, todas as comunidades Shipibo-Conibo devem possuir uma escola primária bilíngue, um posto de rádio e um posto sanitário – condições requeridas pelo governo peruano para serem reconhecidas como “comunidades nativas”. As comunidades variam bastante entre si, sendo a de San Francisco, localizada próxima a Pucallpa, a segunda maior cidade da selva peruana, a mais populosa, contando com mais de dois mil habitantes. (Cárdenas Timoteo 1989; CTAR 1988; Belaunde, no prelo; Leclerc, no prelo, Brabec de Mori, 2009a e 2009b; Colpron 2005).

O xamanismo dos Shipibo Conibo é marcado por influências diversas, tais como elementos ligados às igrejas ocidentais (presença da bíblia e de santos católicos), a outros grupos indígenas e a populações mestiças das cidades e dos Andes (Colpron 2005; para um

panorama geral das variedades de influências exógenas no xamanismo amazônico, ver Chaumeil 1992). Os xamãs Shipibo Conibo estão divididos nas categorias *onáya*, *meráya* e *yobé*. Os *onáya* englobam diversas modalidades, sendo que em todas há o consumo de ayahuasca. Os *onáya* dedicam-se às atividades de mediação junto aos donos das espécies da caça, rituais de cura e resolução de problemas amorosos. Os *meráya* representam um grau mais avançado de *onáya*, quando se tem contato com os gênios da natureza, espíritos dos mortos e espíritos universais (Colpron 2005; Leclerc 2002). Segundo vários autores, alguns Shipibo afirmam não existir mais especialistas *meráya*; para Brabec de Mori (2009), os *meráya* seriam uma lenda, construída pelos *onáya* para assegurar sua própria aceitação na sociedade. Os *yobé*, por sua vez, são considerados feiticeiros, ou especialistas em extração de objetos patogênicos, isto é, ataques mágicos. O termo é ambíguo, considerado pejorativo e frequentemente está associado a pessoas com quem não se mantêm relações de parentesco ou vizinhança (Colpron 2005; Brabec de Mori 2009b).

Na região de Pucallpa, os Shipibo Conibo tornaram-se especialmente famosos por sua arte e pelo consumo da ayahuasca. Vendem artesanatos para os turistas, dedicam-se às atividades de guia turístico e oferecem sessões de ayahuasca para estrangeiros e *mestizos* (Herbert 2010; Brabec de Mori 2009b e 2008). Os Shipibo têm figurado internacionalmente cada vez mais como “genuínos representantes de um conhecimento milenar ayahuasqueiro”. Com efeito, esta imagem é preponderante hoje na Internet. Apresentarei a seguir o resultado de minha pesquisa de campo em Pucallpa explorando como alguns xamãs têm oferecido serviços como *curanderos* em resposta a uma demanda internacional. Como veremos, está se tornando impossível separar um componente “nativo” ou “tradicional” e outro componente “não nativo” ou “não tradicional” no xamanismo shipibo – o que, aliás, inviabiliza qualquer interpretação evolucionista ou por meio de fases do xamanismo amazônico-ucaialino.

Guillermo Arévalo Valera

Guillermo Arévalo ou Kestenbetsa (“eco universal”) é um *meráya*. Tem cinquenta e sete anos de idade e vive em Yarinacocha.⁷¹ Visitei-o várias vezes e participei de uma sessão de ayahuasca com ele no seu centro. É um homem calado e algo desconfiado, que tem seu carisma. Segundo se conta na região, foi um dos primeiros ayahuasqueiros de Pucallpa a receber estrangeiros e é um dos mais conhecidos internacionalmente. Circulam sobre ele muitas histórias, como a respeito de seu grande poder de cura, capacidade de metamorfose em outros seres, benfeitorias para seu povo ou, ao contrário, talento para a bruxaria e, especialmente, abuso econômico de gringos e assédio sexual.

Guillermo tem aprendizes, representantes e parceiros no exterior. Só nos Estados Unidos, segundo me disse, dirige doze grupos em diferentes estados americanos. Cada um tem cerca de vinte participantes, que costumam pagar cento e cinquenta dólares por cerimônia de ayahuasca. Tem um CD gravado com seus cantos e já foi objeto de reportagens nacionais e internacionais em jornais, televisão e cinema. Participou de um longa-metragem francês, *Blueberry* (2004), dirigido por Jan Kounen⁷², e de outro canadense, *Vine of the Souls* (2009), dirigido por Richard Meech.⁷³ Teve uma passagem também pelo mundo acadêmico – Guillermo esteve em vários congressos e possui algumas publicações, entre elas, um livro sobre plantas medicinais shipibo (Arévalo, 1985 e 1986).

Guillermo afirma que morou durante oito anos no Brasil. Estudou enfermagem em Belém do Pará, mas não concluiu o curso. Regressou ao Peru e a partir daí trabalhou dois anos em um hospital e depois em vários projetos de saúde. Dirigiu a *Aplicación de Medicina Tradicional* (AMETRA), financiada por uma ONG sueca, a *Asociación Amazonica de Suecia* (AAS), com apoio da *Federación de Comunidades Nativas del Ucayali* (FECONAU). Esse projeto consistia na investigação, capacitação e aplicação da

⁷¹ Dados de 2004.

⁷² Trata-se de um *western* ambientado em 1870. O personagem central é amigo de índios -- aparentemente norte-americanos --; segundo a sinopse do filme eles falam Apache. Eles são encenados por shipibos (e outros). Os nativos possuem um segredo: uma bebida capaz de dar acesso ao conhecimento, uma referência implícita a ayahuasca, que aparece ao lado do peyote.

⁷³ Ver capítulo 5.

medicina tradicional em comunidades nativas shipibo.⁷⁴ Guillermo transita, portanto, entre os universos das medicinas tradicional e ocidental.

Guillermo casou-se, teve seis filhos e depois se separou. Vive hoje com Sonia, a sua segunda esposa, com a qual não tem filhos. Segundo seu relato, seu avô, pai e mãe foram *curanderos*. Mas afirma que não teve nenhum *maestro* – teria aprendido sozinho. Com vinte e três anos,

“fiz uma dieta autêntica, bem tradicional. Estive um ano isolado, comendo chonta⁷⁵ e frutas. Nada era cozinhado no fogo. Tomei uma planta que se chama ajo sacha.⁷⁶ Esta não faz você sentir nada, só produz bastante calor no corpo. Mas ao longo do tempo, à medida que a pessoa vai cumprindo a disciplina, os espíritos ou a planta vão te outorgando o conhecimento deste campo. Pode-se sentir a energia do vegetal... os sonhos se tornam mais claros... Vamos desenvolvendo mais a parte psicológica, quer dizer, podemos entender o simbolismo dos sonhos, a intuição, a comunicação – os cantos dos animais, os passarinhos.”

Após a dieta, tomou a ayahuasca pela primeira vez. Seguiu estudando outras plantas, como o *floripondio* (*Brugmansia sp.*) e a coca (*Erythroxylum coca*). Durante quinze anos dedicou-se a aprender. Em 1990, com cerca de quarenta anos, tornou-se *maestro*, e, em 1991, deixou de trabalhar na AMETRA, passando a viver, sobretudo, da profissão de *curandero*.

Em 1984, recebeu a visita do antropólogo colombiano Luis Eduardo Luna, atualmente radicado na Finlândia e em Florianópolis, que o convidou para participar de um congresso na Colômbia.⁷⁷ Guillermo escreveu então um artigo sobre xamanismo (Arévalo, 1986). A partir daí, de acordo com ele, começou a receber visitantes dos EUA, da Europa e de outros países. Como veremos ao longo deste trabalho, nos últimos trinta anos, o

⁷⁴ Ver Seção Koriwayti, no capítulo 5. A AMETRA data de cerca de 1980; em 1986 o projeto converteu-se na Asociación AMETRA – Ucayali e existe até hoje em Pucallpa.

⁷⁵ Palmeira, geralmente da espécie *Bactris gassipaes* (pupunha), que tem a madeira bem dura; também se refere a um tipo de *virote*, dardo mágico utilizado para atacar inimigos (cf. Alexiades, 2000).

⁷⁶ *Mansoa alliaceae*, alho da floresta.

⁷⁷ Trata-se da Conferência de Americanistas que aconteceu em Bogotá em 1985, onde Luna coordenou um simpósio sobre a ayahuasca, posteriormente publicado na revista *América Indígena*, em 1986. Para a biografia

interesse científico pelo xamanismo, ou o seu apelo, tem promovido a divulgação e a transformação destas práticas. É importante ressaltar que foi o contato com um antropólogo que deu o impulso inicial para a carreira internacional de Guillermo, tirando-o do anonimato em que se encontrava junto aos demais inúmeros xamãs da região do Ucayali. Guillermo relembra que, naquela época, as dietas que recomendava para os estrangeiros participarem das sessões eram mais rígidas – voltaremos a este ponto adiante.

De 1991 a 1992, viajou para a Guatemala como assessor de projetos de saúde, e depois à Venezuela para “compartilhar com os indígenas de lá meus conhecimentos”. Em 1993, fundou o *Instituto de Difusión e Investigación de la Medicina Amazonica* (IDIMA), e foi assessor da área de saúde indígena da *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana* (AIDSESP).

De 1993 a 1997, recebeu turistas na sua casa em Yarinacocha. Trabalhava às vezes com o seu pai, Benito Arévalo, que vivia com ele. A maioria dos visitantes ficava poucos dias. O fluxo era constante e havia sessões quase que diariamente. A partir de 1995, Guillermo decidiu abrir mão de algumas regras tradicionais envolvendo o uso da ayahuasca, como, por exemplo, a proibição da participação de mulheres menstruadas e de manter relações sexuais antes das sessões. Segundo ele,

“Tenho dois tipos de práticas: uma autêntica, com minha gente e a outra que chamo de reformada, ou moderna. Na autêntica tem uma regra muito rigorosa, com abstenções de quase todos os aspectos da vida diária (sexo, alimentos, isolamento...). As pessoas respeitam o tratamento à planta, tem um princípio e um fim. Conhecem o que é a disciplina, quais são as consequências de não se obedecer a dieta, como doença prolongada, morte... O outro tipo de dieta é menos rigoroso. Tem proibições, mas a vida segue normal.”

De acordo com Guillermo, a flexibilização das dietas ocorreu porque “comecei a controlar melhor as energias diferentes [da planta, do sexo, do sangue morto], para que não haja acidentes”. Este tipo de depoimento a respeito de uma maior maleabilidade das regras tradicionais da dieta apareceu no discurso de vários entrevistados. Belaunde relata o mesmo

de Luna, ver Luna e Amaringo (1993, pp. 9-20). Observamos aí que Luna conheceu Guillermo antes de Don Pablo Amaringo, outro notório ayahuasqueiro peruano.

para a *onáya* shipibo Herlinda Agustín. Nas palavras da ayahwasqueira, “... quando vêm mulheres estrangeiras, pergunto-lhes se estão menstruando, se estão grávidas. Mas, para mim, a menstruação das outras mulheres não me faz dano, porque sei fazer as coisas para me fechar, para me proteger. Protejo-me com cantos, com minhas *arkanas* que tenho no corpo, canto, tenho para me colocar estas coisas, para me proteger assoprando no meu corpo e assim isso já não me choca.” (Belaunde, no prelo, tradução minha). Em ambos os casos, nota-se a necessidade de justificar tais transformações – que estariam ligadas a uma espécie de evolução dos conhecimentos xamânicos de Guillermo ou Herlinda. Noutras palavras, o contato com estrangeiros também pode impulsionar uma ascensão xamânica para os *curanderos*. Tais mudanças provavelmente também tiveram um componente comercial: certas proibições rigorosas afastam alguns clientes – por exemplo, mulheres estrangeiras menstruadas de passagem por poucos dias ficariam impedidas de participar da sessão. Com efeito, pude observar em vários casos (i.e., em visitas ao mesmo *curandero* em viagens diferentes) como os parâmetros de participação nas sessões se transformam, seja a abolição de proibições antigas, seja a incorporação de regras novas. Tais transformações, em geral, são sempre lidas e pensadas à luz da lógica xamânica, a qual também se transforma, em outra escala de temporalidade.

O oferecimento de dois tipos diferentes de dietas está ligado à visão de Guillermo sobre os estrangeiros. A sua relação com este novo tipo de cliente parece pautada por certa ambiguidade:

“Em minhas viagens à Europa e à América, percebi que muitas pessoas ficam um pouco confusas pelo fato de consumirem vários tipos de drogas, como a Cannabis, o LSD e outras. A maioria não consegue cumprir toda a disciplina: abusam do álcool, fazem sexo em excesso... se não é uma coisa é outra... Encontrei algumas pessoas que se sentem superiores, e outras que dizem ser xamãs, mas ao conhecê-las a fundo vi que não eram. Bom, aceito que sejam assim, mas não concordo muito com as suas maneiras... Falta compreenderem qual é o verdadeiro caminho espiritual.”

O grupo dos estrangeiros não é, entretanto, homogêneo, possuindo matizes internas:

“Também tem gente que é consciente do que quer fazer, então, às vezes, aplico uma regra autêntica ou tradicional. Depende do que a pessoa busca nas sessões: se vai por doença física ou psicológica, porque quer conhecer ou só porque quer ver algumas coisas etc. Muitos participam só para experimentar, não gosto muito disto... É mais interessante que possam assumir um compromisso com a planta, ou com a parte espiritual.”

Se vários *curanderos* são conscientes das transformações que os novos tempos exigem, ou trabalham espontaneamente aplicando regras mais suaves aos estrangeiros, uma especificidade de Guillermo é que estas diferenças aparecem formuladas nesta nova lógica, a do mercado, em que aparecem opções como dieta “tradicional” ou “moderna”. A conexão entre a flexibilização das dietas, as relações de gênero e a emergência de um novo tipo de mercado são centrais para a compreensão do vegetalismo contemporâneo. O aprendizado iniciático, antes pautado por relações de parentesco, vizinhança ou por circuitos tradicionais de trocas recíprocas, passa agora a ser oferecido a partir de uma nova rede de serviços. Embora a lógica de transmissão do conhecimento xamânico entre *maestro* e estrangeiro passe por estas aparentes transformações, a relação de fidelidade e aprendizagem que marcam estes encontros permanece, recolocadas em seus próprios termos, conforme veremos.

A partir de 1997, Guillermo começou a viajar para o exterior. Na Espanha participou de um congresso sobre os “sentidos da morte” e depois foi para a Áustria, onde promoveu sessões com a ayahuasca. Entre 1998 e 2000, viajou constantemente pela Alemanha, França, Áustria e Holanda. Dava palestras, oferecia consultas particulares e realizava cerimônias.

Em 2000, decidiu parar de viajar. Uma alemã, uma austríaca e alguns franceses começaram a organizar pequenos grupos para tomar a ayahuasca com ele no Peru. Os estrangeiros geralmente se hospedavam no hotel *La Cabaña* (localizado em Yarinacocha, a quinze minutos de barco do porto principal), onde ocorriam as sessões. Guillermo me contou que costumava ter problemas com os ayahuasqueiros de Pucallpa, que procuravam os “seus” turistas nos hotéis onde estavam hospedados ou durante os passeios que faziam para tentar oferecer-lhes sessões. Decidiu, então, construir seu próprio centro, onde o

acesso a outras pessoas seria vedado. Notamos como a lógica tradicional de rivalidades entre *curanderos*, aplicada ao novo contexto internacional, termina por estimular a expansão e diversificação do próprio vegetalismo.

Neste mesmo ano, Guillermo fundou a Associação *Soi Pasto*, que significa em shipibo *campo formoso*. O centro localiza-se a dezesseis quilômetros de Pucallpa e o acesso, dependendo da estação do ano, é por estrada ou canoa. Foi formado a partir de uma sociedade de cinco pessoas: Guillermo, Margarita (filha), Sonia (esposa), o diretor de cinema francês Jan e a guatemalteca Marirene. Todos são também discípulos seus.

O local possui quatro casinhas, todas rústicas, com capacidade para hospedar duas pessoas cada. Na área central, há uma grande maloca estilo shipibo, onde ocorrem as sessões. Próximo à maloca estão a cozinha e o refeitório. Guillermo estava investindo em obras para a estrada, o sistema de abastecimento de água e o plantio de espécies vegetais medicinais. Conheci os primeiros seminaristas do centro: um jovem norte-americano que tinha um grave tumor no cérebro e um casal de norte-americanos que já tomavam ayahuasca há dois anos. Todos ficariam hospedados por duas semanas.

A oferta de seus serviços está voltada para “a promoção da etnomedicina, do conhecimento tradicional shipibo e do meio ambiente”. A experiência (como no caso de vários outros *curanderos*) é anunciada como um *seminário*, e não um *tour*. Assim lemos no antigo site do centro:⁷⁸

“Lugar de revitalização, aplicação, valorização dos conhecimentos da medicina tradicional, relacionada com o homem e a natureza. Soi Pasto é uma associação civil sem fins lucrativos dedicada a resgatar os valores tradicionais dos povos indígenas da Amazônia peruana, promover o ecoturismo, promover projetos de desenvolvimento sustentável, produção e comercialização de artesanatos (...) para pessoas interessadas na dieta da aprendizagem do curandeirismo, desenvolvimento do consciente e superação espiritual. O centro Soi Pasto tem o compromisso de orientar e conscientizar as pessoas interessadas em uma vida relacionada com a natureza, a proteção, conservação e preservação e reflorestamento de áreas depredadas (...) [O centro] oferece serviços sociais a pessoas mais necessitadas das

⁷⁸ Ver: <http://soi.pasto.free.fr>, acessado em novembro de 2004, tradução minha.

comunidades indígenas, melhora da infraestrutura dos locais escolares, e postos de saúde para as comunidades camponesas e indígenas mais esquecidas do país.”

Alguns clientes potenciais de *Soi Pasto* são os participantes dos grupos liderados por Guillermo nos EUA, ainda que o centro esteja aberto para qualquer interessado. Guillermo viaja regularmente para os EUA. Na sua ausência, os responsáveis locais pelos grupos são, geralmente, os guias das cerimônias. O médico shipibo não quis entrar em detalhes sobre o estatuto destes personagens, afirmando apenas que “não sei se são *maestros* ou não... pode ser que se chamem assim”. Como a legislação dos EUA proíbe o uso da ayahuasca,⁷⁹ Guillermo solicita a alguns estrangeiros que levem a bebida do Peru para os EUA, evitando assim o risco de cruzar a fronteira ele mesmo. Este é um problema enfrentado por vários *curanderos* envolvidos na expansão do consumo da ayahuasca e constitui uma fronteira delicada para pesquisa, uma vez que envolve atividades ilegais.⁸⁰

Soi Pasto oferece três tipos de “seminários de evolução pessoal com base no conhecimento da medicina tradicional indígena”⁸¹:

1. Seminário Etnomedicina para evolução pessoal e espiritual: nove dias. Inclui cinco sessões de ayahuasca, conversas sobre as sessões, palestras sobre plantas medicinais, plantas adicionais à ayahuasca, “disciplinas no campo do xamanismo”, “dietas, seguro e fechamento de dietas”, reconhecimento de plantas medicinais, banho com plantas, ingestão de plantas vomitivas e tour pela cidade de Pucallpa. O preço é de mil dólares por participante.

2. Seminário de Etnomedicina: quinze dias. Semelhante ao anterior, mas em vez de cinco sessões de ayahuasca, há oito. São oferecidos também um passeio na comunidade nativa de San Francisco e uma excursão de três dias pela selva. O custo é de mil e quinhentos dólares por pessoa.

⁷⁹ Apenas em dois contextos o consumo da ayahuasca é permitido nos Estados Unidos: no caso da União do Vegetal e no da vertente daimista de Oregon Church of the Holy Light of the Queen (Igreja da Luz Sagrada da Rainha), ligada à Igreja do Culto Eclético da Fuente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo – ICEFLU. Para um panorama geral do *status* legal da ayahuasca, ver MacRae (2010, 2008); Labate (2005a), Labate e Jungaberle (no prelo); Labate e Feeney (2011).

⁸⁰ Para uma discussão sobre os desafios antropológicos envolvidos no estudo de substâncias psicoativas ilegais, ver MacRae e Vidal (2006).

⁸¹ Ver: <http://soi.pasto.free.fr>, acessado em novembro de 2004, tradução minha.

3. Primeiro seminário sobre o desenvolvimento da etnomedicina: vinte e um dias. “Para pessoas avançadas e interessadas na superação da etnomedicina e na espiritualidade”. Há uma ênfase maior nas dietas, como uma palestra sobre “os tabus bons e prejudiciais” e a atribuição de “arcano, seguro e *cierre* [fechamento] da dieta”. Outras novidades são as palestras sobre “técnicas dos ossos na medicina tradicional” e “interpretação dos sonhos normais e das visões da ayahuasca”. Também há músicas e danças típicas. Preço: dois mil dólares.

Nos três tipos de programas, ao lado da oferta de serviços turísticos convencionais como passeios na selva e as danças típicas, há uma ênfase sobretudo étnica e iniciática. Algumas categorias antropológicas e psicológicas acham-se mais ou menos incorporadas, como “etnomedicina”, “interpretação de sonhos”, “conversas coletivas” e “evolução pessoal”. A variação entre os tipos de programas segue uma lógica escolar – é como se o participante fosse um aluno mudando de série no conhecimento do mundo shipibo. No terceiro módulo, há mais palavras e conceitos shipibo (a ayahuasca é, por exemplo, nomeada *oni*, conforme o idioma nativo; aparece a ideia de *arcana*, da qual falaremos adiante). Talvez em consonância com as necessidades do mercado, um módulo não é pré-requisito para outro; a inserção em cada um depende do interesse e das possibilidades financeiras do candidato.

Há várias formas de os estrangeiros se relacionarem com *maestros* nativos ou *mestizos*. Alguns participam de atividades como estas indicadas acima e outros têm seguido um modelo de formação mais próximo ao local. Contemplando a trajetória de estrangeiros que se tornaram ayahuasqueiros, e também de *maestros* nativos e *mestizos*, observaremos como as formas de transmissão de conhecimento no vegetalismo contemporâneo estão sendo reinventadas.

O francês François Demange (sobre quem falaremos mais no capítulo 5), que recebeu o nome shipibo de *Metsa Niwue*, me deu a seguinte explicação sobre o programa oferecido por Guillermo. O *curandero* abre a dieta cantando para o *espírito* de uma determinada planta *maestra*, pedindo que este se conecte com o aprendiz e lhe conceda conhecimento. No final, canta de novo, juntando a *energia* da planta dietada com as restrições acumuladas durante a temporada. Aí, o *curandero* coloca esta *energia* na pessoa, garantindo que permanecerá com ela. Faz então outro canto de proteção – denominado

arkana – e fecha a dieta. François, que também escreveu uma dissertação sobre este assunto (Demange 2002), cita um *icaro arkana* contra bruxaria usado geralmente pelos *curanderos* como cura preventiva no final das dietas, chamado de *urkutu* (palavra quéchua para um tipo de coruja amazônica). O pássaro – que tem a capacidade de voar, caçar e ver no escuro – é considerado um poderoso espírito protetor. Segundo François, *arkana* seria a *energia* ou *essência* de uma planta ou animal transformada em uma espécie de *escudo energético* para a proteção de si mesmo e de outros contra influências negativas, espíritos malignos e feitiçaria. A categoria “energia” é frequente no discurso dos estrangeiros, representando uma tradução ocidental dos conceitos nativos de *mãe* e *espírito* das plantas. Este tipo de linguagem, por sua vez, também é incorporada no discurso de *curanderos* nativos e *mestizos*.

Guillermo Arévalo, em seu artigo de 1986, afirma que o *arkaneo*⁸² significa a transmissão do *yachay* (termo quéchua; em shipibo, *queñon*), uma fleuma mágica de pelo menos doze centímetros de largura. Esta substância representa (ou condensa) a força da medicina do *curandero*, sem a qual em pouco tempo se perdem os conhecimentos e cantos. Um sinônimo para *yachay* é *mariri* e outra palavra adequada para descrevê-la seria secreção.⁸³ O *maestro* traga fumaça de tabaco e eructa o *yachay* de dentro de seu peito com ela, depositando-o então na boca do aprendiz, que também traga fumaça de tabaco para conduzir o *yachay* para dentro de seu corpo. Com este material são extraídos dardos, dores e doenças.

É importante notar que há variações culturais-regionais e pessoais no entendimento de *arkana*, *arkaneo*, *mariri*, *yachay*, *sopladas* e outros conceitos afins.⁸⁴ Mais do que

⁸² Não consegui estabelecer se a palavra é masculina ou feminina. Há também variações em expressões derivadas.

⁸³ Segundo o dicionário de Yaranga Valderrama (2003) *yachay* em quéchua significa “o saber”.

⁸⁴ Por exemplo, na União do Vegetal, “mariri” refere-se ao cipó *Banisteriopsis caapi*. Em castelhano o acento tônico recai sob a segunda sílaba, enquanto que em português se dá na última. O termo *mariri* no noroeste do Peru às vezes adquire o sentido do próprio canto (Labate e Araújo 2004, p.155). Os rituais *katxanawá*, dos Kaxinawá, *txiritxi*, dos Katukina, e *uma aki*, dos Yawanawá, são conhecidos regionalmente da mesma maneira, como *mariri*. Estes rituais podem ou não implicar no consumo da ayahuasca (Weber 2004 e Lima 1994). Segundo a antropóloga Edilene Coffaci de Lima (comunicação pessoal, janeiro de 2007), no Acre muitos brancos utilizam a palavra “mariri” para se referir a festas de índios, com ou sem uso de ayahuasca. Segundo Domingos Silva (1997), os Kulina utilizam a expressão “mariri” de várias maneiras: para designar um tipo de atividade musical e coreográfica dos índios, que se opõe ao forró dos brancos, e também para se

delinear em profundidade cada uma destas categorias, interessa-nos compreender como estas práticas têm sido incorporadas na nova relação mestre-cliente ou mestre-aprendiz. De acordo com François, que é apresentado no site de Guillermo como seu aprendiz ocidental mais avançado, o *maestro*

“pode te fazer ver, conhecer o mundo das plantas, te ajudar... mas não entrega o *yachay* assim sem mais nem menos. As pessoas não sabem o que isto implica, o poder que podem receber. Para que Guillermo dê o conhecimento a alguém, tem que passar muito tempo conhecendo a pessoa e estar seguro de que ela vai utilizá-lo para fins positivos. Os seminários são apenas uma introdução ao mundo mágico-religioso das plantas, sua utilização e entendimento.”

Na passagem acima, François parece fazer distinção entre dois tipos de clientes estrangeiros: os simples frequentadores dos seminários oferecidos por Guillermo e outros com os quais ele possuiria maior vínculo, como alguns aprendizes seus. Por ocasião desta declaração, o francês não possuía *yachay*. François seguiu dietando com Guillermo, e alguns anos depois a situação havia mudado:

“Antes pensava que receber o *yachay* era engolir uma fleuma que o maestro tinha dentro do seu estômago... Mas não foi isto que aconteceu. Depois de oito meses dietando - ah, que difícil, estar longe da minha mulher! que saudades de comer sal!... - aconteceu uma cerimônia muito especial. A entrega foi em três fases: em duas delas, Guillermo ficou preparando minha área energética e na terceira fez um exercício de concentração e cantos e me entregou o *yachay*, quer dizer, colocou parte de seu conhecimento dentro da minha energia. Vi um raio de luz chegando na minha cabeça e entrando na minha mente. Carrego agora este conhecimento e posso utilizá-lo para curar e abrir minha consciência.”

Observamos que se por um lado François reproduz o modelo de longos períodos de dietas com severas restrições, por outro, a sua compreensão do processo de transmissão do conhecimento ocorre a partir de categorias próprias. Quanto mais próxima a aprendizagem do noviço estiver do modelo iniciático visto como tradicional (para estrangeiros e para os

referir à própria ayahuasca (rami) e a seus cantos. Para os Mai Huna, “mariri” é “a mãe da ilusão”, tradução da palavra Mai Huna que diz respeito às sensações obtidas pela ingestão do yagé (Bellier 1986, p. 137 e 144).

locais), tanto maior reconhecimento terá. Isso significa que, apesar da expansão e diversificação das práticas vegetalistas, a aprendizagem feita através do esquema de seminários tem menos força para os nativos. Alguns estrangeiros que passaram a conduzir cerimônias de ayahuasca entendem que os seminários seriam apenas uma espécie de exibição didática do vegetalismo. François, por exemplo, afirma que não pode haver neste espaço, com efeito, transmissão de *yachay*. Entretanto, quando alguns destes sujeitos reconstroem a sua narrativa biográfica, os seminários frequentemente figuram como fases embrionárias de seu processo de iniciação – apagando assim as fronteiras identificadas anteriormente.

Outros estrangeiros, ao contrário, valorizam profundamente estes pequenos períodos de isolamento – os quais, em sentido inverso, adquirem metonimicamente o valor de uma iniciação completa. Desta forma, não são raros os sites que anunciam centros ayahuasqueiros conduzidos por um líder “formado por um xamã shipibo”, “iniciado no vegetalismo peruano” e expressões afins. Enquanto alguns estrangeiros insistem na continuidade da tradição, como uma relação de aprendiz-*maestro* profunda e duradoura, outros valorizam abertamente a sua liderança a partir da formação de um arcabouço próprio composto pela fusão de técnicas do vegetalismo peruano com técnicas provenientes da psicologia, terapêuticas holísticas, medicinas alternativas e universo artístico.

Em Pucallpa, como costuma acontecer com ayahuasqueiros que se tornaram famosos, Guillermo é bastante criticado. Segundo alguns, apesar de ter ao longo de sua trajetória integrado uma série de comissões representativas dos Shipibo-Conibo (como a *Confederación de Nacionalidades Amazonicas del Peru*, CONAP), após “enriquecer” teria abandonado seus pares locais. Guillermo me contou que tem um projeto de construir uma casa-escola para formar xamãs, localizada dentro de seu centro, um pouco afastada da área dos turistas. Aqui cabe outra observação: vários dos *curanderos* que prosperaram passaram a investir em escolas na região (i.e., Pablo Amaringo, Agustín Guzmán e Agustín Rivas).⁸⁵ Tais instituições representam (ou pelo menos se autorrepresentam como) a incorporação local da riqueza gerada pela interação com os gringos; e são construídas a partir de modelos

⁸⁵ Ver Seções Don Pablo Amaringo, Mateo Arévalo e Agustín Rivas, respectivamente.

pedagógicos também influenciados por eles, possuindo referenciais distintos daqueles do sistema público de ensino peruano.

Segundo Guillermo me comunicou após a conclusão da minha pesquisa de campo, seu centro foi assaltado a mão armada e ele o abandonou. Em fevereiro de 2004, mudou-se para Iquitos, onde comprou um terreno. Está vivendo lá no momento, administrando o centro *Espíritu de Anaconda*.⁸⁶ Segundo François, Guillermo teria se “cansado das lutas entre *curanderos* que existem em Pucallpa e da inveja das pessoas.” Como mostrou Taussig (1993) a propósito do mundo *yagecero* indígena colombiano, paciente e curador padecem conjuntamente do temor da inveja – que representa uma verdadeira teoria das relações sociais. François, além de aluno, é assistente direto de Guillermo no novo centro e, assim como ele, define suas atividades como de “valorização e divulgação da medicina tradicional shipibo”.

Mateo Arévalo Maynas

Mateo Arévalo, primo irmão de Guillermo Arévalo por parte de pai⁸⁷, tem cinquenta e um anos e mora em Yarinacocha com sua mulher e cinco filhas.⁸⁸ Também um bem-sucedido *curandero* da região, destaca-se por sua simpatia, articulação e capacidade autocrítica. Foi um dos sujeitos da pesquisa mais abertos. Mateo vem de uma família de xamãs shipibo – quando nasceu, o avô lhe disse que ele tinha que ser *curandero* e começou a prepará-lo com *plantas maestras*; seu pai também teria sido um grande *curandero*. Aos seis anos, ficou órfão de pai. Como eram sete irmãos e pouca a renda, acabaram enviando-o para morar com sua madrinha em Lima.

Mateo formou-se como técnico florestal na capital. Conta que ficou isolado, saudoso de seu povo. Aos vinte anos regressou para o Ucayali, descobrindo que a família havia se mudado. O *curandero* me disse ter sentido dificuldade de se adaptar novamente ao seu contexto. Assim divagou sobre sua identidade:

⁸⁶ <http://www.espiritudeanaconda.org>, acessado em agosto de 2010.

⁸⁷ Benito Arévalo, pai de Guillermo, é irmão do finado pai de Mateo – que também, segundo ele, foi um grande *curandero*.

⁸⁸ Dados de 2004.

“Não conseguia me comunicar direito... Até hoje falo shipibo como um estrangeiro (risadas)... Me sinto como um estranho no meu povo. Não sou um autêntico Shipibo.”

Mateo relata que buscou vários *curanderos* para que lhe ensinassem, e era sempre rejeitado: “não... você não pode... já se desligou do nosso mundo...”. A vida seguiu seu rumo, apesar da frustração. Conseguiu um emprego em uma empresa madeireira em Pucallpa, onde alugou uma casa. Casou-se com uma mulher shipibo, com quem teve uma filha. Dois anos depois se separou dela. Trabalhou então três anos em Iquitos para o governo, também como técnico florestal. Nas férias, voltava para Pucallpa, onde terminou conhecendo “outra moça interessante”. Resolveu casar-se e se mudar com ela para a comunidade nativa de San Francisco.

Mateo conta que quando formalizou a nova relação, foi acometido por uma doença que por pouco não o matou. Recorreu a um *curandero*, tio de sua segunda mulher, que lhe disse que ele estava com um *daño* [feitiço] e que precisava tomar a ayahuasca para se curar. “Então eu aceitei, um pouco por curiosidade e um pouco porque ele foi a única pessoa que me recebeu...”. Durante a sessão, viu que a família da sua ex-mulher o havia atacado. Fez o tratamento e decidiu continuar aprendendo com o *maestro*, com quem ficou dois anos tomando a ayahuasca quase todas as noites. Durante um ano dietou sexo, bebida alcoólica, carne de porco e de vaca, entre outros alimentos.

Ainda de acordo com a narrativa de Mateo, certa ocasião seu primo Guillermo Arévalo procurou sua mulher para alertá-la de que seu *maestro* era um bruxo:

“Eu mesmo já tinha visto isto... Ele se meteu no mundo negro, de terror, um mundo fantasmagórico da bruxaria... começou a fazer *daño* para as pessoas. Então, não gostei. Ele começou a me testar, a me atacar dentro da *mareación*⁸⁹ e dos sonhos... Me fazia ver coisas

⁸⁹ O termo *mareación*, do verbo *marear*, enjoar, é utilizado para se referir aos efeitos da bebida, ou ao estado gerado pela sua ingestão. Na UDV fala-se em *burracheira*. Trata-se, provavelmente, de uma influência de *borracho*, do espanhol, bêbado, embriagado; *borrachera* é um termo usado para se referir ao efeito do uso da ayahuasca na Colômbia e no Peru (Weiskopf 2002 e Gow 2001). *Borrachero* é também uma planta utilizada nos Andes e na Amazônia, da espécie *Brugmansia* (anteriormente classificada como *Datura*), que contém os alcaloides atropina e escopolomina. É utilizada como alucinógeno em contextos xamânicos, e também tem usos medicinais, como no tratamento de reumatismo (Wilkelman e Schultes 1995, pp. 232-234). McKenna, Luna e Towers (1986, p. 91) identificam a *Ichroma fuchsoides* com o nome vernáculo de *borrachero* e a

horríveis, relacionadas à morte... inclusive comecei a ter medo de tomar a ayahuasca com ele... por isto decidi parar.”

Mateo continuou aprendendo com Guillermo e com seu tio Benito, além de estudar, por conta própria, “livros de magia branca, esoterismo, hipnotismo e as orações de San Cipriano.” Como retribuição pelo aprendizado, cozinhava a ayahuasca e presenteava os seus parentes-professores. Durante alguns anos, Mateo dedicou-se apenas a pesquisar – a mulher vendia artesanato para ajudá-lo.⁹⁰ Com a idade de vinte e sete já podia curar com plantas, *icaros* e águas *oracionadas* [rezadas].

Mateo conta que em 1989 foi procurado por um representante da Secretaria de Turismo de Pucallpa interessado em promover um seminário sobre medicina tradicional:

“Naquela época, éramos apenas três xamãs aqui: eu, o Sr. Agustín Rivas e o Sr. Pablo Amaringo (Guillermo não era considerado aqui na região, só a nível internacional). Eles queriam promover o movimento interno do Ucayali, o turismo esotérico, e achavam que valia a pena investir na medicina tradicional.”

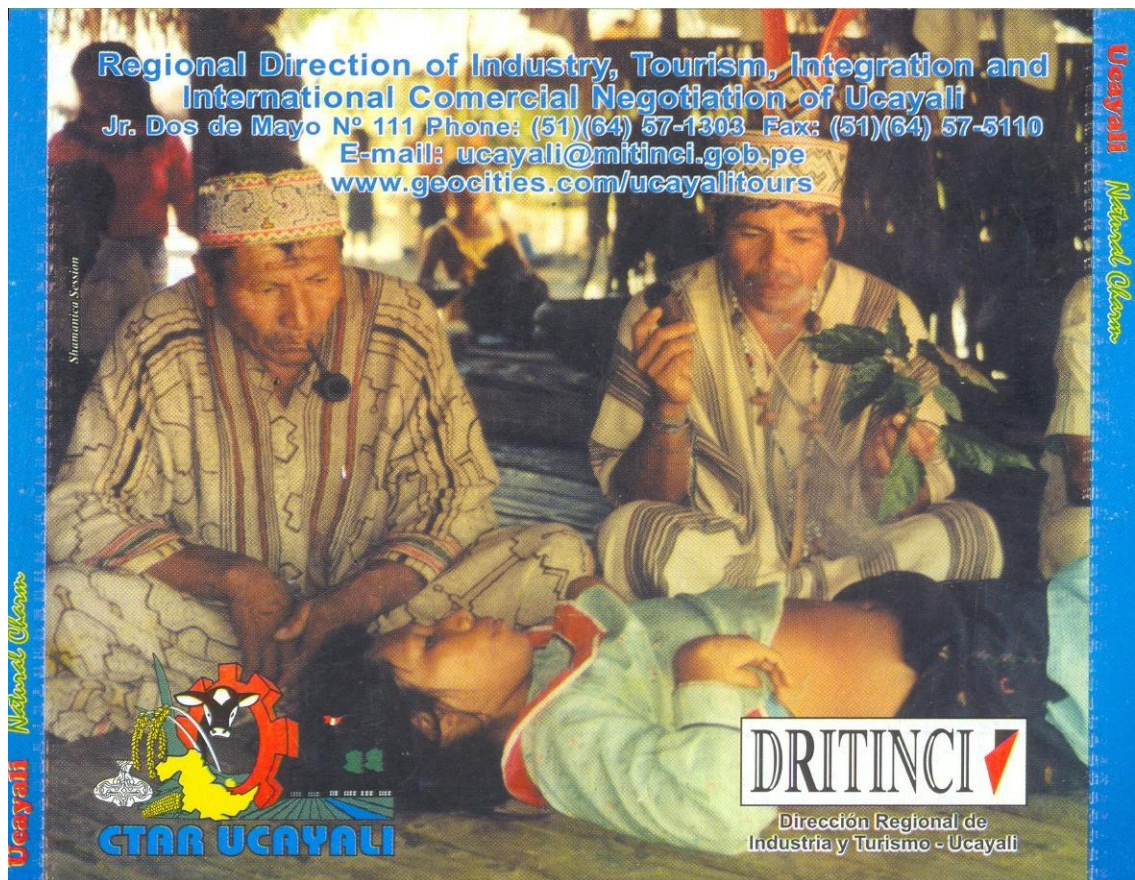
É digno de nota que Mateo afirme que, na época, seu primo não era reconhecido localmente. De acordo com o depoimento de Guillermo, a partir de 1985 ele passou a receber maior atenção internacional; Mateo, como vimos, permanecera uma temporada aprendendo com ele. Mateo inventou uma palestra – “O sonho mágico da ayahuasca” – e a expôs para uma plateia de agentes de turismo, donos de hotéis e outros empresários. Este episódio marcaria uma nova etapa da sua trajetória. Em seguida, foi levado para fazer outra exposição, desta vez no auditório de Indústria e Turismo em Lima,

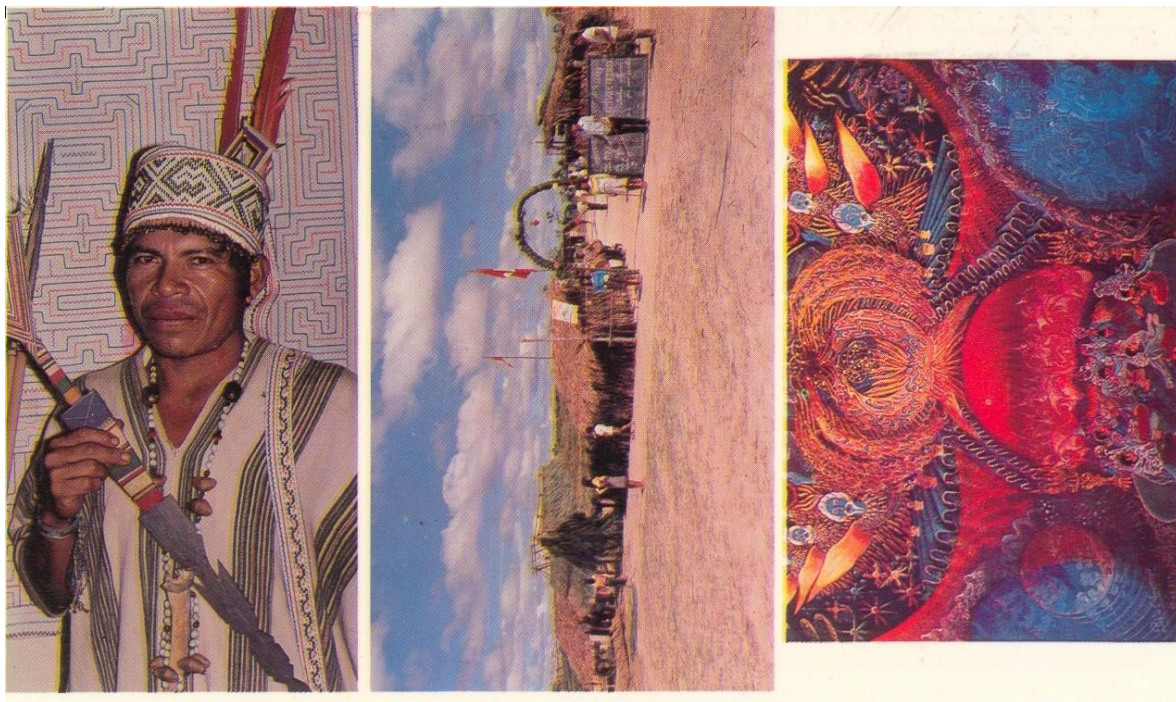
Pontederia cordata L. com o nome vernáculo de *amaron borrachero*, as quais seriam plantas de mistura da ayahuasca. Bianchi e Samorini (1993, p. 23) citam estas mesmas duas espécies e acrescentam outras duas, a *Alternanthera lehmannii Hierononymus*, que possuiria o nome vernáculo de *borrachera* e a *Brugmansia insignis*, denominada localmente de *danta borrachera*, as quais seriam ambas plantas de mistura da ayahuasca.

⁹⁰ O artesanato shipibo tem se tornado símbolo desta etnia no mercado turístico internacional. Sobre o papel das mulheres shipibo como artesãs e a renda obtida pela sua produção voltada para o turismo, ver: Herbert 2010; Colpron 2005; Brabec de Mori, 2009b Brabec de Mori e Brabec 2009; Jervis 2010b.

“com a presença de muitas pessoas importantes... Saiu em suplemento do Diario El Comercio... Então, assim, do dia para a noite, fiquei um pouco famoso (risadas)...”.

Em 1991, recebeu em San Francisco vinte e sete pessoas, entre representantes do governo, jornalistas, médicos, antropólogos e alguns estudiosos de extraterrestres. Passou a organizar seus primeiros grupos e, desde então, sua carreira tem prosperado. Mateo virou, literalmente, um “cartão postal” de Pucallpa, conforme se vê na foto abaixo à direita, e na foto seguinte, à esquerda.





As atividades de Mateo são emblemáticas porque ilustram as várias possibilidades dos *curanderos* trabalharem com estrangeiros: através de agências de turismo locais e internacionais, por meio de parcerias com centros na Amazônia com espírito mais ou menos comercial (administrados por discípulos ou apenas empresários), ou por meio do atendimento autônomo em casa (em Yarinacocha).

Há quatro anos,⁹¹ Mateo tem atendido, embora com pouca regularidade, grupos da agência de turismo Lacer, sediada em Pucallpa, realizando sessões em Yarinacocha ou San Francisco. Estas são inseridas em pacotes oficiais mais ou menos padronizados, que incluem passeios e outras atividades não relacionadas à *la purga*. Foi contatado, também, em algumas poucas ocasiões, pela agência Unitur.

Um cliente forte, com quem Mateo mantém uma parceria de onze anos, é Agustín Guzmán. Conheci Agustín em 1998 e analisei brevemente suas atividades (Labate 2004). Em 2004, concedeu-me nova entrevista. Camponês de origem humilde, trabalha com o cacto San Pedro (*Echinopsis pachanoi*, rico em mescalina). Agustín é crítico da tradição dos *maestros san pedreiros*, não se reconhecendo como um deles. Ele se refere à planta pelo seu nome quéchua, *Wachuma*, e conduz sessões em estilo próprio, no Peru, Brasil e

⁹¹ Dados de 2004.

outros países, com um formato ritual bastante livre. É fundador da ONG *Comunidad Tawantisuyu*,⁹² que é proprietária do *Campamento Nyi* (nome emprestado da mitologia dos Tukano do Equador), localizado no Rio Yarata, a nove horas de distância de Iquitos.⁹³

De acordo com Agustín, um dos objetivos de sua instituição seria estimular as populações indígenas e camponesas a resgatar antigas práticas da medicina tradicional. O discurso de Agustín é fortemente voltado para a “descristianização dos conhecimentos dos povos tradicionais do Peru, especialmente os incas”. Um dos projetos voltados para a população local é uma escola de arte para cem alunos de nove a dezesseis anos, conduzida por uma professora e ex-aluna da escola Usko Ayar.⁹⁴ De acordo com Agustín, a instituição também está implantando a sauna do Temascal (uma sauna sagrada de origem mesoamericana)⁹⁵ para camponeses e populações indígenas como opção medicinal alternativa às políticas públicas de saúde.

A *Comunidad Tawantisuyu* organiza programas, sobretudo para estrangeiros, que incluem experiências com o San Pedro em Cusco e Lima (conduzidas por Agustín), visitas ao Templo de Pachakamac (na região andina do Peru) e à Ilha da Lua (Bolívia), cerimônias de Temascal, seminários de ayahuasca no *Campamento Nyi* em Iquitos (de responsabilidade de Mateo e outros *curanderos* nativos e *mestizos*) e encontros e congressos científicos e culturais sobre a medicina tradicional, especialmente a folha de coca.⁹⁶

Observa-se assim como Agustín, que pessoalmente trabalha apenas com o San Pedro, expandiu a sua área de atuação, tornando-se um microempresário e animador cultural. As atividades promovidas por ele combinam lazer (viagens), esoterismo (visitas a lugares arqueológicos e místicos e participação em rituais mágico-religiosos), apelo ambiental e ciência (palestras durante os *tours*, organização de congressos). Seus programas diferenciam-se daqueles oferecidos pelos *curanderos* de Pucallpa (voltados apenas para a realização de atividades com a ayahuasca), constituindo uma modalidade

⁹² Ver <http://www.comunidadtawantinsuyu.org>, acessado em novembro de 2004.

⁹³ Ver: <http://www.comunidadtawantinsuyu.org/yarapa2.htm>, acessado em novembro de 2004.

⁹⁴ Ver Seção Don Pablo Amaringo, capítulo 3.

⁹⁵ Para uma discussão sobre a utilização do Temascal em contextos nova era, ver Rose (2010).

⁹⁶ Ver: <http://www.comunidadtawantinsuyu.org/escola.htm>, acessado em novembro de 2004.

diferenciada, embora bastante aparentada. Agustín insere-se na mesma lógica dos *curanderos* de Pucallpa, que rejeitam a identificação de suas práticas como “turísticas”. De acordo com ele,

“nossos programas não são pacotes turísticos, nem turismo xamânico. Organizamos cursos e seminários onde ensinamos a medicina tradicional e também curamos as pessoas.”

Tanto nos programas oferecidos para os estrangeiros como no discurso de Agustín há uma noção generalizante de “cultura nativa”. São mesclados elementos de tradições de origens diversas, como a mesoamericana, a andina e a da selva, a ayahuasca e o San Pedro.

Mateo costuma passar algumas temporadas por ano no *Campamento Nyi* de Agustín. Os grupos em geral duram quatorze dias. Os seminários realizados neste espaço são em estilo semelhante àqueles que Mateo e outros *maestros* conduzem em Pucallpa. Ou seja, o espírito do acampamento é bastante diferente de boa parte dos *lodges* da região de Iquitos que promovem sessões. A temporada de permanência é mais longa, a dieta mais rígida e as acomodações mais rústicas. Em outras palavras, o foco central da experiência é a ayahuasca, ainda que o formato do programa inclua também atividades convencionais do turismo da zona de Iquitos.

Nos últimos oito anos, Mateo tem sido contratado para prestar serviços também para Peter Shneider, dono do *Amazon Jungle Lodge*, localizado na margem direita do Rio Mómon, a doze quilômetros de Iquitos.⁹⁷ De acordo com Mateo, trata-se de um lugar sofisticado, com “antenas parabólicas – se o turista estiver entediado pode ver sua série de televisão, ou frequentar o bar, que tem música o tempo todo...”. O *lodge* oferece programas de um a quatro dias, incluindo as seguintes atividades: *city tour* por Iquitos, visitas aos índios Yagua, Bora e Jivaro (com direito a explicação sobre como os antepassados

⁹⁷ Ver: <http://www.amazon-lodge.com>, acessado em novembro de 2004. Em outubro de 2010, entrei novamente no site e estava escrito: “Favor observar que não realizamos mais a cerimônia da ayahuasca em nosso hotel. Há muitos outros hotéis que oferecem esse serviço. Obrigado por sua compreensão.” (idem, tradução minha).

praticavam a redução de crânios), caminhadas noturnas e visita à flora e à fauna. A cerimônia de ayahuasca é opcional, tendo custo adicional.⁹⁸

Percebemos pela estrutura do pacote que se trata de uma forma de turismo que não enfatiza, ao contrário do caso de Guillermo Arévalo e do programa do *Campamento Nyi*, a medicina tradicional indígena; por outro lado, contudo, este tipo de programação se diferencia do turismo genericamente identificado como ‘convencional’. Posto em outros termos, seria mais correto afirmar que, por analogia com o processo que apontamos no caso da iniciação de estrangeiros no vegetalismo peruano, já não é possível estabelecer de maneira contundente as fronteiras que separam as práticas turísticas tradicionais das contemporâneas. Como veremos ao longo deste estudo, a cidade de Iquitos é pensada pelos *curanderos* de Pucallpa e Tarapoto como o local que representa por excelência a comercialização turística da ayahuasca.

Mateo trabalha também com a agência de turismo *Peru Mystical Ecological Tours*, sediada em Lima, dirigida por Edith Miguel. Eles encaminham grupos para o *Amazon Rainforest Lodge* (ver acima), o *Heliconia Amazon River Lodge* (de Carlos Acosta, no rio Amazonas, a duas horas de Iquitos⁹⁹) e o *Cumaceba Lodge* (de Ricardo Pinedo Guerra, também no rio Amazonas, a duas horas de Iquitos¹⁰⁰). Os pacotes promovidos por Miguel duram de um a quatro dias e incluem passeios noturnos, pesca de piranha, caminhadas, visitas a grupos indígenas, observação de pássaros e de botos cor-de-rosa e atividades de ecoturismo (como canoagem) e, geralmente, duas sessões de ayahuasca.

Além das cerimônias, Mateo geralmente oferece, durante as tardes, consultas e terapias individuais opcionais, que custam vinte e cinco dólares e duram meia hora. Contam, eventualmente, com a tradução de um guia fornecido pela agência. Segundo ele,

“Costumo usar óleos e essências de plantas. Faço também massagens de soltura, aromaterapia, hidroterapia, barroterapia, cromoterapia... além de muita conversa, é claro”.

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ Várias agências realizam programas neste lodge. Ver, por exemplo, <http://www.suritours-peru.com/princi.html>, acessado em novembro de 2004.

¹⁰⁰ Ver: <http://www.cumaceba.com>, acessado em novembro de 2004.

Esta atividade parece ter sido resultado de uma negociação de Mateo:

“Quando as agências vão organizar seus programas, eu digo: bom, pode fazer o que quiser, caminhadas, pesca, visitas a tribos... não me interessa... Quero apenas que tenha também as minhas consultas, porque eu não vou servir a ayahuasca e ficar coçando a barriga na rede o dia todo... vou? Que façam seus *tours* normais. Mas isto é uma coisa muito séria, muito delicada... Porque é outro conceito, não é? Em três dias e duas noites estas pessoas devem ir muito reconfortadas, cheias de alegria de ter mudado a sua vida. Ver a vida de outra maneira, regressar com outras perspectivas. Porque se não, onde é que está a graça? (...) Tem gente que precisa muito de um tratamento e não ficar indo passear e ver os Bora, Yaguas ou não sei quê...”.

Aqui se explicitam algumas tensões envolvendo a inserção de cerimônias xamânicas em estabelecimentos turísticos. Vale ressaltar que estes *lodges* podem promover seus próprios programas, ou trabalhar para agências nacionais e internacionais. Nem todas as agências que contratam estes hotéis promovem *tours* que incluem sessões de ayahuasca. Mesmo no caso em que isto ocorre, como vimos, as sessões constituem apenas uma pequena parcela da programação dos turistas. Segundo Mateo, alguns dos proprietários destes espaços não se interessam propriamente pela medicina tradicional e a introduziram apenas por conta da novidade, ou por que é rentável. A sua própria declaração acima parece contemplar uma combinação da defesa da importância do contexto terapêutico de consumo da planta com interesses mais estritamente comerciais. A agência pagaria muito mal, de modo que as consultas seriam, na verdade, a principal fonte de renda de Mateo, além das generosas gorjetas dadas por alguns clientes.

A propósito deste tema, Mateo afirmou também:

“O que eu faço não é turismo receptivo, porque não tenho albergue ou *lodge*. Ofereço meu serviço profissional a empresas ou pessoas que manejam o turismo esotérico, vivencial, de aventura, sobrevivência e comunitário, ou seja, turismo não convencional.”

Mateo contrasta aqui dois tipos de turismo, o ‘não convencional’ (esotérico, vivencial, de aventura) e o ‘convencional’, que identifica com o modelo clássico de *tours* em busca de paisagens e costumes exóticos. Mas também critica os próprios *lodges* que

promovem o turismo esotérico e sessões ayahuasqueiras sem ter consciência dos verdadeiros objetivos dessa experiência. Portanto, embora a sua presença acabe figurando como a de um prestador de serviços turísticos, Mateo pensa as suas atividades em contraste tanto com o turismo ‘convencional’ como com o turismo ‘esotérico’ de cunho superficial. Ele se vê, assim, com certa distância em relação à indústria turística, como tendo a capacidade de trabalhar para ela e ao mesmo tempo distinguir-se.

Além dos centros para os quais trabalha, Mateo recebe estrangeiros em Yarinacocha, onde realiza sessões em sua casa. Está erguendo também uma *maloca*¹⁰¹ e *tambos*¹⁰² em San Francisco para receber cerca de trinta turistas. De acordo com ele, o que mais gosta de fazer é trabalhar por conta própria. Oferece para cada visitante um tipo de programa, de acordo com os interesses específicos. Um programa padrão é formado por um grupo de oito a quinze pessoas, dura duas semanas, e inclui:

“...de seis a oito *tomas* de ayahuasca, caminhada pela selva para ver plantas medicinais, apresentação de danças típicas, visita a jardins botânicos, ao Parque Natural e Museo Regional, e saída para o Rio Ucayali para ver os botos.”

Assim como boa parte dos *curanderos* que conheci, Mateo não cozinha pessoalmente a sua própria ayahuasca, mas apenas a refina (técnica que consiste em recozinhar a ayahuasca para torná-la mais concentrada) após comprá-la, para dar o ponto que aprecia. Atualmente, um primo seu da comunidade de San Francisco costuma fornecer a bebida para ele em troca de arroz, querosene, fósforo e açúcar. Às vezes, Mateo vende uma garrafa de 600 ml por cem dólares para algum turista. Essa esfera de transações onde uma garrafa é comprada em soles e vendida em dólares evidencia a convivência das múltiplas temporalidades e espaços no vegetalismo peruano contemporâneo.

De acordo com Mateo, o tipo de estrangeiro que o visita geralmente tem mais de quarenta anos. Indagado se seriam ou não *pacientes*, respondeu:

¹⁰¹ Casa circular com teto de palha e janelas vazadas, no estilo indígena tradicional.

¹⁰² Casinha rústica coberta com palha, sem paredes, onde se realizam dietas.

“Não, para mim são como turistas meio louquinhos [risadas]... Gente em busca do seu próprio destino. Sempre têm problemas de um tipo ou outro. Muitos vêm com câncer, quistos, desenganados pelos médicos... Várias vezes aparece alguma *señorita* decepcionada [com um homem]... Traumas psicológicos profundos, vidas frustradas... Algumas mulheres me contaram que foram violentadas, choram muito na sessão.”

Uma dimensão sempre presente no discurso de vários *curanderos* diz respeito às relações de gênero entre *curanderos* e estrangeiras. Ao lado do autoconhecimento e do contato com uma natureza e uma cultura diferentes, a busca das gringas, segundo observei, parece ter a ver com certa nostalgia de uma alteridade masculina; é como se os *curanderos* fossem portadores, para elas, de uma potência sexual especial ou essência masculina profunda perdida em um mundo de papéis de gênero fluídos e de modelos familiares mutáveis. Inversamente, as mulheres estrangeiras figuram como atraentes para estes xamãs na medida em que possuem beleza diferenciada dos padrões locais, e representam uma porta de entrada para um universo com novas possibilidades financeiras e existenciais. Enfim, estão presentes elementos de atração sexual e afetiva por pessoas de outra etnia e classe sociais; somado a isto, parece haver certo tipo de veneração espiritual-ecológica por indivíduos a quem se atribui uma afinidade direta com o mundo da floresta e dos espíritos, isto é, vistos como mediadores da realidade espiritual.

Histórias envolvendo relações sexuais ou de sedução entre nativos e estrangeiras permeiam o imaginário local, sendo frequentes, por exemplo, nas narrativas sobre xamãs charlatões. Mas é necessário lembrar que a questão do uso da ayahuasca para fins de sedução é um tema recorrente no próprio universo ayahuasqueiro peruano. Há uma demanda constante por trabalhos de magia do amor (através, por exemplo, dos *Huarmi icaros*, que atraem mulheres, e várias outras técnicas para juntar casais).

Mateo relatou que várias mulheres flertam com ele, algumas tentando a todo custo manter relações sexuais. Mesmo descontando o possível objetivo de autopromoção masculina nesses relatos, eles têm interesse. Conforme Mateo:

“Não aceito isto no momento do meu trabalho! Isto eu aprendi. Por exemplo, eu não posso estar de amores com minha secretária, a minha

assistente, porque é meu trabalho! Muitos *curanderos* não respeitam isto, inclusive vários estrangeiros se aproveitam das turistas nas sessões. Eu acho isto um absurdo.”

Por outro lado, complementa:

“Agora, se estou fora do meu trabalho, no hotel na cidade e uma mulher me diz: “Ah, quero fazer amor com o senhor...”. Vamos, não? Porque já cumpri minhas tarefas... é ou não é? O que você acha? Diga aí! Eu falo assim cruamente, a gente é colocado em certas situações entre a cruz e a espada, você fica mal (...) Nas sessões já estou acostumado... Elas vêm, te abraçam, pegam na sua mão, te dão um beijo. Isto para mim é normal, já tive muitas experiências deste tipo. Talvez uma mulher desiludida, enganada, separada por muito tempo... Então a *ayahuasca* pode fazer aparecer um amor assim, que brota para elas neste momento... É uma forma de se desafogar, talvez de se sentir segura com o *curandero*, protegida por um xamã. Para muitas, acho que falta um calor familiar, o calor de um homem, um esposo. Não foram amadas em sua dimensão total, os filhos não a consideraram uma boa mãe e coisas assim.”

Com efeito, pela minha experiência empírica neste universo, é frequente a pressão das participantes ao redor dos *curanderos*. Por exemplo, já vi mulheres pedirem, durante a sessão, que lhes *sople* partes íntimas; tentarem tocar no *curandero*; tentarem comprar companhia dos *curanderos* com ofertas de parcerias profissionais fictícias e assim por diante. Invertendo papéis, alguns *curanderos* chegam mesmo a revoltar-se com a posição de *homem-objeto-místico*, traçando verdadeiras estratégias de despiste, uma vez que a rejeição explícita pode significar a perda da cliente. Ao mesmo tempo, creio que, em alguns casos, provavelmente inspirados por estereótipos provincianos das gringas como prostitutas ou mulheres com moral sexual suspeita, os *curanderos* se confundem diante de hábitos culturais não familiares. Ou simplesmente interpretam de maneira equivocada certas atitudes. Por exemplo, a dedicação de atenção intensa por parte de uma mulher pode ter a ver com a sua vontade de vir a obter *status* como sua assistente em futuras sessões realizadas no exterior, e não ser uma insinuação sexual.

Outros xamãs, ao contrário, beneficiam-se da sua posição de liderança e da própria *ayahuasca* para tirar proveito pessoal, seja em termos financeiros, de poder ou sexuais.

Coletei muitos relatos neste sentido. Há verdadeiras cisões nos grupos em função do líder se envolver em aventuras sexuais com clientes. Oferecendo minha própria experiência como dado de pesquisa, posso dizer que já fui cortejada mais ou menos ostensivamente em sessões de ayahuasca e também senti a sensação de encantamento ou aversão por alguns de seus guias. Parece haver um entendimento ético consensual construído a partir das relações entre nativos e turistas de que o processo não deve ser marcado pela troca de intimidades entre xamã/terapeuta e turista/paciente.

Um desdobramento deste tema aparece em Andrea Herbert (2010). Segundo a autora, cada vez mais mulheres shipibo têm aparecido como *curanderas* especialmente voltadas para o atendimento de estrangeiros; uma das razões seria que muitas estrangeiras viajando sozinhas se sentiriam mais confortáveis na presença de xamãs do mesmo gênero. Tais *curanderas*, muitas vezes, não possuem laços fortes de trabalho com a sua própria comunidade, sendo que algumas mantêm suas atividades, inclusive, em segredo. Colpron (2005), por outro lado, argumenta que a existência de *curanderas* mulheres no xamanismo shipibo tem sido negligenciada pela literatura; tal presença seria tão legítima e real quanto a dos *onáyas* masculinos e, portanto, anterior e independente do aparecimento do turismo xamânico. Em minha pesquisa, infelizmente, não entrevistei mulheres *curanderas*, embora tenha ouvido falar de algumas delas.

Este tema, por sua vez, tangencia outro controverso na expansão das práticas ayahuasqueiras para além-mar, que diz respeito à interação entre sangue menstrual e sessões de ayahuasca. Geralmente, a participação de mulheres menstruadas pode gerar, no idioma dos vegetalistas, uma *cruzadera*: interferência de espíritos e forças negativas, também denominadas *la oposición* [a oposição], durante as sessões. As consequências podem ser da simples caída da *mareación*, passando por intensas sensações de frio e calor, dores nas articulações, visão borrada e dificuldade no canto, até a perda completa da consciência ou controle de alguns dos participantes. No limite, a quebra dos tabus no período de dieta ou pós-dieta pode gerar doença e morte do *curandero*.¹⁰³ Herbert (2010) e

¹⁰³ Pode-se dizer também que alguém *cruzou uma dieta* – isto é, desobedeceu as indicações do *curandero*. A dieta pode ser cruzada também por razões alheias à vontade do indivíduo – por exemplo, alguns animais (como uma serpente) ou odores têm a capacidade de interferir no bom andamento da experiência. Neste caso, o *curandero* responsável pode eventualmente fazer um trabalho especial para “*enderezar* [endireitar,

Colpron (2005) argumentam que as *curanderas* afirmam possuir técnicas específicas para não danificar o aprendizado (dieta) ou as sessões se estiverem menstruadas. Herbert afirma que segundo alguns xamãs que entrevistou, eles teriam aprendido a “neutralizar” os efeitos negativos do sangue menstrual para não serem “danificados” durante as sessões. Neste sentido, a participação das mulheres seria uma conquista dos homens, e não um avanço das próprias mulheres em um mundo dominado pelos homens.

Mateo permite que mulheres menstruadas tomem a ayahuasca com ele. Eis a sua posição a respeito:

“Nos tempos antigos, era muito estrito... viviam longe, no monte¹⁰⁴, e não viam uma mulher, era ruim... Meu primeiro maestro falava que a mulher que está com *sus reglas* [período de menstruação] não pode de jeito nenhum tomar a ayahuasca... (Já) o Guillermo dizia: isto são coisas dos *abuelitos* [avozinhos, *maestros* antigos], nós temos que nos adequar ao mundo moderno. Eu concordo. Por exemplo, quantas mulheres que você cruza na rua que estão com sua menstruação? Elas não tem uma placa dizendo “estou menstruada” (risadas)... Nem tampouco sabemos quê pessoas tiveram relações sexuais... Nós chamamos estas coisas de “adequação à era moderna”. Inovamos, suprimimos, talvez. Uns trinta anos atrás, aquela era a realidade das pessoas, viviam com aquelas regras. Agora nós estamos em outra época, outra era. Quando minha mulher tem a sua menstruação eu durmo com ela, ela me dá comida... Não me afeta muito.”

Mateo repetiu várias vezes que “é necessário modernizar”, alinhando-se a uma vertente de *curanderos* que defende a abertura e flexibilização das tradições. Ele também inovou nas dietas: “Eu dou de comer às pessoas como num bufê... têm uns que preferem uma coisa mais rigorosa, aí, tudo bem, faço também.” Aqui, assim como com Guillermo, aparece um cardápio de opções para o cliente. Uma ideologia que critica as regras e hierarquias do mundo ayahuasqueiro é evocada para explicar as mudanças efetuadas:

“Nada deve ficar em segredo... Se queremos ajudar as pessoas necessitadas de algo, não tem porque sermos mesquinhos (...) Eu

desentortar] a dieta”. Da mesma forma, se após uma sessão de ayahuasca alguém fica muito mal, o *curandero* tem técnicas para *enderezar* a pessoa de volta.

¹⁰⁴ *Monte* significa selva, ou floresta, bosque, campo, mata ou mato.

aprendi com sacrifício, mas eu quero que este conhecimento chegue à maioria das pessoas.”

Mateo dialoga aqui com o tema do ciúme, central neste universo: o *maestro* em relação ao aprendiz, os aprendizes entre si, os espíritos-plantas com relação aos homens. Se as transformações são consideradas necessárias e positivas, isto não vale para qualquer contexto. Mateo criticou duramente o que chamou de *gringos locos*:

“...estrangeiros que estão prostituindo as tradições das plantas. Têm uns que querem ser mais autênticos do que um xamã nativo... Um estrangeiro que não tem raízes culturais nunca poderá se igualar a um autêntico nativo... você não concorda comigo? Por melhor médico que seja – ele pode ser um bom cientista investigador – se jogar de cabeça no campo da medicina e dizer ‘- eu também curo’, começar a cantar e a icarar... não dá. Eu já recebi pessoas que ficaram muito mal depois que passaram por alguns destes lugares. Num deles, deram ayahuasca com toé [*Brugmansia* sp.] e isto foi muito prejudicial (...) Aqui desintoxiquei estas pessoas; dou outros tipos de remédios (...) Estes gringos contratam vários *curanderos* diferentes, cada hora um. Porque eles não seguem uma linha de trabalho? E porque eles são todos brigados entre si?”

Mais adiante retomaremos o tema dos conflitos entre os ayahuasqueiros. Mateo, no passado, sentiu-se rejeitado como um shipibo desterritorializado, como vimos acima. Por outro lado, apesar de relativizar a sua própria identidade shipibo, descreve a si mesmo como se já tivesse sido predestinado ao curandeirismo por tradição familiar: aos cinco anos, teve “os olhos molhados por *piripiri* (*Cyperus* sp.) para dar clarividência”. No trecho citado acima, Mateo estabelece uma clara distinção entre *curanderos* nativos e não nativos, atribuindo valor superior aos primeiros. É verdade, também, que Mateo se apropria de categorias do universo dos estrangeiros, como a definição de suas práticas como “hidroterapia” ou “cromoterapia”, e que atua como um mediador profissional entre mundos.

Mateo tem vários aprendizes peruanos: sua esposa, dois genros, alguns descendentes de *curanderos* e duas mulheres de Yarina, além de vários estrangeiros, sobretudo norte-americanos e duas mulheres alemãs. O fato de ele possuir aprendizes

mulheres corrobora a tese de Colpron (2005) exposta acima de que há talvez mais espaço para as mulheres no xamanismo shipibo do que normalmente se imagina. Por outro lado, aparece aqui uma nova categoria, a de *mulheres aprendizes* (tanto shipibas e *mestizas* quanto alemãs), que se diferencia do par de oposições citadas anteriormente: *xamãs machistas* versus *gringas predadoras*.

Uma das aprendizes estrangeiras de Mateo foi três vezes consecutivas ao Ucayali, hospedando-se na comunidade nativa Santa Rosa de Dinamarca, onde se dedicou também a aprender artesanato shipibo. A outra está mais adiantada. O *curandero* deu-lhe um nome shipibo, Ronicate, que segundo ele significa “*anaconda* (serpente) de luz” ou “*anaconda* luminosa”. Na minha segunda viagem a Pucallpa cheguei a conhecê-la – uma mulher branca de cabelos loiros, bonita, com uma presença forte e ares de iniciada. Infelizmente, ela não se mostrou muito aberta para conversar comigo. Segundo Mateo, sabe cantar um pouco em shipibo e *icarar*. Conduz sessões terapêuticas na Alemanha com perfumes, mapacho e *água florida*, mas sem a ayahuasca. Foi assim que se conheceram:

“Ela esteve doente durante oito anos, com câncer nas mamas. Ficou numa sociedade no Brasil quase quatro anos, tratando sua doença e aprendeu um pouco dos conhecimentos de uma senhora lá. Então conheceu o Agustín [Guzmán], que disse que tinha um médico naturista que poderia ajudá-la. Ela ficou muito emocionada e foi para Cusco, primeiro com um *maestro* de San Pedro e coca. Eu a conheci no campamento [Nyi, no Rio Yarata] e ela me disse: ‘- eu te vi nos meus sonhos, vi que você é uma boa pessoa e pode ser um grande mestre, meu guia espiritual’. E assim começou. Eu disse que podia recuperar a saúde dela, e que o tratamento era pelo menos um ano. E ela aceitou. Então comecei: tudo à base de ayahuasca, banhos de plantas e essências preparadas para fazer lavagens internas do ovário. Ela já tinha ido aos melhores médicos da Alemanha. Eu era o seu último recurso.”

De 1999 a 2001, a paciente e futura aprendiz ficou vivendo com Mateo e sua família em Yarina. Continua ele:

“Mas eu passei por dificuldades muito graves, porque ela praticava a magia negra. Seu pai na Alemanha foi um mago negro. O conflito não era só do seu câncer, mas também um efeito que arrastava de uma

herança negra. Tivemos choques tremendos, brigamos muito, mas por aí eu ia levando.”

Ronicate, que posteriormente se curou, está inserida na mesma lógica local de relação mestre-discípulo: a iniciação como fruto de uma doença grave, a rivalidade entre o lado bom e o escuro. A narrativa lembra, aliás, a própria iniciação de Mateo com seu velho *maestro* shipibo. Em um primeiro momento, Mateo parece traçar uma clara linha que separa nativos e não nativos, mas depois percebemos que há um *degradé* entre os vários tipos de gringos ayahuasqueiros. A sua outra aprendiz, por exemplo, tem “interesse, mas não dom para curar”. Poderá Ronicate chegar a ser uma boa *maestra*?

Segundo o bem-humorado e falante *curandero*, as discípulas querem levá-lo para a Alemanha. Aliás, Mateo já viajou para Cuba, Bolívia e Brasil para realizar sessões. Esteve em São Paulo com Agustín Guzmán, hospedando-se na casa da neoayahuasqueira Ana Vitória; o líder daimista¹⁰⁵ e neoxamã Léo Artése organizou algumas sessões para ele.¹⁰⁶ Nesta ocasião, o *curandero* participou também de três rituais do Santo Daime. Assim relatou a sua experiência:

“Senti como uma essência de flores. No momento em que o daime impregnava meu corpo, começava a emanar uma fragrância muito diferente... a incenso... aromática. Não sei explicar direito. Mas isto pode ser também porque a maioria [dos membros deste grupo] trabalha com aromaterapia. Ou então alguns colocavam um pouco de perfume no daime, não sei, não posso dizer ao certo (...) O daime e a ayahuasca são iguais, a mesma planta (...) Gostei do Santo Daime, embora sejam coisas diferentes.”

Veremos outros exemplos de *curanderos* que são curiosos e abertos com relação ao Santo Daime, diferentemente de estrangeiros ayahuasqueiros, como Jacques Mabit e Sacha Domenech (Labate 2004) ou intelectuais ativistas indígenas, como German Zuluaga (Zuluaga 2004), que são críticos a respeito das transformações que o Santo Daime teria feito nas tradições xamânicas ayahuasqueiras “autênticas”. Ao interpretar as diferenças que percebeu entre o daime e a ayahuasca, Mateo combinou uma explicação sociológica (o

¹⁰⁵ Daimista é aquele que segue a doutrina do Santo Daime.

¹⁰⁶ Estes personagens estão descritos em Labate (2004).

perfil do grupo de daimistas, abundante em aromaterapeutas) com outra xamânica (a sua própria experiência de adição de perfume à ayahuasca, frequente no Peru e inexistente no contexto daimista). Chamo de “tecnologias do sagrado” o conjunto de técnicas e saberes articulados que operam transformações corporais-mentais específicas.¹⁰⁷ Neste sentido, Mateo estabelece um parentesco simbólico que permitirá, no futuro, a construção de uma nova síntese tecnológica: “faço aromaterapia”.

Mateo está construindo um projeto para a criação de peixes e a construção de um jardim botânico em San Francisco, além de construir um barco para se locomover a Iquitos e transportar seus clientes. Mantém alguns poucos pacientes peruanos. É um ávido respondedor de e-mails, facilitando muito a vida dos clientes estrangeiros e do antropólogo. Em agosto de 2010, me escreveu contando que:

“Estou terminando de fazer uma dieta muito forte com a minha mulher para poder chegar ao grau de *banco meráya*, que nem Guillermo pode conseguir - ele ficou apenas no grau de *onáya*.”

Antonio Munõz Burga

“Jesus Cristo é a luz do mundo. Abrir o coração a Jesus Cristo é abrir o coração para a luz da vida. A ayahuasca nos abre a visão, seu poder está submetido ao poder de Cristo.”
Maloca Nomamrrau

O médico shipibo Antonio Munõz, quarenta e dois anos,¹⁰⁸ vive com seus oito filhos na comunidade de San Francisco. Nasceu, segundo ele, em uma antiga família de xamãs. Sua mãe abandonou-o pequeno, o que lhe trouxe bastante sofrimento. Aos doze anos, começou a participar de cerimônias de ayahuasca com o pai; aos quatorze dietou um *palo* [árvore] por um mês. Depois estudou, durante um ano, com um *maestro* da comunidade shipibo Caimito. De acordo com ele, teria sido o último aprendiz do velho, ficando com

¹⁰⁷ Por exemplo, o processo de confecção da ayahuasca. Para uma discussão sobre a produção do daime no contexto da vertente daimista do Alto Santo, ver Meyer (2010a).

¹⁰⁸ Dados de 2004.

seus poderes. Aos dezoito anos já podia curar. Atendia pacientes de maneira irregular, dedicando-se também à lavoura. Foi aos quarenta anos que passou a se sentir um verdadeiro médico.

Antonio também estudou “esoterismo” e “cartas espanholas”.¹⁰⁹ Durante alguns anos, Antonio curou diversas doenças – como *mal aire*, ataques mágicos, parasitas e outras; fazia também *amarres espirituais*, “a união de casais, do espírito da mulher com o espírito do homem”.¹¹⁰ Com vinte e três anos, segundo conta, atendeu a um padre franciscano. “Ele entrou como paciente e acabou saindo meu professor espiritual”. Antonio permaneceu sob sua orientação seis meses, fazendo “concentração, oração, meditação e estudando a Bíblia... para ir purificando o espírito”. O *curandero* se refere a este tempo como um “período de dieta” em que aprendeu “a fazer outros tipos de remédios, sem plantas”.

Vemos nesse episódio como influências cristãs locais (orações, Bíblia) são incorporadas à luz dos referenciais do sistema xamânico (dieta, remédios). O mesmo pode ser dito com relação a outras categorias oriundas do universo dos estrangeiros que visitam atualmente o Peru. Na trajetória de Antonio, fica explícito que as consequências das interações dos gringos com o vegetalismo contemporâneo dependem também das influências que os *curanderos* recebem de outras fontes de origem local, e suas mediações.

Antonio relata assim os seus primeiros anos de *curandero*:

“Eu tinha muitos pacientes e curava – era um artista curando. Mas aquilo não me preenchia, eu não me sentia bem com o que fazia. Bebia muito e ganhava dinheiro. Fui aprendendo no caminho que não eram as coisas que eu buscava. Parei de fazer amarrações espirituais – vi que este não era um trabalho saudável, pois implicava ir contra a vontade das pessoas.”

¹⁰⁹ Dobkin de Rios (1972) observa que cartas de baralho impressas apareceram inicialmente no século X na China, e que no século XIV eram usadas para adivinhação na Espanha. A Espanha seria a origem do uso das cartas na América Hispânica e, em especial no Peru. Segundo a autora, a *sorte* é uma categoria central na vida das populações pobres da Amazônia. Em Iquitos, as cartas – conhecidas localmente como *naipes* – são frequentemente lidas durante as fases iniciais da cura com a ayahuasca. A leitura de *naipes* teria uma função terapêutica: auxiliar na cura. Não consegui identificar qual o baralho utilizado por Antonio, porém creio tratar-se de tarô espanhol idêntico ao de Marselha ou cartas comuns de jogar (divididas em quatro naipes).

¹¹⁰ Os shipibo geralmente atendem às populações mestiças para prestar este tipo de serviço (Herbert 2010; Colpron 2005). No Brasil, a isso se dá o nome de “amarração.”

A mudança foi resultado direto de seu contato com a Ordem Franciscana, embora Antonio ressalte que seu professor respeitava a ayahuasca. Continuou trabalhando com *la medicina*, o tabaco e outras plantas. Com cerca de vinte e oito anos, o médico shipibo conheceu um personagem que transformaria sua vida de maneira ainda mais significativa. Trata-se de um psicólogo de Cusco, o Doutor Pio José:

“Ele virou meu discípulo. Se dedicou ao aprendizado do xamanismo, e me ensinou a Psicologia. Temos um intercâmbio intercultural. Hoje já é um *maestro* ayahuasqueiro.”

O Dr. Pio José tinha um consultório particular no bairro de Barranco, em Lima, e contratou Antonio para fazer cerimônias de ayahuasca para seus pacientes. Estes inicialmente participavam de sessões individuais e depois aderiam a cerimônias coletivas, que ocorriam três vezes por semana. Com trinta e cinco anos, Antonio começou a estudar psicologia na Universidade de San Marcos – cursou dois anos. Ele se autodefine como um *médico terapêutico*, diferente do *médico tradicional*:

“O *curandero* é aquele que utiliza as ervas, toma a sua ayahuasca e a partir dela conhece outras plantas que pode usar. Os tradicionais curam com plantas, mais *icaro*, e é isto. Eu não sou especializado em usar mais e mais as plantas. Consigo ver o quadro clínico como um todo, incluindo a parte psicológica: ‘que número de filho você é?’ [primogênito, filho do meio etc.], ‘que sonhos têm?’, ‘quem são seus pais?’, ‘como foram criados os pais dos seus pais?’ O psicólogo é o intérprete, a ponte com o mundo ocidental, com as suas técnicas. O simples *curandero* não tem estes conhecimentos básicos. Eu utilizo a ayahuasca como um anestésico – como se fosse para fazer uma extração de um dente. A ayahuasca é só para sensibilizar a pessoa. Depois, posso entrar e fazer o trabalho terapêutico. O típico *curandero* fala que te fizeram um *daño* e tal. Mas eu não acredito nisto: cada um faz um *daño* a si mesmo.”

Este tipo de discurso poderia aparentar ser análogo ao de um terapeuta *new age* dos grandes centros urbanos que se apropria do psicoativo de origem amazônica a partir de um referencial psicologizante (Labate, 2004). Em sentido diferente, pode-se sugerir que Antonio aciona a dimensão psicológica como mais uma arma xamânica, uma forma de estabelecer a sua superioridade em relação a outros *curanderos*, seguindo a lógica de

acordo com a qual o que vem de longe tem mais poder – seus rivais não conhecem estas técnicas.¹¹¹ Não se trata, contudo, de uma apropriação meramente instrumental e simbólica da psicologia, mas de uma mudança efetiva de concepções e práticas de cura.

A parceria entre *psicólogo* e *curandero* foi bem sucedida. Antonio viajou para a Argentina, Chile, México, Colômbia, Alemanha e Estados Unidos. Passados alguns anos, surgiu “a necessidade de trabalhar legalmente com a medicina tradicional e a psicologia”. Antonio e o Dr. José Pio formaram assim o *Instituto de Desarrollo y Salud Alternativa Nihuerao*.¹¹²

Durante oito anos, Antonio e o Dr. José Pio organizaram grupos para tomar a ayahuasca em San Francisco de Yarina. O *curandero* estima que mais de trezentas pessoas visitaram a comunidade com esse fim, das quais 60% estrangeiros e 40% peruanos. De acordo com um folheto de divulgação, o *Grupo vivencial de terapia transpersonal integrativa* tinha duração de sete dias, incluindo “dieta purificadora leve (...) três cerimônias de medicina tradicional com *tomas* de plantas *maestras* e plantas de purificação (...) interpretação da experiência de cada sessão (...) e apoio psicoterapêutico durante todo o programa.” O preço era de quinhentos dólares por pessoa (passagens aéreas à parte).

Repetindo um padrão que frequentemente ocorre nesse campo, há um ano houve um rompimento entre Antonio e o Dr. José Pio. Alguns grupos ainda continuaram indo para o Ucayali, mas poucos meses depois Antonio sofreu um ataque cardíaco. Voltou a viver outra vez na *comunidade nativa* de San Francisco e parou de trabalhar com a ayahuasca. Há cinco meses¹¹³ os grupos haviam cessado completamente. De acordo com ele,

“Com o tempo, algumas pessoas em Lima passaram a me procurar diretamente para as sessões, sem fazer a psicoterapia antes. Vi que a psicoterapia indígena amazônica é muito mais eficaz do que a psicoterapia ocidental – com três ou quatro anos com a terapia convencional você vai entender o seu problema e, talvez, consiga

¹¹¹ Sobre o conceito de xamã como mediador entre o local e o global, ver Carneiro da Cunha (1998).

¹¹² Nihuerao é uma palavra shipibo, cujo significado é assim glosado por Antonio: “Energia medicinal”. De acordo com ele, “*Nihuerao* antigamente era um árvore, um *encanto* que existia. Com as suas folhas as pessoas se banhavam e se convertiam em altos *meráyas*”. *Meráya*, como vimos acima, é uma modalidade de xamã shipibo; sobre *encanto*, ver Seção Félix Paredes, no capítulo 3.

¹¹³ Dados de 2004.

resolver algo... Mas com o uso da ayahuasca e de outras plantas o tempo é minimizado. Me retirei da psicologia.”

Antonio viu que “a prática amazônica” era mais eficaz do que a prática “ocidental”. O interessante é que a comparação é feita nos termos da linguagem terapêutica ocidental: trata-se de duas “psicoterapias”, uma “psicoterapia indígena amazônica” e uma “psicoterapia ocidental”; uma rápida e a outra lenta. Assim, se por um lado Antonio afirma que “se retirou da psicologia”, por outro, continua dentro da psicologia. Ou seja, se o *curandero* retoma sua origem cultural ou identidade anterior, a revisão de sua trajetória ocorre a partir dos novos valores que adquiriu (do universo da psicologia), os quais foram centrais na sua formação. O discurso de Antonio sugere também que embora ele se autorrepresente como um xamã-psicólogo (“médico terapêutico”), os moradores da cidade olhavam-no, sobretudo, como um *curandero*, e não como um psicólogo. Por fim, podemos sugerir também que a ruptura de Antonio tem a ver com um desejo seu de diferenciação com relação ao seu ex-discípulo, agora convertido em *maestro* ayahuasqueiro.

Armando Sánchez

Armando Sánchez tem sessenta e três anos,¹¹⁴ e aparenta ser um ancião. Vive em Alfonso Ucarte, um povoado com duzentas pessoas, localizado a dez horas de Pucallpa. Filho de um ayahuasqueiro, começou a estudar as plantas aos oito anos de idade. Afirma ser um *meráya*. Conversei com ele em uma ocasião em que estava de passagem por Pucallpa, hospedada na sede da AMETRA. A entrevista foi realizada através da tradução do guia de turismo Gilmer, já que Armando fala muito pouco castelhano.

Na década de setenta, Armando recebeu um suíço, que chegou recomendado por outro médico shipibo, Antonio Gomez. O forasteiro tomou a ayahuasca com Armando e, como “era muito curioso, resolveu ficar um tempo para aprender”. O visitante suíço acabou permanecendo dois anos e meio dietando, sob a supervisão do colega Antonio Gomez e de Armando. Enquanto isso, assim como acontece com vários *curanderos* de Pucallpa, Armando viajava frequentemente para trabalhar com pacientes peruanos em Lima. Por

¹¹⁴ Dados de 2004.

meio de um desses pacientes, chegaram a Alfonso Ucarte, durante estes anos iniciais, quatro estudantes alemães e italianos, que permaneceram no povoado durante dois meses investigando plantas e tomando a ayahuasca. Destes contatos apareceu outro suíço, que “estava doente, quase louco”. Armando afirma tê-lo curado. O estrangeiro quis então levá-lo à Suíça para atender uma senhora doente. O *curandero* shipibo fez assim sua primeira viagem ao exterior, onde ficou dez dias.

Na década de 1980, Armando viajou à Bolívia, “para fazer turismo”. Conheceu aí um gringo que o levou ao Chile, onde permaneceu durante cinco meses “atendendo pacientes, a maioria da universidade”. Depois que seu estoque de ayahuasca acabou, começou a usar *água florida* e algumas plantas medicinais, que encontrou por aquelas terras, para curar. Dois chilenos voltaram com ele ao Peru para uma temporada de um mês. Nesta época, convidado por outro paciente, viajou para Nova York, onde permaneceu durante um mês e meio conduzindo cerimônias para cerca de quarenta pessoas, a cinquenta dólares por cabeça.

Armando continuou recebendo alguns poucos visitantes no Ucayali e viajando para Lima para tratar peruanos. Segundo ele, há quatro anos começou a atender também estrangeiros na capital do Peru. Costuma fazer contato com eles através de uma agência de turismo e de ex-pacientes seus. Já participaram de cerimônias cerca de trinta gringos, que geralmente “vêm por curiosidade”. Armando me disse que sempre faz uma pequena limpeza do corpo da pessoa e, caso identifique doenças, oferece tratamentos com plantas, perfumes e orações. Ele também atende com frequência visitantes internacionais, sobretudo suecos, na sede da AMETRA em Yarinacocha; eventualmente viaja, quando solicitado. Certa ocasião, ficou oito meses em Cusco, onde lembra ter *invitado* [convidado; tem o sentido de oferecer, ministrar] ayahuasca para vinte e oito gringos. Cobrava-lhes cinquenta soles a sessão; em Lima o preço é trinta soles e, em Pucallpa, vinte soles. Alguns pacientes retribuem com presentes, roupas, comidas e outros dão gorjetas espontâneas.

Armando conta que apenas uma vez teve problemas ministrando a ayahuasca para um turista. Três visitantes e uma artesã norte-americana, de quarenta anos, participavam de uma cerimônia com ele na sede da AMETRA. O *curandero* saiu um pouco e quando voltou encontrou a mulher tomando o líquido diretamente do gargalo da garrafa:

“...já estava na metade... Então deixei ela tomar, para ver como ia reagir (...) Ela ficou gritando como uma louca, começou a tirar toda a roupa e a rolar no chão de lá para cá... No final, não encontrava a roupa e ficou com muita vergonha (risadas)... Mas ela não ficou brava, porque sabia que não obedeceu as minhas regras.”

São recorrentes os relatos em que pessoas se *alocaram* [ficaram loucas] durante as sessões, seja por infringir tabus, por dose excessiva, problemas psíquicos ou espirituais latentes ou ocultos, seja por ensinamentos da própria ayahuasca - nem sempre passíveis de entendimento lógico. O caso da artesã, assim como outras narrativas, parece encerrar uma questão de poder: haveria no contexto das cerimônias uma inversão reparatória da hierarquia colonial entre as classes sociais? Groisman (2000), afirma que um dos principais temas presentes na conversão de estrangeiros ao Santo Daime na Holanda tem a ver com um desejo de reparação de uma culpa colonial. Certamente, questões de classe e assimetria norte-sul pautam as relações dos *curanderos* com os estrangeiros. Por outro lado, podemos indagar: a lição do *curandero* estaria ligada à própria vocação pedagógica deste tipo de ofício, independentemente da nacionalidade e classe social do participante?

Em algumas regiões do Peru, a experiência com a ayahuasca é entendida como sendo especialmente dura – como seria de se esperar de um purgante para o espírito e o corpo. A sua eficácia é naturalizada e o consumo, muitas vezes, quase compulsório. Neste sentido, as vivências reais podem se afastar bastante das projeções ocidentais sobre os estados alterados de consciência como momentos de “êxtase”, “encontro místico com o cosmos”, “harmonia universal” e “integração com a natureza”. Por exemplo, em populações mestiças de Pucallpa, se um adolescente está dando muito trabalho aos pais, eles podem arrastá-lo pela orelha ao *curandero*: “*que tome ayahuasca el muchacho!*”. Este tipo de lógica, que nem sempre valoriza sentimentos harmoniosos e elevados, e às vezes chega mesmo a aplaudir a coerção ou a punição – incluindo a necessidade de “limpeza” por meio do ato de vomitar e defecar –, às vezes colide com os referenciais de viajantes oriundos da Europa ou dos Estados Unidos, portadores de uma visão segundo a qual a ayahuasca proporcionaria lindas visões ou, ao menos, este seria o seu objetivo supremo; experienciar efeitos físicos e psicológicos negativos seria, no máximo, uma etapa necessária para se atingir este outro estágio de contemplação ou interiorização mais

elevado. A gramática nativa, por vezes severa, pode gerar conflitos com os visitantes inclusive do ponto de vista comercial, uma vez que os estrangeiros pagam por suas sessões e podem se sentir lesados; os *curanderos*, por sua vez, suavizam propositalmente o contexto e a experiência para não perderem clientes.

Armando me disse que tem dois aprendizes e que gosta de ensinar as pessoas para que possam depois tomar a ayahuasca sozinhas:

“Aqueles que já estão acostumados, não tem problema, não é perigoso não... Mas se a pessoa tomar três vezes e for a outro país e quiser tomar de novo, pode ficar louca.”

Esta perspectiva contrasta com a de alguns estrangeiros que promovem sessões, os quais anunciam enfaticamente que a experimentação na ausência de um *curandero*-guia é um grave erro, podendo ser mesmo fatal. Da mesma forma, o velho shipibo é mais tolerante do que alguns destes ayahuasqueiros estrangeiros em relação às dietas impostas aos visitantes: segundo ele, o gringo, ao comer a comida peruana, já está fazendo por si só uma espécie de dieta. Em muitos casos, portanto, os nativos são mais abertos e tolerantes do que seus colegas ayahuasqueiros estrangeiros – os últimos compensam a estrangeirização que promovem por meio de um apego maior ao modelo vegetarianista visto como tradicional. A insistência dos estrangeiros ou peruanos de origem urbana que organizam sessões e *workshops* para forasteiros de que os nativos ou ayahuasqueiros *mestizos* devem conduzir a experiência funda-se também em outro tipo de preocupação, como a eventual responsabilidade civil e penal por problemas oriundos destas sessões, além da legitimidade social que a presença destes personagens imprime nos seus clientes ocidentais e no universo de referência destes.

A trajetória de Armando ilustra a expansão do vegetarianismo contemporâneo: um *curandero* que vive em uma longínqua comunidade shipibo recebeu o primeiro visitante estrangeiro há mais de trinta anos atrás; alguém que só fala um idioma nativo viaja frequentemente para o exterior atendendo, sem maiores problemas, estrangeiros.

Chaykoni Jonibo

Na entrada de San Francisco se avista uma placa enorme: “*Jardim Botánico Chaykoni Jonibo de la Comunidad Nativa de San Francisco. ‘Centro Ceremonial del Ayahuasca’. Cerveza San Juan.*” Este centro foi formado a partir da união de várias pessoas: Rosendo Marin López, Carlos Valles Valsa, Filacio Rojas, Tito Amasifuen e Pedro Amasifuen Valera. Os três primeiros são experientes *curanderos*; Tito (pai de Pedro) está aprendendo a ser *curandero*, e Pedro é o administrador. Conversei com Pedro e também com seu pai, tendo Pedro como intérprete, já que Tito fala apenas shipibo. O Jardim Botânico tem uma área de dezenove hectares onde estão plantadas quinhentos e quarenta e seis espécies vegetais para utilização medicinal e venda; há mil e oitocentos pés de chacrona e noventa e três de cipó.

Pedro tem trinta anos,¹¹⁵ estudou pedagogia em Iquitos e é professor. Voltou para Pucallpa há dois anos e encontrou o pai, um humilde agricultor, em difícil situação econômica. Preocupado, segundo conta, começou a pensar em alternativas para ajudar a família. Inspirado no “modelo dos aguarunas, que trabalham coletivamente”, levando em conta a necessidade de “preservar nossas raízes ancestrais, proteger as plantas medicinais e replantar a ayahuasca, que está sumindo das comunidades nativas” – e ainda considerando a crescente fama internacional desta planta, teve a ideia de montar um jardim botânico. É digno de nota que nem Pedro nem sua família tivessem tido experiência anterior com xamanismo. Pedro reuniu alguns bons *curanderos* da região e convidou-os a integrarem o projeto, estimulando também seu pai. Começaram a plantar diferentes espécies vegetais. No início de 2000, o administrador tomou a ayahuasca pela primeira vez; em setembro inauguraram o centro.

Quando conheci Tito, que tem cinquenta e seis anos,¹¹⁶ mas aparenta muito mais, pensei tratar-se de um experiente *curandero*. Descobri, contudo, que havia conhecido a ayahuasca apenas recentemente. Segundo Pedro,

¹¹⁵ Dados de 2004.

¹¹⁶ Dados de 2004.

“Eu disse: ‘- papai, aprenda!...’. Porque tem muitas doenças que não se podem curar com remédios da farmácia, só com plantas medicinais. Eu tenho uma profissão, minha irmã também, mas ele não... Ele via... e pensava que não tinha trabalho... Então começou a dietar, a praticar estas coisas. E viu que através disto poderia ganhar seu dinheirinho.”

Tito começou a dietar há dois anos, e desde então não tem trabalhado com outras atividades, dedicando-se exclusivamente à aprendizagem. Seu professor é o sócio Rosendo, que tem vinte e oito anos de experiência na vida xamânica. A formação do Jardim Botânico implicou em um pacto entre os *curanderos*: todos ficam proibidos de atender clientes particulares. Caso sejam procurados por alguém, devem encaminhar a pessoa para Pedro, que organizará tudo coletivamente:

“Só assim poderemos crescer juntos e somar os nossos conhecimentos. Por exemplo, um *curandero* conhece pelo menos duzentas espécies... se juntarmos o que todos sabem, veremos que é muito.”

O Jardim Botânico já conta com três cerimônias internacionais em seu recente currículo. De 21 e 30 de setembro de 2001, ocorreu a *I Semana Turística do Ucayali*, organizada pelo *Consejo Transitorio de Administración Regional de Ucayali* (CTAR) e pela *Dirección Regional de Industria y Turismo Ucayali* (DRITINCI). Constava na programação uma *noche shamánica* na comunidade nativa San Francisco, organizada pelo Chaykoni Jonibo. Nos órgãos de turismo não consegui obter nenhuma informação a respeito, apenas encontrei um folheto de divulgação do evento. Na capa, duas cenas: crianças dançando com roupas típicas, e dois *maestros* shipibos curando uma paciente. De acordo com Pedro, o grupo que participou da cerimônia de ayahuasca era composto por quarenta estudantes da Áustria, França e Itália. Esses estavam passando uma temporada de três meses em Pucallpa e foram contatados através do *Instituto Superior Tecnológico Suiza* em Yarinacocha. Alguns já tinham tomado a bebida antes. Juntaram-se a eles três norte-americanos dirigentes de ONGs. Cada participante pagou a seu critério, e as quantias variaram de cinco soles a sessenta dólares. Mais adiante, no capítulo 6, abordaremos em maior detalhe outra iniciativa turística promovida pelo governo envolvendo o consumo da ayahuasca: *El gran festival de la ayahuasca*.

Em outubro do mesmo ano, o Chaykoni Jonibo recebeu dezessete pessoas, as quais participaram de duas cerimônias consecutivas. Elas vieram recomendadas por um guia de turismo que trabalha no CTAR. De acordo com o administrador, “o grupo de estrangeiros era ligado a P. [um *curandero* de Pucallpa também entrevistado por mim] e estava insatisfeito com o tratamento que receberam dele... também reclamaram que lá não tinha jardim botânico.” Esta e outras falas sugerem que o jardim botânico foi idealizado especialmente para atrair o público estrangeiro e que esse tem sido acionado como diferencial na competição entre xamãs.

Em novembro vieram oito pessoas da Holanda e Alemanha. Elas foram contatadas através de um guia no aeroporto, que lhes propôs conhecer a ayahuasca e o local. Deixaram duzentos soles para o centro e cem para o guia. Pedro disse que teve uma experiência negativa com um turista que filmou o Chaykoni Jonibo – tempos depois teria encontrado um site na internet em que o gringo dizia apoiar a instituição e pedia dinheiro em seu nome. O entrevistado ligou vagamente o episódio à questão da propriedade de direitos intelectuais – tema que apareceu apenas lateralmente no discurso de alguns *curanderos* de Pucallpa, sempre como uma espécie de insatisfação difusa com relação ao “domínio estrangeiro” em geral.

Outro problema que o centro enfrenta com relação aos turistas é bastante diferente:

“Aqui é uma zona especial, uma chakra adequada, cheia dos espíritos das plantas medicinais (...) é mágico, tem muitas visões (...) Os gringos veem desenhos de corais, cheios de decorações, muitas coisas... Então querem ficar... ficam encantados... querem abandonar tudo, ficar por aqui e nada mais... Mas eles têm as suas próprias vidas, não podem ficar, têm que voltar.”

Creio que Pedro captura aqui com propriedade um espírito que pode acompanhar o viajante em busca de experiências ritualizadas no Peru: *a perspectiva de ir e não voltar*. Esta jornada é simbólica – para dentro de si e do mundo inefável das plantas professoras –, e literal: para um país distante. Com efeito, abundam exemplos de gringos ou peruanos de classe média que acabaram abandonando tudo e mergulhando de cabeça no universo da medicina tradicional. Há rumores de que alguns, durante sua fase mais radical, chegaram

até a rasgar seus próprios passaportes. Como alguém uma vez me disse: “quem já não teve vontade de morar para sempre dentro de uma garrafinha de ayahuasca?” Pela minha experiência empírica durante anos neste universo, tenho a impressão que esses estrangeiros parecem atemorizados pela loucura e ao mesmo tempo seduzidos por ela, pela ideia de uma transformação radical, um fascínio e medo da alteridade psicológica e cultural.

Chaykoni Jonibo tem como projeto construir uma maloca, uma casa de hospedagem para cinquenta estudantes e firmar convênios com as universidades. Pedro apresentou a proposta a uma forasteira, que acenou com a possibilidade de apoio de ONGs europeias. Enquanto aguarda, está estudando inglês.

O caso de Chaykoni Jonibo ilustra como a crescente demanda internacional pela ayahuasca – através dos turistas, das possibilidades de apoio de ONGs e de instituições de pesquisa – vem estimulando o interesse local pelo xamanismo. Tito passou a se dedicar tardiamente ao aprendizado como fonte alternativa de renda; jovens como Pedro têm-se voltado para uma carreira difícil mesmo com as duras provas a que são submetidos. Novas formas alternativas de trabalho parecem estar sendo inauguradas. Se o cooperativismo de Chaykoni Jonibo implica em mudanças – como a tradicional autonomia desconfiada de um *maestro* com relação a outro – por outro lado, a lógica xamânica de rivalidades é reposta: “*nós temos jardim botânico, eles não*”.

Victor Sinuiri Rengifo

Em Pucallpa, crianças e mulheres shipibo perambulam pelas ruas tentando vender artesanato. Certa vez, uma senhora insistiu muito para que eu comprasse suas mercadorias. Embora não quisesse nada, tive que lhe dar atenção. Ela me ofereceu um irresistível “perfume para agarrar rapazes”. Em seguida, me falou sobre a ayahuasca e contou que o seu marido era um xamã. Interessei-me e sugeri que marcássemos um encontro.

Alguns dias depois, fui apresentada a Victor, um homem baixo, bem moreno e discreto. Ele me mostrou uma carteirinha da *Asociación de Medicos y Artesanos Shipibo-Conibo de Pahoyan* (Baixo Ucayali, a quinze horas de Pucallpa), com a sua foto e o dizer *medico vegetalista*. Ocorreu-me fazer-me passar por turista e ver como as coisas se

desenrolariam. Do ponto de vista ético das ciências sociais, seria legítimo o disfarce? Lembrei-me de Dobkin de Rios (1973), que adotou estratégia de ler os *naipes* para a população pobre de Belém para arrancar confidências que, segundo ela, não tinham aparecido após muitos meses de pesquisa de campo; ela analisou o material obtido a partir das consultas. Na dúvida, decidi apresentar-me como pesquisadora, e solicitei uma entrevista com o xamã. Isto gerou um incômodo; o casal conversou nervosamente em shipibo. A mulher provavelmente se desapontou, pois me via como uma cliente potencial; creio que também suspeitaram de problemas associados a algum tipo de fiscalização ou algo semelhante.

Victor contou-me que desde 2000 já atendeu seis grupos de turistas, entre espanhóis, suíços, canadenses e limenhos. Todos foram contatados através de sua esposa, à exceção de um que “já veio recomendado”. Uma mulher espanhola retornou. Alguns já haviam tido experiência anterior com a ayahuasca, outros não. Geralmente cobra cinquenta soles por pessoa. Naquele momento, estava cuidando de três pacientes nativos na sua comunidade. Victor sonha desenvolver melhor estas atividades “para poder divulgar os conhecimentos sobre as plantas medicinais dos shipibo”. Sua mulher viaja constantemente tentando vender artesanato, porém tem muita dificuldade. Eles pareciam um pouco constrangidos de oferecer seus serviços assim a céu aberto; creio, contudo, que isto ocorreu porque me apresentei como uma pesquisadora e não uma cliente.

Comentários finais

As diversas trajetórias aqui apresentadas permitem traçar um esboço de uma teoria processual do vegetalismo contemporâneo como articulação entre local-e-global. Os xamãs aqui citados convivem em múltiplas temporalidades e espaços. O xamã, descrito tradicionalmente na literatura como um personagem desterritorializado, parece continuar exercendo sua função de mediador profissional entre mundos (Carneiro da Cunha 1998) como, por exemplo, através da apropriação de categorias do universo dos estrangeiros. Um exemplo neste sentido é a abertura e flexibilização das tradições, como a relação com o sangue menstrual e os tipos de alimentos prescritos na dieta: embora o conteúdo das

proibições mude, a lógica xamânica de classificar o mundo e os perigos associados a esta desobediência permanecem.

Observamos aqui uma galeria de diferentes personagens, entre famosos, extensivamente citados pela literatura acadêmica e com presença significativa na internet, como é o caso de Guillermo Arévalo, até outros menos conhecidos, que sequer dominam o castelhano, como é o caso de Armando. Em todo caso, os shipibo parecem figurar internacionalmente cada vez mais como os “autênticos conhecedores dos segredos da ayahausca”; a ayahuasca, por sua vez, é consumida por paciente e xamã, e não só pelos xamãs, como acontece tradicionalmente (Brabec de Mori, 2002a). Pode-se dizer que a ayahuasca se torna uma metonímia do xamanismo indígena. Outras substâncias psicoativas parecem ganhar espaço na medida em que há uma proliferação da oferta de seminários com a ayahuasca – como é o caso dos *workshops* de tabaco que vêm sendo realizados ultimamente na Europa.

Outro elemento que transparece nas diversas narrativas é a existência de um tipo de interesse pelo xamanismo que em muito se distancia de um tipo de turismo convencional, onde se consome um produto estereotipado e especialmente voltado para o interesse exógeno. Os diversos casos citados ilustram haver uma espécie de contínuo de possibilidades, onde estariam separados em um polo o vendedor/*performer* e, no outro, o comprador/audiência. O caso de Mateo explicita a convivência simultânea de vários modelos de atuação: dos mais iniciáticos aos mais comerciais. Notamos uma variação nos interesses dos estrangeiros que combinam busca de cura por doenças, curiosidade, experimentalismo, interesse por outras culturas e povos, pela Amazônia e pela ecologia, e também pelo consumismo psicodélico.

Nesta relação com os estrangeiros fica explícita a existência de uma hierarquia e forte desigualdade econômica. Em tais parcerias, os estrangeiros frequentemente são os donos dos *lodges* ou estabelecimentos comerciais, e os xamãs seus empregados. Mesmo assim, é possível dizer que há reciprocidade na medida em que em alguns casos o interesse por tornar-se xamã ou aprender se dá a partir de um diálogo e interesse deste *outro*.

Podemos identificar ainda outros padrões recorrentes. Como transparece no caso de Antonio, ocorrem: o *início obscuro, marginal* ou *enganoso*, as *duplas* ou *parcerias* (xamã-curador local + viajante ou acadêmico estrangeiro ou não local), os processos de *aprendizagem + iniciação* recíprocas, a *fase de viagens nacionais e internacionais* (o xamã viaja para o exterior; o estrangeiro vem para o interior), a ruptura, a releitura em que a interação com o estrangeiro perde relevância. Vejamos como este processo tem paralelo no universo dos vegetalistas *mestizos*, tema do nosso próximo capítulo.

Capítulo 3 – *Curanderos mestizos*

Neste capítulo, analisaremos a trajetória de vários vegetalistas *mestizos* e o que elas têm a nos dizer sobre a expansão do vegetalismo contemporâneo. Todos os sujeitos são de Pucallpa ou possuem fortes laços com a região. A quase totalidade dos entrevistados é ayahuasqueira; quando relevante, indico o contrário. Veremos que alguns desses ayahuasqueiros são conhecidos internacionalmente, enquanto outros mantêm suas atividades de maneira mais discreta, porém estendendo ramificações para além de suas localidades de origem. Examinaremos, também, como personagens externos ao contexto pucallpino têm influenciado os rumos que esta expansão está tomando. Ao mesmo tempo, tentaremos apontar de que forma algumas das categorias centrais comuns a este universo são reapropriadas e ressignificadas no contexto desta interação transnacional.

Don Pablo Amaringo

O pintor Don Pablo Amaringo é provavelmente o maior ícone da expansão do vegetalismo peruano para além do Peru.¹¹⁷ Tive o privilégio de estar com ele em diversas ocasiões, antes de sua morte em 2009. A sua casa, ex-sede da Escola de Pintura *Usko Ayar*, era uma parada frequente para estrangeiros que vão tomar a ayahuasca ou apenas visitar Pucallpa. Alguns participavam de cerimônias e depois o visitavam para consultá-lo sobre as suas experiências, ou o procuravam para pedir dicas de onde encontrar um ayahuasqueiro. A sua residência está anunciada em folhetos turísticos sobre a cidade, na *Revista Ucayali y sus encantos* (2001) e em revistas esotéricas internacionais. Ele é primo de Francisco Montes, *curandero*, pintor e fundador do centro Sachamama, localizado em Iquitos¹¹⁸. Francisco é outra importante personagem no processo de expansão do vegetalismo peruano.

Durante horas escutei as narrativas de Don Pablo sobre toda sorte de aventuras espirituais. Também foi entrevistado por nós para o documentário *Forest Medicine*. O que segue baseia-se, sobretudo, no meu próprio contato com ele; elementos de sua biografia

¹¹⁷ Sobre as atividades e vida de Don Pablo, consultar também <http://www.pabloamaringo.com>, acessado em setembro de 2010.

(incluindo algumas variações com relação a dados apresentados aqui) podem ser encontrados na obra que popularizou Don Pablo (Luna e Amaringo 1993, pp. 21-30).¹¹⁹

Don Pablo, 64 anos, é um homem doce, carismático e falante, com um jeito de professor. Natural de Tamanco (Loreto), sétimo filho de treze irmãos, teve a oportunidade de experimentar um ciclo que poucos têm chance: da pobreza à fama e de volta à simplicidade. Sua vida foi marcada por um envolvimento em duas exigentes artes: a pintura e o vegetalismo.

Segundo relatos, Don Pablo curou durante mais de quinze anos diversos tipos de doenças com a ayahuasca. Ele conta que tomou a bebida pela primeira vez aos dez anos, com seu pai, que também era *curandero*. Naquela ocasião, “vi muitas coisas, mas não entendi direito. Era como ver um filme.” Depois voltou a consumi-la aos vinte e dois anos, para se curar de uma doença do coração. Segundo Don Pablo, no final do tratamento, seu pai lhe teria dito:

“- Coloquei um gorro branco na sua cabeça para te proteger’. Eu ri, porque não tinha nada. Naquela época, não acreditava nos espíritos.”

Com o tempo, contudo, isto mudou:

“Anos depois, nós estávamos arrumando a casa para velar a minha irmã, que estava agonizando de hepatite. Uma senhora chegou lá e disse que queria curá-la. Ela pegou um copo e pôs: aguardente, *água florida* [perfume], tabaco, cânfora e arsênico. Aí a senhora tomou tudinho. Pensei que ela ia morrer. A mulher ficou intoxicada e me perguntou: ‘- Você conhece a ayahuasca?’. Respondi que não. Ela replicou: ‘- Não seja mentiroso. Você tem um gorro branco na cabeça. Agora vai me ajudar a curar a sua irmã’. Eu não queria tomar, mas ela insistiu e me deu uma colherzinha. O vento forte [efeito da bebida] começou a correr. De repente, vi uma serpente gigante saindo da cabeça da mulher. Não suportei, saí correndo gritando. Quando cheguei lá fora umas princesas me vestiram, colocaram-me um cinto, uma capa e uma espada e me coroaram como um rei. Fiquei sentado numas almofadas, com vários animais ao meu redor. Recebi isto das

¹¹⁸ Ver: <http://www.jardinsachamama.com/en>, acessado em outubro de 2010.

¹¹⁹ As informações aqui descritas são narradas no presente; são relativas às entrevistas concedidas por ele, redigidas por mim em 2004 e revistas em 2010.

ciencias. Naquele mesmo dia minha irmã acordou e voltou à vida. Para mim foi como um verdadeiro milagre.”

Don Pablo começa, desta forma, a participar das cerimônias que antes lhe causavam desconfiança:

“Com a ayahuasca podemos ver tudo: personagens, elementos, cidades dentro da água e da terra, cidades de bruxos, todos os tipos de estrelas multicolores e de ilhas, onde existem reinados e vivem seres muito elegantes. Trasladamo-nos pelo universo, pelas galáxias, pelos planetas. No mar vi algo da vida que existia lá antes. Eu fui à Lua, a Marte e a Júpiter. Em Saturno não deu para ficar muito, porque te queima. Conheci a cama de Salomão, o livro dele, um livro de couro costurado... São coisas muito maravilhosas, de ficar aí, toda uma vida encantado.”

Além da ayahuasca, Don Pablo tomou outras plantas e submeteu-se a várias dietas. Ficava isolado por dias, tomando *chapo*¹²⁰ e sem banhar-se com sabão. Nas dietas,

“...os espíritos vêm conversar com você e te ensinam. Passei a escutar no meu ouvido os *icaros*, que vêm do lado de lá [mundo espiritual]. Comecei a cantar perfeitamente em quéchua sem ninguém ter me ensinado. Cantei *icaros* da senhora que havia curado minha irmã; do meu pai, dos meus avós e outros.”

Don Pablo afirma que teve sonhos extraordinários e desenvolveu algumas capacidades, entre elas a de se concentrar – permitindo “ver tudo o que a pessoa tem” – e a de “me incorporar no corpo das pessoas para curá-las”.¹²¹ Tornou-se, enfim, um *curandero*.

Don Pablo enfatiza que nunca foi bruxo, aquele que “faz misturas, orações e outras coisas para prejudicar os demais”, ou feiticeiro, que “são assassinos que te matam e bebem

¹²⁰ Coloca-se uma planta, fruto ou raiz em um recipiente de barro, metal ou plástico com água. A matéria-prima é desfiada ou amassada com as mãos. O produto resultante é o *chapo*, que tem usos medicinais ou alimentares. Por exemplo, pode-se fazer um *chapo* de banana – colocam-se bananas bem maduras em uma jarra com água, amassando-se a fruta com as mãos – ou de *mucura* (*Petiveria alliacea*) – desfia-se a raiz, a qual é deixada descansando em um recipiente com água, para ser bebida em uma dieta.

¹²¹ Esta parece ser uma capacidade especial de Don Pablo; não escutei afirmações semelhantes de outros ayahuasqueiros, porém não explorei extensivamente o tema. Alguns dos quadros de Amaringo ilustram o processo em que o *curandero* se transforma em espírito para penetrar no corpo do paciente que recebeu *daño* (Luna e Amaringo 1993).

seu sangue”. Entretanto, sempre há feitiçaria no caminho do *curandero*. Don Pablo ecoa alguns conceitos abordados também por Guillermo Arévalo (capítulo 2):

“Feitiçaria é a coisa mais comum que tem. Quando um feiticeiro quer te prejudicar, ele faz um virote... Ele manda este dardo no meio de uma substância líquida que resvala, entendeu? Esta fleuma mágica é o mariri, que também é perigoso. Você pode ver isto nas minhas pinturas. Para possuir o mariri, o xamã faz assim: durante a *mareación* [efeito da ayahuasca], chama as serpentes que dão mariri. Vêm serpentes verdes, amarelas, roxas, negras, brancas etc. em direção à tua boca e se você a abre se metem. Esta [serpente] fica dentro do seu estômago. Durante quatro dias as suas costas ardem sem parar, depois passa para a coroa [da cabeça] e aos oito dias vai embora. A partir daí, quando o dono quer, pode retirar a fleuma, despertando-a com a fumaça do tabaco. O mariri sai pela sua boca e depois ele o engole de novo. É comprometedor, porque a pessoa não pode abandoná-lo. Ela morre com isto”.

Don Pablo disse nunca ter possuído *mariri*. A fleuma citada por François, aprendiz de Guillermo Arévalo (cf. capítulo 2), era entendida como uma “energia espiritual”; no caso de Don Pablo essa parece adquirir outro grau de concretude: são serpentes “reais”. De qualquer forma, Don Pablo é um dos *curanderos* de Pucallpa cuja linguagem é mais urbana, marcada por elementos exógenos ao vegetalismo. Uma dimensão do vegetalismo que está mais radicalizada nas histórias de Don Pablo – ele parece um dos maiores expoentes deste tipo de pensamento – é a guerra mística entre homens e espíritos, e entre xamãs uns em relação aos outros. De acordo com sua narrativa, seu pai morreu devido a ataques mágicos de inimigos e ele mesmo teria sido vítima de inúmeros episódios deste tipo. O próximo relato se refere ao início da sua carreira espiritual:

“Um dia eu estava passando perto da casa de um senhor e ele me convidou para entrar. Eu disse que não dava, que já era tarde e tinha que ir embora. Bom, resultou que ele era um feiticeiro e me mandou um virote. Na hora, não percebi, mas naquela mesma noite, enquanto eu estava dormindo, senti como se uma agulha estivesse me furando o pescoço – uma dor enorme – e gritei ‘-aiiiii!’ No dia seguinte, comecei a ter uma febre altíssima.”

Don Pablo foi levado então para a casa de um velhinho *curandero* para ser tratado:

“Ele começou a picar tabaco e colocá-lo no seu cachimbo. Fumava, *soplava* a fumaça do tabaco e emitia uns sons estranhos. Daí começaram a voar uns passarinhos (eles não estavam lá antes) pelos cantos da sala. Eu não estava entendendo nada... Então ele me perguntou onde era minha dor e eu mostrei o meu pescoço. Ele chupou, tirando dali uma coisa que parecia o bico de um passarinho bem pontiagudo e com sangue. Pegou aquilo, quebrou e jogou fora. Aí *soplou* e chupou de novo – isto algumas vezes. Assim tirou todo o resto do mariri e foi dormir. Às cinco da manhã me chamou e disse ‘– sabe quem te fez o *daño*?’. Eu disse que não. Ele me contou a história do senhor que tinha me convidado... igualzinho, tudinho como aconteceu.”

Em 1977, Don Pablo abandonou o *curanderismo*. A propósito, disse ter sido vítima de *curanderos* invejosos e de espíritos traiçoeiros:

“Me retirei por causa dos feiticeiros. Eu era muito poderoso aqui em Pucallpa. Suponha que você faça *daño* a alguém. Essa pessoa me procura e eu a curo. Então você se volta contra mim... Assim ganhei muitos inimigos! A própria senhora que havia cuidado da minha irmã me odiava porque todos os poderes dela depois passaram para mim; (os espíritos me elegeram). Meus inimigos se juntaram e fui atacado de todos os modos... Lutei tudo que pude, mas uma ocasião me descuidei... Tive um sonho onde todos me perseguiam – três tigres, um cachorro e vários humores das árvores. Vi a morte. Acordei louco, sem reconhecer nada. Me aborreci porque todos aqueles espíritos que trabalhavam comigo não me ajudaram. Estes espíritos são manhosos, tratam a gente como um galo de briga. Se divertem vendo quem ganha.”

Apesar da desilusão, e de se dizer cristão e estar “estudando para me tornar Testemunha de Jeová”, foi dentro do próprio vegetalismo que Don Pablo procurou a sua cura:

“Um *abuelito* me curou. Ele me mostrou um a um todos que estavam me atacando. Queria que eu os matasse, de qualquer forma, mas eu não quis. De jeito nenhum! Tive que dietar um longo período. Quando me recuperei, abandonei tudo. Uma coisa é certa: nunca mais voltarei a tomar a ayahuasca.”

Além da vocação para cura e do amor pelas plantas, Don Pablo sempre apreciou pintar. De acordo com ele, começou a fazê-lo com dezoito anos, quando trabalhava na capitania do porto:

“O capitão me mandou pintar dois bancos e eu fiz um serviço ruim que só. Ele me falou: ‘- para tudo você presta Pablo, menos para pintar’. Aquilo doeu no meu coração... Pensei comigo: ‘— se puder, vou aprender a pintar’. E cumpri isto. Logo em seguida fiquei doente do coração e tive que deixar o trabalho. Aí comecei a desenhar com lápis, sozinho.”

Ele afirma que com vinte e um anos já era pintor. Nesta época se sustentava trabalhando como cabeleireiro e plantando na sua *chacra* [chácara, granja]. Começou pintando notas de dinheiro:

“Não escondo isto. No começo não pintava muito. Depois instalei uma máquina, as notas até que saíam bem bonitinhas... Eu não sabia que era um delito. Pensava: eu trabalho, não roubo... (risadas). Quando me prenderam, compreendi que era um erro. Na época, estava com quatro milhões de soles.”

Don Pablo teve naqueles tempos vários problemas com a polícia, e fugiu algumas vezes, mudando de paradeiro; chegou a morar um período no Brasil. Apenas anos depois, quando já havia, inclusive, abandonado o vegetalismo, começou a pintar as visões que tinha sob o efeito do cipó:

“Nunca tinha me ocorrido pintar isto, porque pensava que as pessoas se assustariam e que ninguém ia querer comprar, já que era coisa da plebe. Em 1983, uns pesquisadores estrangeiros que estudavam xamanismo, assim como você, me entrevistaram.¹²² Quando descobriram que eu era pintor, me pediram para pintar o que eu via com *la purga*. Antes eu só fazia paisagens naturais; tinha até um suíço que as revendia na Europa. Mas eles queriam visões, e aceitei a encomenda. Não acreditaram no resultado! Mas, na verdade, não fui eu quem fez esta ligação: xamanismo e pintura têm tudo a ver. O valor terapêutico das pinturas vêm dos primitivos, que desenharam os primeiros mapas do universo.”

¹²² Ele se refere a Luis Eduardo Luna e Dennis McKenna.

Este foi o início das atividades que posteriormente geraram o livro *Ayahuasca Visions* (Luna e Amaringo 1993), que projetou Don Pablo internacionalmente. De acordo com ele, a obra demorou seis anos para ser feita: de 1985 a 1991. “Eu pintava os quadros e explicava para o Luis [Luis Eduardo Luna] o que cada coisa significava, tim-tim por tim-tim. Ele ia anotando tudo.” Estas belas pinturas visionárias em óleo e acrílico sobre tela e guache sobre papel, que tematizam o vegetalismo peruano, nasceram, portanto, a partir do encontro e troca entre forasteiros e Don Pablo. O último fez questão de enfatizar que ele mesmo “não tinha interesse em pintar aquele tipo de coisa, e nunca pensei em vender quadros assim no Peru”. Don Pablo não imaginava como sua obra desempenharia papel ativo na popularização do interesse científico e leigo pelo vegetalismo peruano, atraindo até hoje uma série de visitantes para Pucallpa.

O caso de Don Pablo é excepcional na medida em que é provavelmente a maior referência internacional entre os participantes deste estudo. A sua arte o tornou célebre para além de suas próprias atividades como *curandero*. De toda forma, sua trajetória parece repetir um padrão recorrente entre ayahuasqueiros de Pucallpa: anonimato – parceria com estrangeiros – expansão – ruptura.

Aqui cabe também outro comentário. De acordo com Luna e Amaringo (1993), a arte de Don Pablo se insere dentro de uma tradição popular existente em Pucallpa e Iquitos de pintar paisagens seguindo padrões ocidentais. O seu estilo recebe influência da cosmologia amazônica em geral e da arte Shipibo em particular, do folclore europeu, da iconografia religiosa espanhola, do esoterismo e das religiões orientais. Luna dedica boa parte da introdução argumentando que a cultura simbólica expressa nas pinturas de Amaringo – povoadas por fadas, sereias, seres extraterrestres, discos voadores, palácios e cidades orientais – é mais próxima da religiosidade amazônica e das práticas xamânicas do que aparentemente poderíamos imaginar. O autor parece estar dialogando com a visão crítica segundo a qual a obra de Amaringo seria produto mais da síntese pessoal e idiossincrática do pintor – influenciada por ideias exógenas, ou pelo próprio Luna¹²³ – do que propriamente representativa da cultura dos ribeirinhos. Luna destaca que os habitantes

¹²³ “Naturalmente, meus próprios questionamentos influenciaram em certa medida o desenvolvimento temático da sua arte. Mas minha intervenção foi discreta” (Luna e Amaringo 1993, p 34, tradução minha).

do novo mundo provavelmente adotaram e ressignificaram aspectos do imaginário religioso hispânico porque estes apresentavam paralelos com as crenças indígenas locais (p. 36).

Em meu entender, através da “vegetalização” de elementos externos a este contexto, Don Pablo estaria adquirindo mais poder para si. Dito de outro modo, o pintor estaria, através da sua arte, tal qual o xamã, realizando sínteses e traduções entre ontologias diferentes (Carneiro da Cunha 1998).

Retomando a nossa narrativa, de acordo com Don Pablo, em 1985 ele fundou, com o apoio de Luna, a escola de pintura *Usko Ayar* – que significaria, ainda segundo ele, “príncipe sábio” em quéchua. Essa recebeu apoio da Finlândia, Estados Unidos e Japão. Em 1988 a escola foi oficialmente regulamentada. Durante vários anos Don Pablo dirigiu-a:

“Meu sonho era ensinar gente pobre como eu a pintar. Foi um projeto pioneiro e totalmente gratuito. A formação era de cinco anos. Tinha cinco turnos. Eu dava aulas pelas manhãs e os mais adiantados iam ensinando os que iam entrando. Chegamos a ter (contando diferentes turnos e somando-se os anos) 2700 alunos. Quando a polícia dava batidas e via que era uma aluno nosso, liberava logo, porque éramos muito respeitados. O Luis revendia meus quadros e dos alunos lá fora e dava a parte de cada um. Muitos viajaram e ganharam dinheiro.”

A primeira edição de *Ayahuasca Visions* foi publicada em 1991. Foram anos áureos. Don Pablo deu conferências e expôs seus quadros na Europa, no Japão e Estados Unidos. Ganhou vários prêmios, provavelmente o mais importante tendo sido o Global 500 da ONU, na Eco-Rio 1992:

“O livro foi o maior sucesso, fui convidado a viajar pelo mundo todo. Estourei. No começo meus quadros valiam mal e mal setenta e cinco dólares, depois foi subindo. Chegaram a dois, três mil dólares.”¹²⁴

Muitas reportagens foram realizadas sobre Don Pablo. Cito aqui a título de exemplo alguns documentários: *La Pipe et le Pinceau* [O Cachimbo e o Pincel], de Débora

¹²⁴ Após a sua morte, estes preços subiram vertiginosamente, conforme se pode verificar em rápida pesquisa pela internet.

Bolsanello¹²⁵; o *Forest Medicine* [Medicina da Floresta, do qual participei como consultora] e um programa produzido pela televisão japonesa em 1997 e veiculado em 1998. O último teria impulsionado, de acordo com Don Pablo e Wellington Curichimba (um guia de turismo e ex-aluno dele), a visita de vários turistas. A obra de Luna e Amaringo despertou, portanto, direta ou indiretamente, a curiosidade de muitas pessoas para conhecer a ayahuasca e o mundo do curandeirismo amazônico. Por outro lado, influenciou toda uma nova geração de jovens artistas da região de Pucallpa, inclusive shipibo. Brabec de Mori e Brabec (2009) dão alguns exemplos de artistas shipibo que se inspiraram no estilo de Don Pablo e o combinaram com a estética tradicional shipibo para produzir pinturas especialmente voltadas para um público estrangeiro.

É interessante observar, entretanto, que Don Pablo parece ter feito mais sucesso fora da selva peruana do que dentro. Segundo ele, “em Pucallpa, alguns começaram a dizer que eu estava endemoninhado ou louco por fazer pinturas deste tipo. Me res senti bastante, não quero mais fazer exposições aqui.” Esta observação deve ser contextualizada dentro de uma determinada lógica vegetalista: apesar de Don Pablo estar afastado da profissão, seu discurso segue o espírito de ciúmes e rivalidades que marcam este universo.

Apesar do êxito da Escola *Usko Ayar*, ela fechou; nas palavras de Don Pablo, porque: “Bom, teve uma coisa obscura, não gosto de me lembrar”. Ainda de acordo com ele, teria perdido progressivamente espaço, e sua obra deixou de valer como antes. Parece se lamentar:

“Hoje não tenho nadica de nada... É difícil de acreditar, né? Não me importo, estou bem aqui na selva. Fazer o quê?. Ninguém leva nada desta vida”.

De acordo com Don Pablo, com o tempo ele e Luna se afastaram, deixando de ser parceiros na escola e em outros projetos, embora o antropólogo continuasse eventualmente

¹²⁵ Conta a história de uma jovem peruana estudante universitária no Canadá. Ela faz uma viagem de volta ao Peru para reencontrar seus dois tios: Mateo Arévalo e Pablo Amaringo, que lhe falam sobre o curandeirismo amazônico. O documentário-ficção tem a participação de outros personagens citados neste texto: o guia de turismo Wellington, música de Agustín Rivas e *icaros* de Mateo. A expansão dos filmes e documentários sobre o vegetalismo peruano e o uso da ayahuasca em geral é enorme. Ainda está para ser feito um

vendendo seus quadros. Aqui, novamente, parece se repetir o padrão de parcerias bem sucedidas, mas cuja duração é invariavelmente interrompida. Uma especificidade do caso de Amaringo é que a aliança também projetou o parceiro estrangeiro, já que Luna tornou-se bastante conhecido a partir da publicação do livro *Ayahuasca Visions*.

Com o tempo, Don Pablo passou a se dedicar esporadicamente a participar de seminários com estrangeiros. Wellington, mencionado acima, me contou que viajou para Iquitos acompanhando Don Pablo para um *taller* [oficina ou *seminario*] de pintura organizado pelo *The Osa (Organización Social y Ambiental) Foundation / Grupo Osanimi*, no Jardim Botânico Sacha Mama, onde trabalhava na época Don Solón Tello, *curandero* de Iquitos¹²⁶. O programa tinha duas semanas de duração, e incluía duas sessões de ayahuasca. Participaram dezessete norte-americanos. Em 2000, Wellington e Don Pablo, junto com um grupo de estrangeiros, fizeram uma viagem ao território Secoya, no Equador, onde foram promovidas três sessões de ayahuasca. O jovem guia retornou ainda outras duas vezes ao Equador naquele mesmo ano.

A instituição, sediada na Costa Rica, segundo Wellington, posteriormente modificou um pouco o formato de suas atividades. De acordo com seu site,¹²⁷ o Grupo Osanimi promove a conservação da floresta amazônica e a herança cultural dos povos indígenas e das populações camponesas, apoiando demarcação de terras, construção de jardins etnobotânicos, elaboração de livros bilíngues e documentação etnográfica. Possui um albergue na Península de Osa na Costa Rica, o *Guaria de Osa*, que sedia retiros, seminários e atividades diversas, tais como: arte, yoga, mergulho, capoeira, meditação e observação de pássaros. Há também uma extensão da instituição no Equador, que construiu um centro cerimonial e de aprendizagem, além de um jardim de plantas medicinais, em território Secoya. Em 2000, o Grupo Osanimi apoiou o financiamento para a aquisição de terras para a (ex-) escola de pinturas Usko Ayar em Pucallpa. O conselho consultivo conta com artistas, cientistas e terapeutas; há estudiosos do campo da ayahuasca, como o psicólogo e escritor Ralph Metzner (2002, 2005), outra figura popular no processo de

recenseamento completo. Jerónimo M.M. tem um blog dedicado a este assunto, ver: <http://ayadoc.blogspot.com/>, acessado em setembro de 2010.

¹²⁶ D. Sollón faleceu em 2010.

¹²⁷ <http://www.guariadeosa.com/osa.html>, acessado em setembro de 2004.

expansão do conhecimento associado à ayahuasca, e o etnofarmacólogo Dennis McKenna, além do próprio Don Pablo.

De 1 a 8 de fevereiro de 2005 o centro sediou um evento como parte do programa *Sentient Experientials*: “Xamanismo, Biologia e Inteligência na Natureza”, com o fundador do Grupo Osanimi e etnobotânico Jonathon Miller Weisberger, o *maestro* herborista local Victorio Villareal e o antropólogo Jeremy Narby. Don Pablo foi convidado a participar. O *staff* seria composto, portanto, de dois “nativos” e dois “cientistas”. O preço era de mil e quinhentos dólares por pessoa – 3% da verba arrecadada é doada para os projetos culturais e de preservação ambiental do Grupo Osanimi. O programa continha palestras dos especialistas, passeios pela natureza e exploração da flora e da fauna, bem como serviços adicionais, como massagens e cura com plantas. O plano era fazer uma exibição dos quadros de Don Pablo; ele também iria dar aulas de pintura, contar “causos” da sua época de curador e interpretar sonhos dos participantes. Em 2010, em comunicação por e-mail, Jeremy Narby me contou que Don Pablo acabou cancelando sua participação no evento.

De qualquer maneira, o evento é um bom exemplo que ilustra um duplo processo em pesquisadores acadêmicos – mais ou menos convencionais – têm ampliado o seu leque de atividades, promovendo ou participando de eventos que divulgam científica e vivencialmente o xamanismo para um público amplo, ao mesmo tempo em que caboclos e curadores passam a integrar o circuito transnacional de seminários e palestras. Vinte anos depois, Pablo Amaringo compõe o conselho consultivo de uma instituição internacional ao lado de um daqueles visitantes que o havia “descoberto” em Pucallpa. As pinturas de Don Pablo foram em certa medida produto de um forte diálogo e intercâmbio com um antropólogo; a etnografia de Luna, fortemente influenciada por sua parceria com Don Pablo, pretende atingir um público mais amplo do que o acadêmico. As fronteiras entre um xamanismo curativo acessível a um público mais amplo e cientistas sociais menos convencionais tornam-se cada vez mais porosas; é difícil pensar a existência de ambas as categorias de maneira independente e não relacional.

O impacto da obra de Luna e Amaringo serviu, entre outras coisas, para promover o surgimento de um centro dirigido por um etnobotânico (o qual estuda plantas semelhantes àquelas que Don Pablo costumava ministrar como curador), centro este que atrai e hospeda

visitantes que provavelmente não teriam ido sozinhos à Pucallpa há vinte anos. A experiência destes com o xamanismo é bem mais didática e mediada do que aquela que tiveram os antigos aventureiros pioneiros das décadas de cinquenta (Burroughs e Ginsberg 1984), os mochileiros alternativos que viajavam ao Peru a partir da década de 60, ou os pesquisadores inaugurais deste campo de pesquisa, sobretudo da década de 70 em diante¹²⁸. Observamos que os discursos científicos e práticas paracientíficas vêm reconstruindo imagens que circulam globalmente sobre o xamanismo, povoando a internet e se espalhando cada vez mais pelo imaginário popular ocidental, em conjunto com a expansão de um movimento *new age* mais amplo (cf. Aldred 2000; Vazeilles 2001).

Don Pablo também foi convidado para participar do *Ayahuasca Healing Retreat*, na época sediado na Amazônia brasileira, organizado pela psicóloga argentina Silvia Polivoy, ex-sócia de Luis Eduardo Luna no centro Wasiwaska.¹²⁹ Trata-se de dois centros voltados para a promoção de seminários de ayahuasca para estrangeiros, respectivamente em Ilhéus (BA) e em Florianópolis (SC). Os dois centros, que possuem sites exclusivamente em inglês, apresentam moldes mais parecidos com os centros sediados no Peru descritos neste estudo do que com as atividades das religiões ayahuasqueiras que ocorrem no Brasil.¹³⁰

Nestes seminários, Don Pablo também costuma dar conferências, ser guia em passeios pelas matas, pintar e promover oficinas de pinturas. Em 2010, na conferência *Psychedelic Science in the XXIst Century*, organizada pelo MAPS (Labate e Cavnar, 2010), observei Silvia Polivoy apresentar as atividades de seu centro, bem como mostrar fotos de Don Pablo e Guillermo Arévalo, os xamãs que a teriam “iniciado”. Os facilitadores de *workshops* com a ayahuasca frequentemente evocam um contato inaugural com um autêntico xamã da selva do Peru; Don Pablo parece ser um bom selo de qualidade no contexto deste emergente mercado.

De acordo com Don Pablo, embora quase não tenha dinheiro para o dia-a-dia, nunca falta comida, presentes e visitantes em sua casa. Alguns jovens da região vivem ou passam

¹²⁸ Para uma história deste campo, ver Langdon (2005, 2009); para uma história da publicação de experiências pelos próprios xamãs e outros trabalhos que ajudaram a popularizar os saberes dos xamãs amazônicos, ver Chaumeil (2004).

¹²⁹ Ver: www.ayahuasca-healing.net e www.wasiwaska.org, acessados em setembro de 2010.

temporadas ali. Don Pablo lhes fornece uma “educação integral”, síntese das suas experiências. Esta incluiria ensinamentos sobre pintura, meio-ambiente, filosofia, comportamento e inglês. Às vezes, vende um ou outro quadro através do ex-sócio Luna, de um site na internet ou de amigos estrangeiros. Em Pucallpa comercializa caseiramente cartões postais com suas pinturas. Diz que pretende se distanciar do tema da ayahuasca agora também nas pinturas, dedicando-se a pintar apenas a flora e a fauna. Também está juntando pinturas sobre anjos para produzir um livro.

Don Pablo tem esperanças de recriar uma escola de pintura. Segundo ele, o irmão do então presidente Toledo o teria visitado, prometendo verbas. O pintor afirma já ter investido dinheiro em uma escola em Caserío de Alejandria, que inaugurou há um ano, e está funcionando com cinquenta alunos, de maneira irregular. Já deu algumas palestras aí, porém quase não pode viajar devido a razões de saúde. Outro projeto para o qual gostaria de se dedicar é a criação de um jardim etnobotânico – como veremos, uma instituição bastante popular em Pucallpa.

Ainda que Don Pablo afirme estar distante do universo da ayahuasca, sua vida continua girando em torno dela. No geral, o ex-vegetalista falou muito pouco sobre suas atividades atuais com estrangeiros, parecendo não demonstrar muito interesse nelas. De qualquer modo, como observamos aqui, seu principal reconhecimento veio em primeiro lugar deste olhar externo; a partir disto, passou a receber também algumas honrarias em Pucallpa. O principal público de seu livro continua sendo estrangeiro, e ele parece ser uma constante nas rodas de conversas de estrangeiros que se interessam pelo vegetarianismo peruano. Don Pablo gosta de rememorar sua trajetória para o ouvinte curioso, sejam turistas ou antropólogos. Diante da observação que causava estranheza seu distanciamento do vegetarianismo, observou: “o meu trabalho como xamã – acredite ou não – eu continuo fazendo, só que apenas pintando”. Poderíamos acrescentar: o talento narrativo, que ele esbanja, também é uma arte xamânica.

¹³⁰ Para o trabalho de Luna, ver Luna (2003) e Williams (2002); para o de S. Polivoy, ver Callaway (2009) e Quevedo (2009).

Don Amador

Don Amador tem fama de bom curador. Mora numa casa simples de madeira, com a sua família, em San Fernando, um bairro pobre e afastado do centro.¹³¹ Dos *curanderos* que conheci em Pucallpa, é o que tem atividade mais regular. Segundas, quartas e sextas-feiras à noite realiza sessões na sala de sua casa e faz cerimônias especiais quando contratado. Todos os dias, das sete da manhã as doze, e das três da tarde às sete da noite, recebe pacientes numa espécie de quintal-consultório improvisado no fundo da sua casa. As pessoas fazem fila conforme a ordem de chegada; o local está sempre cheio de gente. Na antessala conversa-se discretamente; alguns têm problemas físicos graves visíveis. Em outro ambiente, separado por uma parede de palha, Don Amador senta-se numa cadeira, com o paciente à sua frente e um tabuleiro entre ambos, onde guarda seus apetrechos de cura.

Don Amador examina o paciente e *sopla-lhe* com mapacho; um cartaz manuscrito, pendurado na parede, anuncia que cada um deve trazer seus próprios cigarros para a consulta. Dependendo da doença, prescreve as plantas necessárias, que o paciente deve trazer depois – o *curandero* sabe preparar uma enorme variedade de remédios à base de espécies vegetais. Na maioria dos casos, à exceção dos mais graves, os pacientes são encaminhados também para as sessões de ayahuasca. O preço varia de acordo com o tipo de tratamento: pela sessão coletiva, Don Amador cobra dez soles por pessoa; uma sessão especial individual vale oitenta soles; *gringos* pagam cento e vinte soles. Os amigos apenas presenteiam-no com uma garrafa de *cañazo* [aguardente].

Don Amador viaja freqüentemente para atender pacientes fora de Pucallpa. Há alguns anos começou a ser procurado por estrangeiros, mas a sua clientela é basicamente local. Tem alguns aprendizes que o auxiliam durante as sessões, como Oscar. Suas atividades parecem estar se expandindo. Na minha segunda ida a Pucallpa, observei que a construção da sua casa estava adiantada – para os parâmetros locais ele é bem sucedido, embora a casa seja bem humilde.

¹³¹ Após a conclusão desta pesquisa, recebi notícias do falecimento de Don Amador. Assim como no caso acima, adoto a estratégia de não mudar o tempo verbal da narrativa.

Don Amador canta *icaros silvados* [assobiados], sem letra, prática freqüente neste universo. Assim me explicou certa vez um *curandero*: “Assobiar é como cantar em outro idioma. Quando a pessoa aprende este idioma, pode compreender o que dizem os assobios.” Pode ser mais fácil para um estrangeiro aprender *icaros* assobiados ao invés de *icaros* com letras; muitos começam a se familiarizar com o universo dos cantos desta maneira. Em sessões que presenciei em diversos contextos é recorrente a prática dos participantes tentarem imitar ou acompanhar o canto do *curandero* com assobios melódicos mais ou menos tímidos. Seja como for, me parece que um gringo cantando *icaros silvados* impressiona menos seus pares do que cantando *icaros* com letras, que contêm geralmente palavras em idiomas nativos, sobretudo quéchua. Com efeito, nunca conheci um ayahuasqueiro estrangeiro que apenas cantasse *icaros* assobiados, mas conheci *curanderos* peruanos só *silvadores*.

Como vimos no capítulo 1, um *curandero* vegetalista tem a capacidade de curar, podendo utilizar várias plantas. Don Amador trabalha com a ayahuasca, mas utiliza sobretudo a *camalonga*¹³², um tipo de árvore denominado genericamente, assim como outras árvores *maestras*, *palo* [árvore]. Além de ayahuasqueiro, é considerado, portanto, um *camalonguero*, isto é, um tipo de *palero*. Em 1986, o antropólogo Luna não conseguiu identificar a camalonga:

“As sementes desta planta são amplamente utilizadas não apenas na área amazônica, mas também em outras áreas ao menos do Peru, da Colômbia e do Equador. Nenhuma das pessoas a quem perguntei sobre esta planta jamais a viu. Todas concordam em que ela vem da *sierra* (área montanhosa) do Peru” (Luna 1986, p. 32, tradução minha).

¹³²Podemos especular acerca de uma eventual relação existente entre a planta *camalonga* dos *curanderos* peruanos e uma entidade de cura presente na mitologia da União do Vegetal, um médico espiritual chamado *Doutor Camalango*. Este é, de acordo com Goulart (2004), o espírito de um curador chamado João Lango Moura. Ainda segundo a autora, João Lango teria se transformado, após a morte, em uma planta, o João Brandinho. Segundo Luna (1995), trata-se de *Ottonia sp.* De acordo com Afrânio Patrocínio de Andrade, “o João Brandinho também é conhecido como *jiquipeba* ou *jitipeba*. Um caboclo de Boca do Acre falou que se chamava *calango* e me mostrou por que tem este nome: ‘-é que as raízes da planta lembram o pé de um calango’” (comunicação pessoal, novembro de 2004). O João Brandinho é uma espécie vegetal com propriedades anestésicas, a qual era, aliás, eventualmente adicionada ao preparo do vegetal (Camurça, Labate, Brissac e Ott, no prelo). Em Porto Velho, mastiguei folhas de João Brandinho cruas, ficando com uma forte e agradável sensação de formigamento na boca.

Contrastando com esta dificuldade de referências, atualmente uma consulta na internet com a entrada “camalonga” remete a vários sites – encontrei referências à planta como sendo *Thevetia peruviana* e *Strychnos sp.*; a última parece ser provavelmente a identificação correta. A camalonga é utilizada para diagnóstico, limpeza, dores no corpo, cólicas, para afastar energias negativas e contra a bruxaria (“tira os diabos”). As sementes da camalonga são maceradas em água ou álcool e pode-se, eventualmente, acrescentar um pouco de cascas, cebola branca, *alcanfor* [cânfora], canela, *sanango*,¹³³ *ajo macho* [alho macho]¹³⁴ tabaco e ayahuasca. Deve-se esperar um período longo (no mínimo vinte dias; alguns falam em um ano), até que se forme uma espécie de licor. Alguns vegetalistas maceraram também as folhas da camalonga, mas as sementes (macho e fêmea) são consideradas mais importantes. As folhas espremidas podem também ser empregadas em banhos de proteção. Don Amador geralmente prepara sementes de camalonga com aguardente e utiliza-a nas consultas com os pacientes, sozinha, durante as sessões de ayahuasca, ou adicionada à ayahuasca (à qual também costuma acrescentar perfumes, como a *água de kananga*).

Don Amador faz uso também, além da ayahuasca e da camalonga, do *toé* (*Brugmansia sp.*). O *toé* é um aditivo da ayahuasca e uma planta *maestra* em si mesma. Trata-se de uma espécie bastante temida, considerada mais forte do que a ayahuasca. Entre vegetalistas *mestizos*, o *toé* raramente é utilizado sozinho.¹³⁵ De acordo com Luna (1986), o

¹³³ De acordo com Víctor Nieto, *sanango*, em quéchua, significa “curador”. Segundo Didier Lacaze, alguns *sanangos*, como *chiric sanango* (*Brunfelsia grandiflora*), são da família *Solanaceae* e outros, como *loro sanango* (*Tabernaemontana sanaho*), são da família *Apocynaceae*. Provavelmente o *sanango* adicionado à camalonga é *chiric sanango* (*Brunfelsia grandiflora*).

¹³⁴ Planta semelhante ao alho.

¹³⁵ Isto não é o que ocorre em alguns grupos indígenas, os quais cultivam uma grande variedade de espécies dos gêneros *Brugmansia* e *Datura*. Shepard (2005) afirma que entre todos os remédios da farmacopéia Machiguenga, o *toé* é considerado a autoridade médica máxima, reservada para os casos mais drásticos. Harner (1978) explica como a *datura* é consumida para entrar em contato com o *arutám*, um espírito protetor que cada homem Shuar deve adquirir em sua vida. O shipibo Mateo Arévalo me disse secar a folha de *toé* e fumá-la com sua pipa (efeito bem mais suave do que a ingestão). De acordo com Víctor Nieto, há duas maneiras de se consumir o *toé* puro. A primeira seria cortar o caule no meio e retirar (ou raspar) seu centro, com cuidado, extraíndo daí o cerne, que tem uma textura macia. A seguir este *pedazito tiernieto* (o miolo do caule) seria colocado em uma folha de *bijao* [não identificada], dobrando-se a folha e amarrando-a. Depois, este “pacotinho” seria colocado perto do fogo durante uns minutos, extraíndo-se uma espécie de caldo, a ser retirado com uma colher e bebido. A outra forma seria ingeri-lo cru; seria realizada a mesma operação anterior, colocando-se o miolo do caule em uma tela de algodão, ao qual se adicionaria, eventualmente, *mapacho* moído e uma colher de água. A mistura seria então *chapeada* com um pano, extraíndo-se, depois disso, algumas gotas a serem ingeridas.

toé serve para identificar quem causou *daño* ao paciente, recuperar objetos perdidos ou descobrir ladrões. Também verifiquei usos relacionados à adivinhação do futuro e ao aumento da capacidade de sonhar e de memorizar. Luna afirma que parece haver um declínio do uso *toé*, cuja manipulação é mais difícil do que a *ayahuasca*.

Don Amador me disse que o espírito do *toé* o teria elegido para curar e que utiliza a planta adicionada à *ayahuasca*. Neste sentido, pode ser classificado também como *toero*,¹³⁶ – embora ela seja considerado mais *ayahuasquero* e *palero* do que *toero*.¹³⁷ Don Amador tem alguns *toés* plantados no quintal. Ele compra a *ayahuasca* pronta do *cocinero* Javier¹³⁸ e de outros e quando tem necessidade, adiciona o *toé* por conta própria.¹³⁹

De acordo com as más línguas, Don Amador diz que usa a *ayahuasca* com *toé* só para impressionar. Segundo Luna (1986), Chevalier, que pesquisou um *toero* *campa*, afirma existir uma rivalidade entre o *toero* e o *ayahuasquero*; porém, na sua própria experiência, não teria identificado este tipo de conflito. Na minha, observei uma rivalidade entre *paleros* e *ayahuasqueros* – alguns dizem que a dieta de um *palo* é mais estrita do que a dieta da *ayahuasca* e que os *paleros* são mais fortes do que os *ayahuasqueros* – mas seriam também mais *malos* [malvados]. Algumas plantas (assim como alguns cantos) estão especialmente associadas à bruxaria¹⁴⁰; diferentes partes de uma mesma planta podem ser usadas para curar e para fazer o mal (por exemplo, a raiz e a casca). Ao ingerir certas plantas negativas, seus espíritos passam a habitar o corpo da pessoa – daí a afirmação de que o caminho da bruxaria é sem volta.

Não conheço nenhum estrangeiro *ayahuasqueiro* que seja *palero*, *camalonguero* ou *toero*. Grosso modo, os estrangeiros ou peruanos brancos de classe média convertidos ao

¹³⁶ Ouvi uma vez a variação *toecero*, que em português seria *toezeiro*.

¹³⁷ Dependendo do critério, o *ayahuasquero* que consome *ayahuasca* com *toé* é considerado apenas *ayahuasquero*, havendo a distinção somente entre *curandero ayahuasquero* e *curandero palero*. Vale lembrar também que nem todos os *paleros* (entre eles os *camalongueros*) ou *toeros* são *ayahuasqueros* também, como é o caso de Don Amador.

¹³⁸ Ver Seção *El cocinero*.

¹³⁹ De acordo com Víctor Nieto, pega-se o *cogollo* (o broto, as folhinhas novas que nascem na pontinha do galho da planta) e/ou a flor do *toé* e adiciona-se ao cozimento da *ayahuasca*. Ele afirma que muitos *curanderos* têm este hábito, embora nem todos o assumam; para alguns, a prática seria algo “bastante natural, como colocar sal na comida”. Ainda segundo Víctor (que não é *toero*), o *toé* seria utilizado para “dar mais força à *ayahuasca*, para dar eletricidade”.

vegetalismo são geralmente apenas *ayahuasqueros*. Alguns conhecem e manejam outras plantas (i.e. *toé*, *Yawarpanga* e outras), porém não chegam a ser *maestros* delas. E, naturalmente, há diferentes tipos de estrangeiros *ayahuasqueros* – a maioria não seria considerada, de acordo com padrões locais, como “curadores”. Conforme veremos, muitos *curanderos* nativos e *mestizos* indicam uma clivagem no seu público entre “gringos curiosos”, que “só experimentam” a ayahuasca, e outros que são “pacientes”, isto é, que vêm em busca de cura ou de aprendizado. No caso dos líderes de cerimônia, ocorre o inverso: alguns estrangeiros que chegam a se tornar *ayahuasqueros* apenas conduzem cerimônias a partir da apropriação de determinadas técnicas e conhecimentos; é como se experimentassem o papel de *curandero*, dissociado da tarefa de curar.

Também são raros os casos de estrangeiros *ayahuasqueros* conhecidos por serem bruxos, embora frequentemente se atribua a eles atos de feitiçaria. A relação entre os consumidores ocidentais da ayahuasca e a bruxaria foi abordada por vários autores. Christian Ghasarian (2005) comenta que o cosmos *new age* dos participantes das sessões de ayahuasca e San Pedro estudadas por ele na Europa e nos USA seria povoado por espíritos de animais e seres antes de tudo bons e propícios aos seres humanos, diferentemente do embate de forças e ambiguidade presente nos xamanismos indígenas. Daniela Peluso (2006) observa como as sessões de ayahuasca promovidas no contexto do que denomina “turismo espiritual pós-colonial” operam um processo de sanitização e simplificação da fórmula tradicional do uso da ayahuasca, onde o poder do xamã deriva em parte da ambiguidade presente no sistema, e das tensões associadas com o lado escuro bruxaria. Segundo Losonczy e Mesturini Cappelletti (2010a), os xamãs brancos ocidentais suprimem a dimensão da bruxaria e adaptam o vegetalismo para seu público ocidental, privilegiando a linguagem do desenvolvimento do *self*: as infelicidades estariam ligadas às esferas psíquicas e ao percurso íntimo individual. Isto tornaria tais xamãs brancos desinteressantes para os seus pares locais. Por outro lado, é curioso notar que o principal sujeito da pesquisa delas, o líder de cerimônias norte-americano Wilson, antropólogo de formação, relata ter passado por toda uma sorte de ataques para chegar à sua posição atual, explicitando que há continuidades entre suas atividades e a de seus iniciadores. Foutiou (2010) observa que

¹⁴⁰ Este é o caso do *huicungo* ou *wicungu*, uma variedade de palmeira com longos espinhos pretos, *Astrocaryum* sp. De acordo com Didier Lacaze, o gênero tem vinte e seis espécies.

enquanto muitos ocidentais interessados na experiência com a ayahuasca simplesmente ignoram a existência de feitiçaria, outros a classificam como um elemento “anômalo” e não inerente ao sistema. Ela nota, contudo, que recentemente o discurso sobre a bruxaria tem penetrado crescentemente no imaginário desses ocidentais – ainda que frequentemente a bruxaria seja revestida de uma leitura psicológica. Creio que a adoção de uma lógica mais aberta de ataques xamânicos por alguns xamãs estrangeiros ou peruanos de origem de classe média é um forte divisor de águas; indica em que medida estes sujeitos estão dispostos a uma adesão mais ou menos integral ao vegetalismo.

Neste âmbito de redes transnacionais emergentes, a ayahuasca, me parece, opera, sobretudo, como principal metonímia do universo vegetalista como um todo: um forasteiro que quer virar *curandero* deve em primeiro lugar dominar esta planta.¹⁴¹ Provavelmente, no futuro, com a crescente expansão e diversificação destas práticas, aparecerão cada vez mais alemães, franceses e norte-americanos *tabaqueros*, *toeros* e *catahueros*. A propósito, em 2010, em viagem à Amsterdã, conheci um francês que estava ministrando seminários de tabaco. O folheto de divulgação usava uma linguagem psicológica, anunciando as sessões de tabaco voltadas para o autoconhecimento e para resolver questões tais como a de identidade sexual. Vale lembrar que a escolha de trabalhar com outras plantas psicoativas têm uma dupla dimensão de mercado: por um lado, com o excesso de ayahuasqueiros oferecendo seminários em países da Europa e nos Estados Unidos, a promoção de seminários com “novas” plantas pode se tornar um importante diferencial no produto final oferecido.¹⁴² Por outro lado, a opção de utilizar outras plantas parece possuir forte apelo

¹⁴¹ Analogamente, a *soplada* parece ser a mais popular das técnicas adotadas – vi poucas vezes *chupadas* serem realizadas no contexto das sessões com estrangeiros. Talvez isto ocorra porque a *chupada* requer mais conhecimentos, e também estética e simbolicamente talvez seja menos agradável para uma audiência estrangeira.

¹⁴² Veja, por exemplo, as “Jornadas de Sonhos Camalonga” oferecida pelo site Blue Morpho: “A Camalonga é uma planta mestra doutora e professora que o visita em seu espaço de sonho, proporcionando-lhe habilidades de lucidez e de jornada. Experimente o mistério dessa poderosa planta medicinal do sonho” (<http://www.bluemorphotours.com/shamanic-ayahuasca-workshops.html>, acessado em outubro de 2010, tradução minha). Eles também oferecem *workshops* com *sanango* (<http://www.bluemorphotours.com/workshop-descriptions/sanango-diet.html>, acessado em outubro de 2010; o centro Blue Morpho e seu dirigente Hamilton Souther é retratado no filme *Metamorphosis*, 2009). Já o Ashi Meraya Centre of Traditional Amazonian Medicine oferece jornadas com o potente *toé*. Segundo o site, este centro é o “único da região” onde é possível consumir a planta (<http://www.ayahuasca-shamanism.co.uk/ayahuasca-retreat/the-toe-dream-journey>, acessado em outubro de 2010).

diante da crescente criminalização e dos problemas legais enfrentados por ayahuasqueiros nesses países.

Don Amador participou do documentário *Forest Medicine*.¹⁴³ As filmagens pretenderam recriar um pouco da sua rotina: primeiro ele tomava um *motocar* para ir ao mercado comprar plantas; preparava-as em casa, e depois recebia os pacientes. Durante a filmagem, Don Amador levava consigo uma garrafa. Bebia dela aos poucos, aqui e ali, inclusive durante as consultas. O *maestro* começou a introduzir, por conta própria, pequenas *performances*, como atos longos e estereotipados que visavam representar melhor a si mesmo ou simplesmente cenas improvisadas fora do roteiro pré-estabelecido. Don Amador parecia querer dar a sua “contribuição pessoal”, mas o efeito era contrário, porque quanto mais inventava, mais artificial ficava. O *curandero* também começou a mudar seu comportamento, como se estivesse bêbado. A equipe de italianos passou a ficar irritada e começou a criticar a legitimidade de Don Amador, com observações irônicas. Consultada como antropóloga, argumentei que Don Amador estava consumindo plantas medicinais com efeitos psicoativos, e que deveríamos respeitar esse uso como parte da cultura local.

À tarde, quando voltamos para retomar o trabalho, Don Amador estava dormindo. Ele não acordava de jeito nenhum, apesar da insistência de sua mulher, que ao mesmo tempo nos pedia desculpas, aflita. Quase uma hora depois, enfim, levantou-se. Apresentou-se com água recém-jogada na cara e a roupa toda amarrotada. Jimmy Perez, o guia peruano que havia feito a intermediação entre nós, exclamou bravo: “*Desgraciado! Borracho!* Não tem vergonha de estragar as filmagens dos gringos?!” Fiquei meio sem graça... De acordo com meu amigo pucallpino, a garrafa continha camalonga e aguardente, sendo chamada por Amador de

“*cuellon* [*cuello* largo, pescoço cumprido]. Seus pacientes costumam dizer que ele cura melhor *borracho*. As pessoas preferem ser tratadas por ele quando está *mareado*... Não sei se de ayahuasca ou de álcool, mas todos lhe têm muita fé.”

¹⁴³ Conforme afirmei na Introdução, participei da equipe de filmagens deste documentário.

Aqui, *mareado* tanto pode significar embriagado como sob o efeito de plantas medicinais.¹⁴⁴ É importante lembrar que até o século XIX toda a experiência de estado alterado de consciência era entendida como *embriaguez*. Apenas no século XX surge a modalidade específica da *alucinação* – conceito que irá gerar, por sua vez, diferentes interpretações (Carneiro 2002). Como antropóloga, creio ter dado um parecer coerente, já que Don Amador, segundo dizem, cura melhor *mareado*. O interessante, porém, é que eu não sabia disto... A mistura entre plantas medicinais e aguardente é especialmente incômoda para ocidentais, já que o álcool é frequentemente associado à recreação, e dificilmente lhe atribuímos propriedades medicinais, à exceção de pequenos usos pontuais, como o clássico (embora também controvertido) “um copo de vinho nas refeições”. Dito de outra maneira, um gringo que vai tomar ayahuasca no Peru não se sentiria confortável de participar de uma sessão com um xamã “bêbado”, mesmo que isto fosse considerado, pelos parâmetros locais, como “autêntico”.¹⁴⁵

Este ponto parece encerrar uma das questões mais complexas abordadas neste estudo: a divisão entre “plantas sagradas” e “drogas”. Ao passo que a ayahuasca, substância menos conhecida e não tradicionalmente utilizada no ocidente, é facilmente enquadrada na primeira categoria, o álcool é imediatamente associado, no imaginário popular, à segunda. O mesmo pode ser dito com relação ao tabaco. Davidov (2010) nota como a fumaça do tabaco dos xamãs equatorianos se choca com as percepções ocidentais holísticas sobre a figura do xamã. Outro exemplo foi vivenciado por mim em uma lista de internet que reúne pesquisadores da ayahuasca no Brasil. Em 2010, houve uma acalorada discussão sobre os supostos problemas e perigos do uso indígena do rapé de tabaco no Acre. Enquanto alguns argumentavam tratar-se de prática tradicional, associada ao lazer ou à cura, outros acusavam os índios de tabagistas e irresponsáveis propagadores de maus hábitos. Trata-se de etnocentrismo farmacológico, onde apenas a “minha substância” é entendida como legítima. Estes exemplos, assim como o do mal-estar com relação ao comportamento de

¹⁴⁴ Na UDV, usa-se o termo *burracheira* para se referir aos efeitos da ayahuasca. Como *borracho* significa o mesmo que “bêbado” em castelhano, a rigor *borrachera* (bebedeira, aportuguesada como ‘burracheira’) deve significar mais ou menos o mesmo que *mareado*.

¹⁴⁵ A prática de tomar um pouco de álcool durante as cerimônias de yagé é comum na Colômbia. Caicedo (2010) menciona que muitos *taitas* (líderes *yageceros*) inscritos na UMIYAC abandonaram esta organização devido ao estabelecimento pelo seu código de ética, patrocinado pela ONG Amazon Conservation Team

Don Amador, ilustram o fato de que a classificação do que é “droga” tem a ver não apenas com determinadas propriedades intrínsecas farmacológicas de cada substância, mas é *contextual e relacional*: uma substância é definida sempre em relação à outra, em oposição. Tanto no discurso leigo, quanto entre especialistas, a ayahuasca parece já partir com certa vantagem simbólica na disputa pelo status de “sagrado”.¹⁴⁶

Nicolas Losano Vasquez

Nicolas tem sessenta e dois anos,¹⁴⁷ é agricultor e ayahuasqueiro. Homem humilde, pai de dez filhos, vem – como é o caso em tantas outras narrativas – de uma família de *curanderos*. A sua fala foi de difícil compreensão e ele quase nunca respondia o que eu perguntava. O seu discurso foi um dos mais pautados por elementos mágicos do universo dos ayahuasqueiros.

Nicolas refere-se a si mesmo como *mag*o, e à ayahuasca como *la ciencia*. Além de ayahuasqueiro, é *oracionista*: trabalha com “livros esotéricos de orações, magia negra, vermelha e branca”. Como aponta a literatura (Dobkin de Rios 1972, Luna 1986), cada ayahuasqueiro possui seu próprio estilo, embora haja um conjunto de referências comuns. Nicolas é *mestizo* de Lamas (San Martín); a definição étnica, contudo, parece variável. Por exemplo, de acordo com Arturo, da agência *Amazon World*, “pelo jeito de ser é mais nativo do que *mestizo*; já viveu entre vários grupos indígenas”. O *mag*o afirma já ter viajado para o Brasil, Argentina, Chile, Equador e Colômbia.

Nicolas contou que quando tinha doze anos de idade, uma tia sua, de oitenta e cinco anos,

(ACT), da proibição do consumo de álcool durante as cerimônias. Segundo Taussig (1993), na Colômbia se afirma que tomar yagé quando se está bêbado pode levar à loucura.

¹⁴⁶ Um caso curioso é o estudado por Isabel de Rose (2010; ver também Rose e Langdon, 2010), que diz respeito à introdução da ayahuasca em uma aldeia Guarani do sul do Brasil a partir dos seus contatos com um grupo urbano Nova Era e com a vertente da Igreja do Culto Eclético da Fuente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo – ICEFLU (o antigo Centro Eclético da Fuente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – CEFLURIS). Enquanto alguns membros da aldeia afirmam que a ayahuasca faz parte das “antigas tradições dos Guarani” e o seu uso precisa ser “resgatado” e “revitalizado”, outros afirmam que se trata de “coisa de branco”, ou “uso de drogas”. Aqui há um exemplo claro de como uma substância pode ser considerada ao mesmo tempo medicina/sagrada ou droga dentro de um mesmo contexto cultural, dependendo da visão e interesse de cada ator.

“se meteu no monte para dietar porque [os bruxos] estavam matando ela... por inveja. Ela já estava dietando há dois anos e me mandaram para lá cuidar dela. Quando cheguei, ela me disse: ‘- *te voy a invitar mi remedio* [vou te servir a minha planta medicinal]’. Era um *palo* – ela dietou apenas um palo durante três anos. Praticamente já não era como gente... Então eu comecei a dietar também. Mas aos quinze dias eu já queria comer sal. Aí nos meus sonhos vieram os espíritos dos *palos* – todos os palos têm gênios como uma pessoa – me explicar. Me levaram para um colégio, enorme... A sabedoria e o poder deste pau já estavam prendendo no meu corpo, né?... Então me perguntaram: ‘- Você anda meio triste, não?’. Aí começaram a me dar os meus arkanas. Eles vão preparando e vão te dando, entendeu? Tem um arkana que faz parar de querer comer sal. Fiquei um ano dietando.”

O vegetalismo caracteriza-se por uma ambiguidade moral, onde nem sempre há uma distinção clara entre bem e mal, até porque, para curar ou defender o seu paciente ou território, muitas vezes é necessário atacar o seu inimigo. Assim prossegue Nicolas:

“Tem o lado bom e o lado mau. O lado mau é para te defender, te faz ver o que vem contra você; as coisas boas são um serviço, é para curar, nos indicam como preparar remédios.”

Com dezessete anos, Nicolas mudou-se para o Ucayali. Voltou a tomar a ayahuasca aos dezenove. Passou a fazer várias dietas; uma delas durou um ano. De acordo com ele, “não tive *maestro*, só Deus e *los palos*.”. Começou a curar timidamente a própria família; aos quarenta anos chegaram os pacientes. Segundo diz, tem trabalhado regularmente nos últimos cinco anos como ayahuasqueiro, embora tome a planta só de vez em quando.

Nicolas possuía três aprendizes, para quem dava *la purga* e ensinava a partir de livros de espiritismo. Mas teve problemas com um deles, que recorreu a um tio bruxo. O ayahuasqueiro rememora um enfrentamento durante uma sessão:

“Eles se entrincheiraram, me atacaram, usaram armas pesadas para tirar tudo de mim e ficarem reis da sabedoria total. Tentaram me testar... Mas não! Eu reagi! Trá! Joguei eles mais alto, bem elevado, e pronto! Depois de um pouco, um deles gritou: ‘- Ai! Ah, vou morrer!’. – ‘O que você tem?’, eu pergunto... ‘- Tá, tá, vai para o seu lugar...’

¹⁴⁷ Dados de 2004.

De repente, o outro ‘- Ah, vou morrer...’; - ‘Você também?!’. Falei para eles irem dar um banho num dos pacientes. Vomitaram todas as suas *cochinadas* [porcarias]. Já não são meus alunos. Foram dietar no monte, não sei deles... Por aí algum morreu, outro viajou... Por isto decidi que não vou mais ensinar ninguém, vou trabalhar sozinho, e sozinho me defendo.”

Este tipo de narrativa é bastante recorrente no universo dos vegetalistas de Pucallpa. Alguns afirmam ter enjoado tanto das lutas e rivalidades existentes entre *curanderos* que chegaram a abandonar a profissão ou mudar de cidade. Porém, muitas vezes, enquanto *curanderos* peruanos disputam a unhas e dentes espaço entre si, alguns estrangeiros são deixados de fora deste tenso ciclo de ataques e contra-ataques. Por exemplo, um *maestro* de Pucallpa talvez não forneça a ayahuasca para um ex-aluno seu ou para um *curandero* com o qual mantém relações de amizade, ou talvez lhe dê uma ayahuasca de baixa qualidade, enquanto facilitará bastante o acesso de um estrangeiro com aspirações a *curandero*, ou de um *curandero* estrangeiro radicado no exterior. Uma explicação para isso é que estrangeiros significam possíveis novas alianças que lhes permitam crescer e superar seus pares locais. Outra, é que muitos estrangeiros frequentemente não representam rivalidade, pois abrangem mercados diferentes de clientes, ou não se engajam na lógica da feitiçaria como ela se coloca no Peru. Por outro lado, vários estrangeiros estão profundamente metidos na lógica da feitiçaria, muitas vezes mesclando-a a elementos do catolicismo ou outro conjunto de referências.

Nicolas recebe às vezes pessoas que conheceu nas suas viagens ou recomendadas por elas; sua filha, que mora em Lima, também lhe envia clientes. O *curandero* afirma que tem setenta pacientes no momento, a maioria dos quais atende em suas próprias casas. Esses às vezes tomam a ayahuasca, às vezes não. O preço do tratamento varia de acordo com a gravidade do problema. Uma sessão simples custa dez soles.

Nicolas tem contatos também com a agência de turismo *Amazon World*, de Pucallpa, sendo amigo do dono. Não atendeu muitos estrangeiros até hoje. De acordo com ele, não há diferenças nas sessões com os forasteiros e os peruanos: “aos dois *les pica la purga*”. Lembrando que *purga* é sinônimo ayahuasca, Nicolas provavelmente está se referindo, aqui, aos fortes efeitos da bebida, quando a planta “*te agarra fuerte, te*

engancha” [te agarra com força, te engancha]. A ayahuasca, portanto, atuaria, segundo ele, de maneira semelhante para estrangeiros e população local: ambos seriam fortemente afetados por ela. A frase pode remeter também à ideia da mãe da ayahuasca, considerada uma serpente. Neste caso, uma parte do sentido mantém-se semelhante: tanto peruanos quanto estrangeiros são picados.

Nicolas mantém as mesmas dietas no contexto local e internacional: “alguns *palos* não gostam quando as mulheres estão com as suas regras. Durante a *mareación*, *hueles* [fedes], *jalas* [puxas].” Nicolas adere aqui à proibição tradicional de não tomar a ayahuasca durante a menstruação: o odor do sangue poderia aniquilar ou prejudicar os efeitos da ayahuasca, “apodrecer a planta”, e mesmo causar morte ou doença no *curandero*. Como vimos, este tema encerra paradigmaticamente algumas das controvérsias acerca da expansão do vegetalismo: enquanto alguns *curanderos* aceitam a participação, interpretando a proibição como tabus místicos e machismo dos antigos, outros consideram abrir mão delas perigoso e uma verdadeira perversão comercial das suas raízes. Enquanto algumas mulheres estrangeiras são seduzidas ou seduzem xamãs (sexualidade estimulada, antidieta sexual), outras são proibidas de tomar a ayahuasca durante a menstruação (dieta sexual). Em alguns casos, categorias locais são acionadas para justificar as mudanças dos novos tempos: alguns xamãs afirmam que desenvolveram proteções especiais para se proteger do sangue menstrual; em outros, categorias exógenas ocupam o espaço, como é o caso de mulheres que citam ausência de evidência científica de que a interação entre sangue menstrual e consumo de ayahuasca seria perigosa ou prejudicial.

Félix Paredes Palma

Félix Paredes, cinquenta e dois anos,¹⁴⁸ mora com sua família a uma quadra da casa do pintor Don Pablo Amaringo. É filho de um famoso *curandero camalonguero* da região de Pucallpa, Don Laurencio Paredes, nascido em 1910. Félix tomou a ayahuasca pela primeira vez com treze anos de idade. Trabalhou anos em uma empresa da zona petroleira,

¹⁴⁸ Dados de 2004.

ao mesmo tempo em que acompanhava o pai nas sessões. Segundo conta, teria se tornado *curandero* há apenas três anos:

“Dez dias depois que meu pai morreu, eu, meu irmão e oito amigos tomamos a ayahuasca. Então ele chegou... se apresentou em espírito. Me disse ‘- A partir deste momento tu *tomarás las riendas* [ficarás responsável]’. Me deu seus versos para curar as pessoas... Me elegeu como seu representante neste mundo e me entregou toda a sua sabedoria. Agora está tudo comigo.”

Assim como outros *curanderos*, Félix realiza sessões às segundas, quartas e sextas-feiras, sessões essas que geralmente comportam de dez a quinze participantes e custam vinte soles por pessoa. A participação de mulheres menstruadas não é permitida. Félix se refere à ayahuasca como *la cura*: “Vamos tomar *la cura, señorita?*”.

Felix receita plantas diversas e também utiliza algumas pedras mágicas, denominadas *encantos*.¹⁴⁹ De acordo com Felix, os *encantos*

“vêm dos mares mortos, do espiritual... vemos durante a *mareación*... os *maestros* trazem por meio dos versos... chegam e se convertem em pedra, se materializam... Eles têm muito poder, dão vitalidade.”

Don Laurencio tinha suas próprias pedras; Félix me mostrou duas: uma oval e achatada e outra com formato de uma ave. Nada vi nelas que chamasse a atenção para suas qualidades sobrenaturais. O conceito de pedras mágicas é complexo – recorro à explicação de outro sujeito da pesquisa, Jimmy Perez. Ele toma a ayahuasca há anos em Pucallpa, é funcionário de empresa internacional de plantas medicinais, pintor – também foi aluno da escola Usko Ayar (e contribuiu com uma bela pintura para uma de minhas publicações) e trabalhou também no documentário *Forest Medicine*. Foi um aliado importante durante

¹⁴⁹ Brissac (1999, 2010), Goulart (2004) e Anderson (2007, 2009) afirmam que na UDV a natureza é considerada como cheia de *encantos* ou *encantes*. A experiência da *burracheira*, o estado após a ingestão da bebida, permitiria “abrir” ou “chamar” tais encantos. Goulart (2004) cita Luis Eduardo Luna, Charles Wagley, Heraldo Maués, Eduardo Galvão e Gabriela Jahnel Araújo para argumentar que a presença de “encantos” na UDV é provavelmente um legado de influências das práticas dos vegetelistas peruanos e dos caboclos e seringueiros brasileiros. Nestes últimos contextos, a noção de *encanto* refere-se a seres antropomórficos, forças, entidades ou objetos associados ao reino vegetal, animal, aquático e das matas, os quais freqüentemente caracterizam-se por uma natureza ambígua, podendo ajudar ou prejudicar os homens. Têm poderes de encantamento, metamorfose, hipnose etc. (ver também Araújo 2004, 1998).

minhas viagens a Pucallpa. De acordo com Jimmy, há *encantos* vivos – como animais e plantas – e encantos que são materializados em pedras. No primeiro caso, quando a planta ou o animal morre, o poder acaba; no caso das pedras, o poder é ilimitado e pode ser passado adiante, embora haja casos em que se relata que pedras desaparecem ou mudam de cor quando o seu proprietário não as utiliza bem. As pedras ou encantos são invocados antes da sessão de ayahuasca para proteção e poder e são colocadas sobre o paciente para detectar doenças e extrair *virotas* [dardos mágicos utilizados para feitiçaria] e outros males. Durante *la toma* [a cerimônia de ayahuasca], estes encantos tendem a se materializar e orientam o xamã no seu trabalho. O papel das pedras para alguns *curanderos* é tão central que, se chegam a perdê-las, consideram ter perdido tudo. Um encanto dificilmente tem um uso negativo para a bruxaria – mas, como confere capacidade de cura e poder ao xamã, acaba permitindo que esse obtenha *virotas* mais eficazes que podem ser usados para causar *daño*.

O mundo andino também é marcado pela presença de pedras mágicas ou encantos. De acordo com Chavez e Polia (2002), que estudam o curandeirismo do San Pedro, usado na região norte do Peru, a noção de *encanto* possui vários significados: em primeiro lugar, de “espírito”, entidades inteligentes dotadas de consciência não humana que podem estabelecer contato com o *curandero*; mas também de “poder” ou “virtude” de um lugar, objeto ou ser concebido como um “espiritual latente” (p. 4).¹⁵⁰ A mesa de trabalho dos *curanderos* é composta por objetos que são suportes físicos dos espíritos ou encantos, como varas, espadas, punhais, conchas, caracóis marítimos e pedras. Tais objetos podem ser herdados de outro *maestro*, ser encontrados em lugares com prestígio mítico – como ruínas arqueológicas, lagoas sagradas, montanhas encantadas – ou se distinguir por alguma forma peculiar que lembre animais, órgãos do corpo e outros. As pedras são de diferentes tipos e usadas para fins de adivinhação, defesa, terapia, limpeza, amuletos.

As pedras mágicas são talvez importações do curandeirismo da região norte do Peru para o vegetalismo amazônico, embora a noção de encantamento seja comum neste último sistema, e seja também comum a presença de pedras mágicas entre os Quéchua e Shuar no

Equador, os Machiguenga e Ashaninka no Peru e entre outros povos. O vegetalismo, conforme foi dito no capítulo 1, é produto de migrações culturais, mesclando referências amazônicas, andinas e do litoral pacífico. A inserção de novas práticas a partir da interação dos estrangeiros com *curanderos* nativos e *mestizos* pode ser entendida, em certa medida, como um desdobramento contemporâneo da mesma lógica de sínteses culturais historicamente operadas pelo vegetalismo. Como tentamos argumentar até aqui, há um duplo processo onde o interesse estrangeiro parece despertar um processo de revitalização e reafirmação de determinados aspectos desta tradição, ao mesmo tempo em que a modifica.

Félix busca a *soga* [cipó] no *monte* [selva] e planta a sua própria *chacrona* (*Psychotria viridis*). Recentemente, jogaram veneno para a coca na área, matando boa parte de sua produção, o que lhe deixou bastante aborrecido.¹⁵¹ O *curandero* prepara frequentemente a ayahuasca crua, isto é, sem levá-la ao fogo.

Cabe aqui um parênteses sobre o que denomino *tecnologias do sagrado*: técnicas e conhecimentos articulados que permitem a construção da experiência e subjetividades íntimas. Tais tecnologias, independentemente das representações que os neovegetalistas possam fazer delas, migram e se transformam de um contexto para outro. A ayahuasca crua consiste na maceração do cipó batido em água fria por período que varia de vinte e quatro a quarenta e oito horas. De acordo com Víctor Nieto, um ayahuasqueiro peruano que reside em São Paulo e viaja o mundo todo oferecendo sessões de ayahuasca, uma das formas de preparo é: bate-se bastante o cipó com uma marreta e junta-se água, até formar uma espécie de pasta; em outro recipiente, pila-se a chacrona com água, chegando também a uma pasta; estas duas misturas são então colocadas em um pano. O último é torcido com força, extraindo-se um líquido que é ingerido. São necessários de um litro e meio a dois litros para se sentir o efeito. Segundo Germán Zuluaga, no piemonte amazônico os indígenas preparam a ayahuasca crua *machacando* [amassando, espremendo, triturando] tanto o cipó

¹⁵⁰ Existe uma série de *encantes*: os espíritos dos lugares e das *huacas*, os espíritos dos *gentiles* e dos *incas*, os espíritos dos objetos do *ajuar* do *curandero*, os espíritos das plantas psicoativas; as *sombras* dos *maestros* que se separam do corpo.

¹⁵¹ Para os impactos ecológicos e sociais da autoritária política norte-americana proibicionista nas comunidades camponesas da Amazônia, ver Ott (2000).

como as folhas da *chacropagana* (*Diplopteris cabrerana*)¹⁵² crus, usando um pilão especial. É um processo longo e trabalhoso que pode durar até três dias. No final, acrescenta-se um pouco de água fria e mistura-se antes de beber. No Brasil, há uma variação conhecida em algumas vertentes daimistas, como a liderada por Marcos Imperial, no Rio de Janeiro, denominada *daime fermentado* ou *daime solar*, que igualmente consiste no preparo da ayahuasca sem a utilização do fogo. Formas de produção de várias plantas *maestras* e elementos do imaginário vegetalista migram, portanto, entre contextos culturais. Estas *tradições técnicas* renovam-se e adquirem contornos específicos em cada um deles, ao mesmo tempo em que mantêm em comum alguns princípios gerais, como a ideia de que o vegetal é um ser animado ou habitado por um espírito. Fim do parênteses.

Félix me disse já ter atendido vinte e sete estrangeiros¹⁵³, os quais chegaram por meio de seu irmão, um guia de turismo independente, por meio da escola Usko Ayar ou pela fama do velho Don Laurencio. Os *gringos* participam das suas sessões regulares com pacientes locais ou de cerimônias extras. Ele também os considera como pacientes, embora geralmente não façam nenhum tipo de tratamento. Dentre todos, uma única mulher, japonesa, estendeu suas atividades para além da ayahuasca: ela tinha problemas no estômago e passou cinco dias *dietando*. Félix cobrou trezentos dólares dela; as sessões de ayahuasca para os forasteiros custam vinte dólares. Até hoje, Félix afirma nunca ter vendido a bebida para nenhum gringo.

Félix fez a seguinte comparação entre os dois tipos de público:

“Turistas são mais resistentes, nunca gritam nem nada... porque vêm de um ambiente muito frio... e a ayahuasca é quente. Aqui o cérebro é mais compacto, nós vivemos num calorão, somos muito fracos de espírito... Então, tenho que preparar mais o corpo do povo daqui, a cabeça, para que possam aguentar a *mareación*. Têm muitos que se dedicam ao *trago* [bebida] e têm o estômago sujo.”

¹⁵² Trata-se de um cipó da mesma família do *Banisteriopsis caapi*, originalmente denominado *Banisteriopsis rusbyana* e depois reclassificado como *Diplopteris cabrerana*. Utilizam-se as folhas do cipó na preparação da ayahuasca, e não o cipó em si. Na Colômbia se diz *chagropanga* e no Equador *Yaji*.

¹⁵³ Dados de 2004.

Félix mistura aqui o senso comum latino-americano sobre os habitantes do norte (‘mais frio’ e ‘mais fortes’), a sua experiência empírica com este novo tipo de público e concepções nativas sobre a relação frio/calor no estabelecimento das doenças.¹⁵⁴ Sua fala é emblemática dos vários vetores de forças em interação nas redes transnacionais do vegetalismo contemporâneo: pessoais, locais, regionais e globais.

Félix esperava o retorno de um amigo italiano que o havia visitado em 1985, quando seu pai ainda estava vivo, regressando outras vezes depois. O ayahuasqueiro me disse ter planos de fazer uma sociedade com o italiano para construir um local com uma maloca e uma piscina, que hospedaria apenas estrangeiros, ainda que as sessões fossem mistas, isto é, realizadas em conjunto com a população local. Este é, aliás, um sonho recorrente entre os *curanderos* de Pucallpa: ter seu próprio centro. No final da entrevista, desejei-lhe boa sorte e fui saindo. Félix me pediu então vinte soles “pelas informações”. Irritada, argumentei que não havíamos combinado nada antes. Discutimos um pouco, e acabei pagando. Não é bom ficar de mal com *curandero* e, como sabemos, do ponto de vista da ética antropológica estas questões estão longe de estarem resolvidas.

Arturo Valles Davila

Arturo, quarenta anos,¹⁵⁵ é de Piura (norte do Peru) e mora em San Fernando, nos arredores de Pucallpa, com sua esposa e três filhos. Usa óculos escuros e tem muitas expressões difíceis de compreender. Neto de um “equatoriano, de raça negra misturada com indígena”, vem de uma família de curadores – como afirmam a maioria dos xamãs. No norte do Peru aprendeu um pouco das artes de cura com o San Pedro. Mas, de acordo com a sua narrativa, foi dos dezoito aos vinte e dois anos que se dedicou a estudar mesmo o

¹⁵⁴ A organização do micro e macrocosmos em polos “quente/frio” e também “seco/úmido” está presente em tradições hipocrático-galênicas, parte integrante da mentalidade dos conquistadores e missionários espanhóis (Carneiro 1994). De acordo com Chavez e Polia (2002), no mundo andino as entidades e os espíritos das plantas são compreendidos a partir da distinção “frio e calor”. Ao “calor” corresponde a energia “masculina”, a atividade criadora, a posição do alto, o sol, o céu, o Pai; ao frio corresponde o “feminino”, a posição do baixo, a noite, a terra, a Mãe Cósmica andina. Dentro da qualidade “masculino quente” existem dois níveis de calor e da “feminina fria” duas de frio. Os *encantos* de certos objetos da mesa do *curandero*, como as pedras-*huacas* e as varas de defesa são considerados “quentes” – por isto, depois de usá-las, devem ser novamente “esfriadas”, para que o excesso de calor não se torne perigoso. Certos alimentos quentes e frios devem ser consumidos a partir da necessidade do organismo de uma ou outra energia (ver também Camino, 1992).

¹⁵⁵ Dados de 2004.

mundo espiritual. Pesquisou sobretudo livros de magia e leitura de cartas. Durante três anos morou em Manaus, onde foi aluno de um *maestro espiritista* [professor espírita, provavelmente ligado ao espiritismo kardecista], com quem participava de “sessões de mesa branca e mesa negra”. Arturo foi um dos poucos *curanderos* que admitiu praticar magia; como todos que o fazem, afirma, contudo, que a utiliza apenas para defesa. Morou em Lima, onde estudou botânica, atendeu pacientes e atuou como “paramédico”. Também viveu em Iquitos, ocasião em que teve um professor ashaninka, um *palero*. Arturo contou que chegou a Pucallpa há apenas quatro anos, aprofundando então seus conhecimentos sobre a ayahuasca, a qual tinha conhecido apenas superficialmente em Iquitos.

Arturo é um dos mais ecléticos curadores que conheci; nas palavras do dono da agência da *Amazon World*, “combina as ciências da *sierra*, selva e costa.” O *curandero* denomina as suas sessões de ayahuasca *mesadas*, termo utilizado pelos sanpedristas dos Andes e do litoral pacífico para se referir a seus rituais. Autodefine-se como *maestro espiritista*: o próprio título já indica uma fusão de tradições do vegetalismo e do espiritismo. Para Arturo, que como alguns de seus colegas realiza sessões às segundas, quartas e sextas-feiras,

“as orações são mais importantes do que a ayahuasca, ainda que esta seja importantíssima, porque por meio dela se conhecem muitas doenças.”

O *curandero* utiliza, além da ayahuasca e outras plantas, leitura de cartas, de mão e banho de flores. No seu humilde consultório vemos a seguinte placa:

Consulta: quinze soles

Cartomancia

Quiromancia

Baños de flores: vinte e cinco soles

Baños de limpieza: vinte soles

Lisiado [lesão física muscular ou das articulações, depende do tamanho do osso danificado¹⁵⁶]: cinco a dez soles

Arturo também já possui seu pequeno histórico de relações com estrangeiros. Em 1998, bateram na porta de sua casa os primeiros: três espanhóis, um italiano, um americano e um árabe. Permaneceram quinze dias e participaram de sete cerimônias. Deram-lhe espontaneamente oitocentos dólares. No ano seguinte, Arturo recebeu seis alemães, que chegaram por meio de um *maestro* sanpedrista do norte. Ficaram doze dias e tomaram quatro vezes a ayahuasca, gastando seiscentos dólares. Em 2000, veio um grupo de quatro jovens suíças e japonesas. Elas contataram Arturo por meio de uma vidente espírita de Lima, amiga dele. Ficaram uma semana tomando a ayahuasca todos os dias seguidos e deixaram trezentos dólares com o *curandero*. Há pouco tempo, Arturo recebeu um espanhol, um americano e um russo, indicados por uma agência de turismo em Lima. Atendeu-os durante vinte dias e, como já conheciam a ayahuasca, deram-lhe apenas uma “mísera soma de seiscentos dólares”. Sem dúvida, os relatos acerca de tensões econômicas são preponderantes neste meio. Como notam Losonczy e Mesturini Cappelletti (2010a, 2010b) a propósito de europeus, norte-americanos e australianos se relacionando com xamãs indígenas situados nestes circuitos internacionalizados, parece haver uma tensão fundante: para o amazonense, índio ou *mestizo*, o gringo em busca da ayahuasca é uma figura do branco que passa a ser cliente ou parceiro comercial, e representa uma fonte de melhoria de suas condições materiais de vida, de acordo com uma lógica de progresso econômico local. Do outro lado, para os clientes da ayahuasca, o xamã e sua rede local aparecem como uma fonte espiritual e terapêutica, antítese da representação do progresso material.

Quando há estrangeiros, Arturo recebe os seus pacientes das seis às nove da noite para poder estar com aqueles a partir das dez. Ele também lê as cartas para alguns dos forasteiros, especialmente para as mulheres, que “geralmente querem saber do futuro, do namorado e coisas assim”. Segundo ele, os visitantes são:

“estudantes de medicina, psicólogos, pessoas que vêm por curiosidade, para saber do futuro, para conversar com uma pessoa já morta, para pesquisar plantas, pacientes que querem curar certas

¹⁵⁶ Este tipo de curador é conhecido como *sobador* ou *huesero*.

doenças que em seus países não conseguem (...) A maioria são mulheres, jovens, bonitas (risos). [Aliás], as mulheres aprendem mais rápido. Para mim, a mulher é mais inteligente, está comprovado: a concentração é mais feminina.”

De acordo com Losonczy e Mesturini Cappel (2010a, 2010b), haveria uma maioria feminina entre os estrangeiros que buscam a ayahuasca no contexto peruano, belga e colombiano por elas estudado, embora o público masculino tenha aumentado nos últimos anos. Parece-me difícil ter uma visão estatística de conjunto deste fenômeno, porém, grosso modo, creio acertado destacar a presença de mulheres. O raciocínio de Félix sobre as mulheres, citado no trecho acima, aplica-se, sobretudo, às estrangeiras. Durante a menstruação, contudo, mulheres estrangeiras ou locais não podem participar de sessões de ayahuasca com Arturo. As proibições, neste sentido, são democráticas, independentemente da nacionalidade, etnia ou da classe social. Por outro lado, o *maestro* explica que as sessões com estrangeiros e pacientes são diferentes:

“Com os pacientes se cura, se sana; com os turistas eu acompanho, é somente uma cerimônia; ou seja, levantamentos em orações ou em idiomas, dialetos... são apenas cantos, versos. Eles escutam, gravam, filmam (...) Alguns que estão *mareados* cantam (...) Eu não *soplo* os turistas, não quero que se molestem (...) O misticismo se desenvolve aí. Vejo que eles tem uma fé muito grande dentro do conhecimento e da espiritualidade (...) Mas vocês são como a água que vai e que vem. Para conhecer um pouquinho a mais, a fundo, leva tempo”.

A distinção entre *experimentação* (estrangeiros) e *cura* (população local) é outro tema central na internacionalização do vegetalismo, estando presente no discurso de vários *curanderos*. Vimos por exemplo, como frequentemente se diz que os nativos são capazes de suportar longas dietas, ao passo que os estrangeiros toleram apenas dietas amenas. A fala acima de Félix, contudo, inverte esta equação, apontando para outra dicotomia: estrangeiros ou mulheres estrangeiras seriam mais dedicados ou capazes enquanto os nativos mais superficiais, menos interessados.

Ainda que em alguns casos os gringos não permaneçam tempo suficiente para mergulhar mais intensamente nos mistérios da *ciencia*, isto não impede que eles sejam, de

acordo com Arturo, mais vulneráveis aos ataques de bruxos rivais do que seus pacientes locais, os quais frequentam regularmente as sessões. Ele narrou o caso de um espanhol que teve o seu espírito roubado por um xamã invejoso de sua nova clientela. É por isto, de acordo com Arturo, que as sessões com turistas têm que ser mais curtas. Portanto, é introduzido um novo tipo de cliente, mas esta novidade é absorvida à luz das categorias simbólicas locais.

Arturo, que é *mestizo*, foi o único *curandero* que assumiu abertamente utilizar uma roupa especial para as sessões com os turistas, uma *cushma* shipibo [uma túnica usada pelos homens, com desenhos geométricos]:

“Eles querem se sentir com um xamã, querem se sentir muito contentes. E uma vestimenta típica é muito importante. Bom, eu uso meu traje típico. Coloco minha coroa, minha batina, meu cachimbo.”

Arturo também recomenda que turistas comprem *batinas* brancas para participar das cerimônias:

“Se querem uma concentração total, têm que estar todos iguais, em igualdade de roupas, não? Pois que seja o branco. Assim é melhor... Tem um privilégio onde sentem algo especial, uma tranquilidade.”

O processo de introdução de modificações é, portanto, estratégico e autoconsciente. Haveria uma força criativa e ativa na produção daquilo que alguns observadores críticos poderiam entender como uma estereotipagem ou falsificação do xamanismo para consumo externo. Em alguns casos, tais opções são explicitadas para o cliente, e, em outros não; isto depende também do tipo de cliente. A propósito, é possível notar a emergência de uma estética específica neste universo, onde geralmente os estrangeiros interessados nas cerimônias de ayahuasca adotam roupas, colares, maracás ou outros adereços indígenas, durante as sessões e fora delas.

Assim como vários outros *curanderos*, Arturo acha que é bom que os saberes xamânicos sejam conhecidos em outros países. E, em suas palavras, gosta de estar com estrangeiros porque “conheço suas maneiras, seus costumes... aprendo com eles. Os gringos

também nos orientam e levantam a nossa moral”. Em suma, estrangeiros podem ser criticados por explorar *curanderos* e seus conhecimentos, mas esses também são frequentemente entendidos como parceiros positivos, que além de dinheiro, trazem esperança e novidades para o cenário pucallpino.

Juan Arbildo

Juan Arbildo, cinquenta e oito anos¹⁵⁷, é dono do jardim botânico *Las Orquideas*, localizado em uma área rural nos arredores de Pucallpa. Viúvo, vive em uma casinha bem simples de madeira, quase um *tambo*, rodeado de cinco filhos, entre eles uma com síndrome de Down, que ficou rapidamente minha amiga, servindo de guia e facilitando minha aproximação com o pai. Juan é de uma família de agricultores com doze filhos; seu avô e tio eram *curanderos*. O seu perfil é um pouco diferente dos demais vegetalistas deste estudo: tomou a ayahuasca apenas cerca de vinte vezes durante sua vida. Outras particularidades suas são o fato de que nas sessões nem sempre toma a bebida, e de cantar seus próprios *icaros* em quéchua acompanhado de um violão: “tenho um telefone: o violão me dá a linha, o sinal para a comunicação; é a primeira entrada da entidade espiritual”. Compartilha com seus colegas as dietas, os conhecimentos sobre as outras plantas, a afirmação de que não queria originalmente ser *curandero* e a crítica insistente contra os falsos xamãs.

Juan conta que com dezesseis anos tomou a ayahuasca pela primeira vez; aos dezessete, fez uma dieta de seis meses no *monte*, durante a qual comeu apenas bananas e peixes.¹⁵⁸ Assim como alguns de seus colegas, disse ter aprendido sozinho, sem *maestro*,

¹⁵⁷ Dados de 2004.

¹⁵⁸ Narby (2001a, p. 61) retoma a literatura segundo a qual o consumo de alucinógenos a longo prazo diminui o nível de serotonina no cérebro e observa que alguns alimentos utilizados nas dietas – cita especialmente as bananas e peixes – possuem grande quantidade de serotonina. A intenção de Narby é sugerir que as determinações dietéticas impostas pelos ayahuasqueiros possuem uma base bioquímica, e criticar os antropólogos que ignoram estes aspectos, inventando explicações culturais para os tabus alimentares, tidos como “irracionais” ou meras derivações do “pensamento classificatório”. Parece haver certo reducionismo de Narby neste sentido, já que alguns antropólogos amazonistas procuraram explicações fisiológicas para os tabus alimentares na Amazônia, e Marvin Harris e outros caminharam na mesma direção em relação a tabus alimentares na Índia. Para confirmar a pista dos fundamentos farmacológico-biomédicos da medicina de vegetalistas seria necessário investigar também se alguns alimentos proibidos são ricos ou não em produção

dietando diversas plantas e pesquisando em livros. Já bebeu também gasolina e perfumes; segundo alguns *curanderos*, assim como as plantas, esses possuem seus próprios *genios*. Aos vinte anos Juan já podia curar.

Las Orquideas tem trezentas espécies de plantas cultivadas, algumas com o nome indicado em placas. O jardim, bem caseiro, é voltado, sobretudo, para a produção de remédios. Juan planta, colhe e prepara as espécies. Vende garrafadas para doenças diversas e atende pacientes na vizinhança. Eventualmente, recebe turistas neste espaço.

Há dez anos, segundo seu relato, veio o primeiro estrangeiro, uma suíça de dezessete anos, que tinha fortes dores de cabeça. Juan ofereceu-lhe um tratamento de um mês, que incluía uma sessão de ayahuasca. A jovem curou-se e, em gratidão, acabou ficando para uma temporada de seis meses, pesquisando plantas e dietando. Os forasteiros continuaram chegando, de maneira irregular. Juan estabeleceu contato com uma agência em Lima cujo dono é um norte-americano que promove sessões de ayahuasca na capital peruana e nos EUA. No ano passado, o norte-americano enviou o maior grupo que Juan já atendeu: trinta pessoas, que participaram de três cerimônias com ele. Há pouco, o *curandero* hospedou um espanhol que quer ser xamã e trabalhar na Espanha. O aprendiz ficou duas semanas e na saída comprou uma garrafa de ayahuasca por cinquenta soles.

Juan criticou aspectos da expansão do vegetalismo:

“O uso da ayahuasca está bastante adulterado hoje. Uma mulher menstruada, por mais que se lave bem, não pode tomar a planta, porque ela [a planta] não gosta destas coisas. Quem faz isto está faltando com respeito. Alguns estrangeiros vêm apenas pelas visões, para entretenimento. Mas o importante na ayahuasca é o poder de cura, o trabalho. Não é só para ficar vendo coisas maravilhosas, personagens coloridos... Senão, é como ver televisão e nada mais!”

Como afirmei em outro momento, no conjunto da população urbana e intelectualizada que toma a ayahuasca no Peru ou com *curanderos* peruanos com que tive

de serotonina. Para uma discussão sobre alimentos, medicamentos e substâncias químicas que poderiam ter eventuais riscos associados ao consumo da ayahuasca, ver Santos (no prelo).

contato ao longo da última década, me parece haver uma ênfase na dimensão visionária da experiência, bem como o estabelecimento de uma hierarquia onde as visões estariam em uma escala mais alta, mais aprimorada – em contraste, por exemplo, com as náuseas eventualmente provocadas pela ingestão do cipó. Na minha experiência de campo, contudo, constatei que embora pareça haver um consenso generalizado de que as visões dão acesso à *verdadeira* realidade, muitos xamãs afirmam que elas não são a principal dimensão da experiência, e sim os sentimentos e sensações experimentados com a ayahuasca, seguidos da capacidade de transportar as informações e ensinamentos vivenciados durante a sessão para a vida diária. Ao mesmo tempo, as visões não têm necessariamente um valor em si: precisam ser decifradas, interpretadas. Aliás, não são todas as pessoas que têm visões.

No Peru e entre seringueiros da Amazônia brasileira, as expressões “cinema da floresta” ou “televisão de índio” são frequentes para referir-se aos efeitos do cipó (Gow 1995 e Araújo 2004, 1998). Gow compara a experiência da ayahuasca, do cinema e do sonho entre os nativos do Alto Ucayali. Para esses, durante as visões da ayahuasca e do cinema as pessoas permaneceriam conscientes, ao contrário do que ocorre no sonho. Enquanto a ayahuasca – planta da floresta – permitiria acesso à verdadeira identidade da floresta, promovendo um movimento em direção ao interior, o cinema – produto de fora – permitiria o acesso aos países distantes, operando um movimento de exteriorização.

Indaguei a Juan se havia diferença entre as sessões com população local e com os estrangeiros. Ele respondeu que não:

“As regras da ayahuasca valem para todos. Não há distinção de cor, raça, de nível social e econômico. Não é porque veio do Brasil que merece mais ou menos, não? Aliás, os turistas são bem resistentes, mais do que os peruanos. Deve ser porque são mais bem alimentados, né?”

Ao longo da conversa, contudo, descobri que Juan não *sopla* individualmente os estrangeiros durante as sessões, ao contrário do que faz com seus pacientes, pois “eles não vêm se curar de nenhuma doença grave e sim só para se divertir”.

Percebemos através da narrativa de Juan que o tipo de estrangeiro que procura *curanderos* para tomar a ayahuasca em Pucallpa tem certas particularidades: muitos são acadêmicos, estudantes, jornalistas. Aliás, Juan parece ter uma opinião engajada a respeito de pesquisadores:

“Muitos vêm aqui como você, em busca de informações. Levam suas anotações, idealizam... E vão escrevendo seu livro sobre a ayahuasca. Mas quando um verdadeiro *maestro* lê este livro, descobre que não é bem assim. Porque esta pessoa não tem base, não tem experiência, sabe? Eu estou escrevendo um livro. Não está terminado ainda – já faz três anos e meio que estou escrevendo – mas falta tempo para me dedicar. Se chama *Taininiruna – Cien mil icaros. El ayahuasca es un misterio*. *Taininiruna* é ‘obra divinal, a autoridade máxima nesta ciência’¹⁵⁹ *Icaros* existem milhões... Não dá para dar um número certo: a terra, o ser humano, as plantas, as ervas, o ar, todas as coisas têm *icaros*. Para um bom xamã, um *icaro* não tem fim. E ele não tem medo de cantar. Canta, canta, canta... todas as noites... amanhece cantando. Se querem escrever bons livros, que dietem seis meses, um ano! Assim sai bom, se não, não dá!”

Pesquisadores, jornalistas, estrangeiros curiosos ou em busca de cura são homogeneizados em uma só categoria, que mescla desconfiança e utilidade. Pelo menos Juan terminou sua entrevista esperançoso: “- Talvez você me ajude a criar o meu centro de medicina natural”. Ele sonha ter uma casa de tratamento com trinta quartos “para fazer um serviço para a humanidade”. Mais uma vez, aparece o “sonho do centro próprio” e o papel dos estrangeiros, que figuram como potenciais intermediários.

Comentários finais

O conjunto de personagens deste capítulo evidencia a grande variedade de estilos e combinações presentes dentro do vegetalismo peruano. Este é, em primeiro lugar, resultado de um grande fluxo de intercâmbios entre selva, Andes e litoral pacífico peruano. A pequena cidadela de Pucallpa sedia não só uma diversidade de especialistas vegetaisistas,

¹⁵⁹ De acordo com Víctor Nieto, “taini” ou “tainini” = pequeno (diminutivo); “runa” = toda a humanidade, todos os homens (plural genérico). A tradução seria “um pouquinho de todos”; *toditos* (expressão costumeira que indica todas as pessoas, grupo genérico de pessoas); *hombrecitos*, *personitas* (um pedacinho de gente ou pedacinhos de gente).

mas suas práticas possuem também fortes extensões e fluxos internacionais. Neste cenário, estrangeiros e nativos atuam como coautores, partes integrantes de um mesmo sistema. Há uma mistura das fronteiras entre local, regional e global.

Em primeiro lugar, examinamos a trajetória de um personagem que já pode ser considerado clássico: Don Pablo Amaringo. Esta foi significativa para o conhecimento internacional do vegetalismo peruano. Sua carreira esteve intimamente ligada ao interesse de um antropólogo por tais práticas locais, Luis Eduardo Luna, outro importante ator no processo de expansão e diversificação transnacional do vegetalismo. A obra de Luna e Don Pablo expressa de forma emblemática a fusão entre uma determinada cosmologia local e o desenvolvimento de uma literatura de inspiração científica (Luna e Amaringo, 1993), que além de dar visibilidade ao vegetalismo peruano, atua como mediadora e tradutora deste mundo para o público ocidental (para outra obra de divulgação do vegetalismo, ver também Luna e White, 2000). Ao mesmo tempo, a parceria de Don Pablo com Luna, assim como a intensa exploração de Luna pelo universo ao qual o pintor-xamã pertencia, se desdobrou na criação de um futuro centro ayahuasqueiro pelo antropólogo. Tal centro promove atividades híbridas entre um interesse científico e espiritual pela ayahuasca; a própria obra do Luna passou a refletir este interesse (cf. Strassman *et al.*, 2008). Depois, uma ex-sócia do antropólogo fundou um centro próprio, com suas próprias peculiaridades. As ramificações da presença de Don Pablo também se fazem sentir na própria cidade de Pucallpa, com toda uma geração de pintores e guias de estrangeiros que estiveram direta ou indiretamente ligados a Don Pablo.

Vimos também como vários aspectos do vegetalismo são apropriados diferencialmente pelos estrangeiros. Este é o caso de uma leitura mais simbólica do mariri por François (aprendiz de Guillermo, citado no capítulo 2 e acima), da não aceitação da embriaguez pelo álcool como parte integrante das práticas do *curandero* pela equipe de filmagens italiana ou da rejeição da associação do vegetalismo à bruxaria em diversos casos. Isabel de Rose (2010) denominou este último aspecto de processo de “domesticação ocidental da ayahuasca”. A mesma expressão é usada por Losonsczy e Mesturini Cappel (2010b), Peluso (2006) e Davidov (2010) falam em “sanitização”.

Observamos também, por outro lado, os conflitos e negociações presentes neste processo de expansão por parte dos *curanderos*, como as críticas de Félix e Juan Arbildo à presença de mulheres menstruadas nas sessões, a fabricação de um visual indígena especial para gringos por Arturo e as tensões econômicas envolvendo ambas as partes. A relação dos *curanderos* com os estrangeiros está marcada por uma ambiguidade, revelando-se no estabelecimento de oposições onde ora os estrangeiros figuram como fortes e interessados, oram aparecem como débeis e superficiais. Enfim, os gringos são vistos com desconfiança, desprezo, interesses utilitaristas, e também frequentemente com curiosidade, respeito e admiração.

Em vários casos, também observamos como o consumo da ayahuasca é isolado em certa medida do seu conjunto mais amplo de referências, tornando-se a síntese do xamanismo indígena para os visitantes externos. No capítulo anterior, vimos como os ocidentais passam a consumir a ayahuasca em um contexto shipibo, antes restrito aos *curanderos*. Agora, observamos como a planta se torna uma espécie de metonímia do vegetalismo como um todo para os estrangeiros. Podemos traçar, talvez, um paralelo com o processo identificado por Paula Montero (1985) em relação à transformação do uso do tabaco e da jurema indígenas no contexto da umbanda e do catimbó. Segundo a autora, haveria aí uma simbolização destas substâncias, as quais em certa medida são desvinculadas de suas propriedades bioquímicas e passam a atuar como símbolos, seres mitológicos: sua força derivaria de seu caráter sagrado. Embora a ayahuasca seja sempre consumida nos contextos empíricos deste neovegetalismo, sua dissociação de um conjunto de prescrições e crenças mais amplo que caracteriza estas práticas a torna um ícone que representa o mundo nativo, o qual é assim consumido, e por contágio, é capaz de curar. A hipercentralização do interesse na ayahuasca revelaria, paradoxalmente, certo esvaziamento do interesse ocidental pelos usos vegetalistas desta planta. Mas, como vimos também, trata-se de um processo complexo, onde há uma imbricação profunda entre concepções nativas e exógenas, síntese que já está presente, aliás, na própria origem histórica do vegetalismo. Seguiremos abordando esses e outros temas semelhantes no capítulo seguinte, que trata do estabelecimento de alguns centros para receber turistas em Pucallpa e em outras regiões do Peru.

Capítulo 4 – Centros de retiros de ayahuasca e outros personagens do contexto pucallpino

Este capítulo em grande medida é uma continuação do anterior. Aqui são apresentados centros que se desenvolveram na cidade de Pucallpa especialmente para receber estrangeiros interessados em tomar a ayahuasca. Não se trata de estabelecimentos comerciais no seu sentido mais pleno. A maioria ainda possui uma estrutura simples; um site improvisado; o papel de intermediário entre *curanderos* e estrangeiros não é profissionalizado, sendo desempenhado pelos próprios *curanderos* ou membros da sua família. Tais centros diferenciam-se, contudo, grosso modo, dos *curanderos* descritos no capítulo anterior, pois atingiram maior grau de institucionalização. Na segunda parte, descreverei alguns personagens que considero emblemáticos do contexto Pucallpino e da expansão internacional do vegetalismo peruano.

Mayantuyacu

Juan Gilberto Flores Salazar, mais conhecido como Juan Flores, tem cinquenta e um anos¹⁶⁰, é *curandero* e dono do centro Mayantuyacu: Centro Ecológico Turista Amazónico, localizado em Honoria¹⁶¹. Há pouco tempo passou a viver com Sandra Encalada Guerra, de vinte e oito anos, e com o filho dela e outros agregados (Juan tem seis filhos de um matrimônio anterior). Dividem seu tempo entre Pucallpa e Honoria. Sandra fica mais na cidade, onde administra o negócio, e Juan atendendo os clientes no centro. Entrevistei-os em Pucallpa e passei alguns dias com eles em Honoria.

Para chegar a Mayantuyacu, viaja-se três horas de barco pelo rio Pachitea e depois há uma caminhada de uma hora. O centro tem oito casinhas com dois quartos cada, pintadas com desenhos shipibo no exterior – outra evidência de que a estética shipibo

¹⁶⁰ Dados de 2004.

¹⁶¹ Ver: <http://www.mayantuyacu.com/index.htm>, acessado em outubro de 2010; sobre os *icaros* de Juan Flores, ver: Bustos (2008, 2006, 2005); Robert Tindall (2008) descreve suas experiências neste centro; a arqueóloga italiana Adine Gavazzi (2010) dedica um capítulo de seu livro sobre arquitetura andina para analisar as “cosmologias das malocas amazônicas” e usa o centro de Mayantuyacu como um dos seus exemplos. Robert Tindall e Susana Bustos oferecem *tours* para Mayantuyacu, denominados “peregrinações”

tornou-se um símbolo local e internacional do vegetalismo peruano. Há banheiros coletivos e uma maloca de quinze metros, que funciona como salão para as sessões e refeitório. Nos arredores, Juan Flores planta chacrona, *mucura* (*Petiveria alliacea*), *ajo sachá* (*Mansoa alliacea*), *chiric sanango* (*Brunfelsia grandiflora*) e outras espécies utilizadas por ele para curar. Mayantuyacu é cortado por um rio com águas quentes de onde emana dia e noite uma fumaça de vapor que, ao lado do som das quebradas d'água, proporciona uma atmosfera bastante mística ao ambiente. A descrição evoca um local rústico; com efeito, não há sequer eletricidade. Porém, para os parâmetros locais, sentimo-nos na presença de algo grandioso, com tendência à expansão. O centro conta com vinte trabalhadores; boa parte tem sua própria família. Todos moram ali e a maioria participa das sessões de ayahuasca. Diferentemente do que ocorre no *set* mais tradicional em que pacientes se encontram ocasionalmente na casa do *curandero*, Mayantuyacu tem uma espécie de clima de comunidade. Com efeito, me senti, por vezes, numa espécie de variação daimista no estilo do vegetalismo peruano.

O centro oferece programas variados, dependendo do interesse do participante. Geralmente, o mais curto é de dez dias e inclui cinco sessões de ayahuasca. O preço também varia segundo as características do cliente. Por exemplo, um casal argentino pagou quinhentos dólares por pessoa pela estadia de um mês; um suíço que ficou uma semana gastou cinquenta dólares por dia; um peruano com problemas de saúde acertaria sua parte após a sua recuperação, se possível. A programação conta com banho a vapor nas águas termais; banhos com plantas medicinais, dietas, sessões de ayahuasca e *toma de remedios*.

Juan Flores faz jus ao nome que carrega. Profundo conhecedor das plantas, é um homem doce e tranquilo, de fala suave e bonitos cantos. A definição da sua identidade remete para temas relevantes no Peru e neste estudo. Juan se autoidentifica como ashaninka e usa uma *cushma* tradicional nos rituais, com a qual aparece também no site¹⁶²; segundo o que pude verificar, na região é conhecido como *mestizo*. O antropólogo canadense radicado

ou “jornadas” e seu site possui alguns artigos sobre o centro: <http://www.roamingthemind.com>, acessado em outubro de 2010.

¹⁶² Antes, Juan utilizava apenas uma camisa branca nos rituais; não consegui precisar a partir de quando adotou a *cushma*.

na Suíça, Jeremy Narby,¹⁶³ que ajudou a obter financiamento para o centro Mayantuyacu, me disse que Juan lhe teria dito que:

“seus pais eram ashaninka e foram escravizados e levados para o norte de Pucallpa, onde foram obrigados a trabalhar como *caucheros*. Ele nasceu nestas circunstâncias. O seu pai era um *curandero* e morreu quando ele tinha dez anos. Segundo Juan, quando ele era garoto, queria aprender a ser um xamã como o pai; na verdade, tomar a ayahuasca para poder com ele se comunicar. Depois da morte do pai, saiu meio solto pelo território ashaninka tentando buscar vários *maestros* que pudessem lhe ensinar.”

A versão contada para mim por Juan foi que ele nasceu em Masisea, no Alto Ucayali, de mãe ashaninka e pai *mestizo*; seu pai era um *curandero*. Segundo ele, aos onze anos de idade teria começado a estudar as plantas medicinais com Eusébio Dávila, um *maestro* ashaninka. Tomou a ayahuasca com este professor durante três anos. No começo, fazia dietas curtas, pois frequentava a escola – ele estudou até a quinta série do primário. A partir dos quatorze anos, “depois desta iniciação”, passou a viajar pela região do Ucayali, sempre à procura de bons *maestros*, sobretudo Ashaninka e Shipibo. Ainda a propósito da origem de Juan, assim comentou Jeremy:

“Acho que se você quer saber a identidade étnica ou nacional de uma pessoa, deve perguntar a ela! Juan Flores, como muitos ashaninka, é uma espécie de híbrido cultural. Viveu no mundo dos *mestizos* e em Pucallpa, mas, ao mesmo tempo, toda uma parte dele se identifica com ser ashaninka. Enfim, acho que ser um ashaninka em 2004 é uma coisa bem complicada... você pode ser ashaninka, peruano, *mestizo*... Existem muitos verdadeiros ashaninka que não querem mais falar seu idioma, e querem viver como colonos. E aqueles shipibo que vivem em Pucallpa, e que querem ser cristãos e tomar a ayahuasca? Eles são “shipibo verdadeiros”? E um apache que mora fora da reserva, guia sua *pick-up* e trabalha no centro de Los Angeles e se reconhece como apache? Não cabe a mim andar por aí dizendo o que eles são”.

¹⁶³ Conheci Jeremy no segundo Foro *Interamericano sobre Espiritualidad Indigena* (CISEI) em 1998, em Tarapoto; assisti uma palestra sua em Paris em 2001; entrevistei-o no primeiro semestre de 2004, numa breve passagem sua por São Paulo e reencontrei-o no congresso *World Psychedelic Forum*, na Basiléia, em 2008. Antes da entrevista, houve um processo sério de negociação para estabelecer os termos da cooperação; ele acabou tornando-se interlocutor esporádico, sempre solícito e com comentários interessantes. Na seção *Médicos, antropólogos, biólogos e xamãs: um experimento*, falei mais a seu respeito.

Esta fala encerra um pensamento comum à antropologia contemporânea; resta saber em que medida encontra eco no imaginário de outros estrangeiros envolvidos com as práticas ayahuasqueiras. Vejamos como Juan é representado em outras ocasiões. Em 2001, o Takiwasi organizou um evento com a presença de *maestros* indígenas e *mestizos* do Peru, Equador, Colômbia, Venezuela e Gabão. Segundo Juan, a pedido de Jacques Mabit, diretor deste centro (ver capítulo 5), Juan visitou durante meses vários *curanderos* para convidá-los para participar do encontro. No panfleto de divulgação do evento, Juan aparece anunciado como *maestro ayahuasquero mestizo Ashaninka*. Nota-se, portanto, que nesta ocasião as duas categorias (“*mestizo*” e “*Ashaninka*”) são sobrepostas. A reunião produziu um documento, a *Declaración de Tarapoto*:

“Insistimos que os conhecimentos, as práticas e os recursos próprios da medicina tradicional são patrimônio coletivo dos povos originários e sustentamos que ninguém tem direito de estabelecer sistemas de propriedade intelectual sobre eles (...) Rechaçamos de forma categórica o uso indevido e a manipulação das plantas sagradas e medicinais empregadas na medicina tradicional. Preocupa-nos em especial o charlatanismo, as novas modalidades de turismo xamânico e o tráfico de plantas e de símbolos culturais. Denunciamos os responsáveis pela usurpação que se pretende realizar com a patente da Ayahuasca.” (*Encuentro...*, 2001).

Juan, um “*mestizo Ashaninka*” teria atuado como mediador entre o grupo liderado pelo francês naturalizado peruano, Jacques Mabit, e *maestros* indígenas. O documento revela uma demarcação de fronteiras entre praticantes tradicionais e novas modalidades indesejadas, consideradas inautênticas. A primeira categoria parece englobar ayahuasqueiros nativos, *mestizos* ou de origem europeia; pelo menos, o documento é assinado por todos. Um dos argumentos deste estudo é que uma parcela dos *maestros* nativos, *mestizos* ou estrangeiros que promovem seminários para gringos não se identificam como inovadores que estariam pervertendo antigas tradições, nem associam as suas práticas ao *turismo xamânico*.

O ayahuasqueiro francês Didier Lacaze, um dos pioneiros neste movimento de expansão do vegetalismo, do qual falaremos adiante, me disse que Juan é *mestizo*. Juan, assim como outros *curanderos*, aciona representações diferentes dependendo do ator – no

caso, um antropólogo suíço, uma antropóloga brasileira e pares *curanderos* (incluindo *curanderos* gringos). Com relação aos clientes estrangeiros de Juan, assim como de outros *ayahuasqueros* entrevistados aqui, se, por um lado, há um desejo de encontro com o autóctone, com uma sociedade pré-industrial e uma temporalidade perdida, por outro, não há necessariamente forte idealização ou naturalização das identidades locais. Muitos dos estrangeiros ativamente envolvidos no processo de expansão do vegetalismo são artistas, médicos, psicólogos, terapeutas, jornalistas, fotógrafos, *videomakers* e antropólogos que possuem uma visão diferente do senso comum do visitante ocasional ou turista convencional sobre a alteridade cultural. De qualquer modo, observei haver, em algumas ocasiões, tensões com relação a expectativas e estereótipos relativos à identidade cultural.

Seja como for, segundo Juan, ele foi agricultor, madeireiro e caçador, dentre outras atividades. A partir de 1990, passou a viver exclusivamente do ofício de curador. Juan não falou muito a respeito de seus anos iniciais como *curandero*. Aliás, em vários relatos coletados nesta pesquisa é difícil estabelecer com precisão a relação mestre-aprendiz: os *curanderos* frequentemente omitem em suas narrativas períodos de aprendizagem com outros xamãs ou de trabalho em outros centros. Tentarei complementar a narrativa de Juan com relatos obtidos de outras fontes.

O francês Didier Lacaze fundou, em 1995, o centro Koriwayti, um dos primeiros a receber estrangeiros para dietar em Pucallpa (ver capítulo 5). Segundo a sua narrativa, Juan foi uma espécie de cofundador do Koriwayti, e trabalhou com ele de 1995 a 1996 nesse centro. Parece-me que este foi o contato inicial de Juan com o mundo dos forasteiros. Sobre este período, Juan me contou apenas rapidamente sobre uma dieta que fez com seu amigo Didier -- momento que resultou crucial para o destino de seu novo centro:

“De manhã, saía um arco-íris da poça que ia em direção ao Rio Pachitea. Então pensei: ‘- queria chegar aonde sai este arco-íris, por aí será o lugar...’. No dia seguinte, comecei a caminhar pelo *monte* e chegamos à poça quente. Vimos que o lugar era favorável. Comprei o terreno.”

De acordo com as fofocas – importante meio de comunicação entre *curanderos* e prática intimamente ligada à feitiçaria – esta seria uma versão romantizada do fato de que

as terras, por estarem localizadas perto de águas quentes, não tinham muitas cobras, e assim valiam preço bom. Mas o terreno ficou parado. Apenas anos depois, com a ajuda de outros estrangeiros, Juan iria começar as primeiras atividades aí.

Vale destacar que durante o período em que trabalhava no Koriwayti, Juan fez novas e importantes conexões. De acordo com Víctor Nieto, em 1996 ele viajou para Pucallpa com José Campos (ver seção Rinquia mais adiante), que levava um grupo de estrangeiros para fazer um seminário no Koriwayti. Nesta ocasião, Víctor conheceu Juan Flores, que depois se tornaria um de seus mais importantes *maestros*. É interessante observar, portanto, que existe uma rede de *curanderos* (José Campos, Víctor, Juan) que circulam entre centros dirigidos por ayahuasqueiros franceses (Takiwasi, Koriwayti, Jacques e Didier), a qual é marcada por alianças e rupturas.

Víctor contou que, mais adiante, provavelmente por volta de 1997, encontrou, em Tarapoto, Sacha Domenech, um psicólogo argentino estudioso e praticante da medicina tradicional, que já tinha levado Guillermo Arévalo para a Argentina e que buscava novos *maestros* para lhe ensinar e para talvez fazer uma parceria (ver Domenech 2001, 1999, 1996). Víctor lhe teria recomendado Juan Flores em Pucallpa. Ainda de acordo com Víctor, tempos depois, Javier Závala, na época *curandero* do Takiwasi, estava encarregado de contatar novos *maestros* para cooperar com o Takiwasi e Víctor lhe teria indicado Juan Flores. Juan me disse que em 1998 foi procurado por Sacha, que teria ouvido falar a seu respeito por meio de Javier Závala. Aparentemente, portanto, no final dos anos noventa Juan já estava incluído no circuito internacional de gringos pesquisadores e patrocinadores do vegetalismo peruano.

Antes de prosseguir, vale destacar que aparentes detalhes como “quem indicou quem para quem” são importantes na medida em que são apropriados como símbolos de prestígio, e funcionam como fortes medidores de reciprocidade. Esta camada particular do universo do vegetalismo contemporâneo é baseada ainda, em grande medida, em relações pessoais: em muitos casos, não há sites, intermediários ou formas sistemáticas de divulgação. Neste contexto, recomendação e lealdade equivalem a dinheiro em caixa. Afinal, são estas conexões que permitem que um ayahuasqueiro pobre e desconhecido, que trabalha improvisadamente nos arredores de Pucallpa, possa dar passos fundamentais para

reescrever os rumos de sua trajetória. O contato com certos estrangeiros funcionaria como a descoberta que um olheiro faz de uma jovem num vilarejo qualquer, permitindo que ela se torne uma promissora modelo – ou pelo menos, assim se sonha.

Retomando a trajetória de Juan, de acordo com Didier, ele e Juan se desentenderam por questões de *celos* (ciúmes) e, em 1996, Juan saiu do Koriwayti. No Peru, a existência do provérbio *todo es envidia* (tudo é inveja) parece ser levada ao paroxismo no universo do vegetalismo peruano.¹⁶⁴ Segundo algumas narrativas, após deixar o centro de Didier, Juan teria passado a trabalhar como *curandero* oficial da prefeitura do conselho municipal de Atalaya, uma comunidade formada por uma aliança entre indígenas; em outras versões, Juan já trabalhava anteriormente na prefeitura. De acordo ainda com outras fontes, depois de sair do Koriwayti, Juan passou a atender seus pacientes numa casa bastante simples, no quilômetro 19 da estrada que circunda Pucallpa, com dois ajudantes. Apesar de algumas discrepâncias entre fontes diferentes, todos parecem entender que Juan Flores trabalhava por conta própria quando foi contatado, em 1998, por Sacha. Esse aparece no discurso de Juan como um marco significativo.

Sacha, que depois se tornou ele próprio um ayahuasqueiro que *invita* (convida) a ayahuasca, é outro personagem significativo no nosso cenário (ver capítulo 5). De acordo com Juan, em 1998, Sacha andava compilando conhecimento sobre plantas e buscava pessoas que pudessem apoiá-lo:

“Ele veio me fazer uma entrevista, me pediu para fazer uma dieta de oito dias para ver se meu trabalho correspondia ao *curanderismo*. Daí comecei, coloquei uns *tambitos*... Dietamos com muito sofrimento, chuva... Era tudo muito simples. Foi assim que nasceu Mayantuyacu. *Mayantú* [em quéchua] simboliza o espírito do *monte* e *yaku* da água.”

O nascimento de Mayantuyacu está, portanto, ligado à visita de um estrangeiro. E a uma espécie de tempo mítico onde as coisas eram mais simples e talvez ‘verdadeiras’. O contato com Sacha foi importante, sobretudo porque, depois da dieta, Sacha levou Juan para ministrar um seminário na Argentina. O *maestro* estima que nessa época serviu a ayahuasca para cerca de duzentas pessoas no país vizinho. Foi a sua primeira viagem para o

exterior e ele lembra que sentiu um pouco de medo. Mas o empreendimento foi um êxito: “uma porta se abriu, porque eu não tinha nenhum outro recurso para fazer o meu centro”. Naquela ocasião, estabeleceu contatos que lhe foram úteis, como com o casal argentino Enrique e Paula, que frequentam Mayantuyacu até o presente¹⁶⁵. Enrique tinha um tumor na cabeça, para o qual, segundo Juan, a “medicina formal” indicava uma operação. Ainda de acordo com o relato do *maestro*, em três anos curou-o com as plantas; atualmente Enrique está estudando para ser *curandero*.

Depois do contato com Sacha, Juan Flores foi chamado para trabalhar no Takiwasi (ver capítulo 5). Os membros deste centro teriam ficado encantados com ele; estabeleceram uma parceria que se mantém até hoje. De acordo com Juan, Jacques já esteve em Mayantuyacu quatro vezes; Juan, por sua vez, viaja ocasionalmente para o Takiwasi quando solicitado. Conheci Marcial, um senhor peruano de cinquenta anos, que foi dependente de pasta-base de cocaína durante onze anos e teria se recuperado por meio de seu tratamento no Takiwasi, embora ainda permanecesse com problemas na próstata. Jacques enviou-o para Mayantuyacu para se tratar com Juan. Há um fluxo de gringos, pacientes, plantas e *curanderos* entre Mayantuyacu e Takiwasi. Vale ressaltar, entretanto, que o Takiwasi foi importantíssimo na carreira de Juan porque foi aí que ele conheceu o antropólogo canadense Jeremy Narby, que daria, no futuro, o impulso decisivo para a criação de seu centro. Nas palavras de Juan, ‘Jeremias’ (como Jeremy é chamado pelos ashaninka por ele estudados) é um “conselheiro de Mayantuyacu”.

Farei um parêntese aqui para retomar brevemente a trajetória deste interessante pesquisador que mistura pesquisa acadêmica, experiência empírica e ativismo político, também protagonista e reflexo do processo de internacionalização do vegetalismo.¹⁶⁶ Jeremy, canadense radicado na Suíça, é doutor em antropologia pela Universidade de Stanford e tem ampla produção acadêmica e literária.¹⁶⁷ Ele me disse que se vê como um pesquisador independente, um sujeito sobretudo fora da academia. Jeremy é coordenador

¹⁶⁴ Para uma discussão sobre a inveja como uma teoria das relações sociais, ver Taussig (1993).

¹⁶⁵ Dados de 2004.

¹⁶⁶ Na *Seção Médicos, antropólogos, biólogos e xamãs: um experimento*, analisarei um experimento pioneiro realizado por Jeremy no centro Takiwasi, com a participação de Juan Flores.

¹⁶⁷ Narby 1990, 1992, 1995, 1997, 2001a, 2001b, 2005; Narby, Beauclerk e Townsend 1988; Narby e Huxley, 2001; Narby, Kounen e Ravelec 2010.

dos projetos da ONG suíça *Nouvelle Planète* (Novo Planeta),¹⁶⁸ que promove, com o apoio da Marion Foundation¹⁶⁹, programas para populações indígenas amazônicas, como: demarcação e titulação de terras, capacitação e treinamento legal, formação de federações, preservação do meio ambiente, educação bilíngue e intercultural.¹⁷⁰ Segundo Jeremy,

“A *Nouvelle Planète* é uma organização muito pequena. Não tem dinheiro. Eles financiam o meu salário e tenho que buscar fundos. Sou uma espécie de intermediário. Meu papel é encontrar os agentes financiadores, selecionar os projetos, investir e monitorar a aplicação do dinheiro. Mas depois saímos de cena: nosso objetivo é promover a autonomia dos povos indígenas.”

Em 1999, Jeremy levou três biólogos para fazer um experimento com a ayahuasca no Takiwasi e Juan Flores foi convocado para ministrar algumas sessões e trocar informações com os biólogos sobre o xamanismo e as plantas medicinais (cf. Narby 2001a, 2001b; 2005 e seção *Médicos...*). De acordo com Jeremy, depois de concluído o encontro, Juan mostrou-lhe fotos das águas quentes e pediu ajuda para montar seu centro. Jeremy considerou o projeto interessante:

“Não era uma coisa apenas individual, só dele. Juan queria ter alunos, montar um centro de aprendizagem onde o conhecimento pudesse ser transmitido (...) Achei que poderíamos ajudar o conhecimento que ainda existe sobreviver. Ele também queria montar um centro de cura. Meu trabalho na *Nouvelle Planète* é ajudar a criar autonomia: Juan não estava fazendo o que *eu* disse que ele deveria fazer, mas o que *ele* queria fazer, nos seus próprios termos. Minha tarefa foi encontrar verbas para que ele pudesse dar início ao centro que ele sonhava ter e poder praticar a sua arte. Uma das cientistas [que participou do experimento] ficou superagradecida com o trabalho do Juan e disse: ‘– dou seis mil dólares’ – isso, para você ter uma ideia do quanto ela tinha ficado satisfeita com ele! Então juntamos inicialmente dezoito mil dólares. Foi algo meio informal.”

¹⁶⁸ Ver: <http://www.nouvelle-planete.ch>, acessado em outubro de 2010.

¹⁶⁹ Esta mudou de nome, depois, para Marion Institute.

¹⁷⁰ Entre esses programas, estaria o projeto *Mayantuyacu Land Expansion for Women Healers Training Initiative* (Expansão das Terras de Mayantuyacu para a Iniciativa de Treinamento de Mulheres *Curanderas*). Ver: http://www.marionfoundation.org/frontiers_Nouvelle.asp, acessado em 2004.

Em 2000, Jeremy viajou para Mayantuyacu planejando ficar durante uma pequena temporada, mas quando chegou encontrou Juan recém-acidentado. O *maestro* fora baleado numa armadilha e ficara quinze dias internado num hospital, abandonando-o para se tratar com plantas.¹⁷¹ Jeremy acabou ficando só três dias. Retornou em 2001; mas, desta vez foi ele que ficou doente e teve que partir após uma semana no local. Em 2002, voltou novamente ao centro, permanecendo cinco dias. Entre os anos de 2000 a 2002, Jeremy conseguiu cerca de quarenta e dois mil dólares de apoio financeiro da *Nouvelle Planète* para Mayantuyacu, repassando-os em uma série de parcelas para cumprimento de metas específicas. Assim lemos no site da *Marion Foundation*:

“O Mayantuyacu é um centro de cura perto do Rio Pachitea, na bacia amazônica, região central do Peru. Fundado por Juan Flores, um curador ashaninka, situa-se em uma floresta tropical primária repleta de plantas medicinais. As pessoas servem-se dele para consultas e tratamento médico, de acordo com a tradição e treinamento ashaninka. *Planète* ajudou Mayantuyacu em 2000-2001 a obter a titularidade de 296 acres, construir cabanas rústicas para convidados e um pavilhão para reuniões da comunidade, bem como cultivar plantas curadoras e estabelecer-se.”¹⁷²

De acordo com Juan, após sua visita inicial, Jeremy enviou para Mayantuyacu um senhor do Canadá, que fez uma dieta de quinze dias, e depois o casal suíço Elena e Frank; o último “veio curar-se de muitas dores que tinha no corpo.” Juan calcula que por meio de Jeremy já tenham chegado cerca de vinte suíços. Em alguns momentos, referiu-se à ONG *Nouvelle Planète* como uma agência de turismo. Este é um exemplo de como para a população local as categorias de alteridade - antropólogo, agente de turismo, empresário - nem sempre são revestidas da mesma simbologia que têm entre aqueles. Sobre o tema de intermediário turístico, Jeremy comentou que quando as pessoas lhe procuram, acaba recomendando Juan, porém se lembrava de poucos casos e atribuía pouca importância a isto.

¹⁷¹ Por isto, vemos a seguinte inscrição numa placa em Mayantuyacu: “A planta *came renaco* é sagrada e curativa. Curou o xamã.” Não identifiquei esta planta, apenas apurei que suas cascas são cozinhadas e utilizadas para processos inflamatórios e infecciosos. Diz-se que eleva rapidamente as defesas. Trata-se, provavelmente, de uma espécie de renaco (*Coussapoa tessmannii*), árvore típica das zonas muito úmidas e inundáveis da planície amazônica, com raízes aéreas penduradas no ar. Segundo Didier Lacaze, provavelmente deve ser a *Clusia rosea* ou pertencente ao grupo *Guttiferae*.

Quando entrevistei Juan, ele tinha como projeto formar mulheres *curanderas* e trazê-las para trabalhar em Mayantuyacu. Pretendia treinar duas ashaninka e promover um encontro de mulheres do Alto Ucayali, há três ou quatro dias de distância do centro. Juan me disse que Jeremy interessou-se pela ideia. O desejo de trazer os conhecimentos dos antigos *maestros* ashaninka para Mayantuyacu representa uma tentativa de reconciliação com o seu passado ou uma estratégia voltada para a captação de fundos internacionais? Um pouco de ambos? Para o êxito do empreendimento, sobrepõe-se ao apelo étnico a questão de gênero? Outro *curandero* possui uma ênfase mais explícita neste sentido. Assim lemos no site de Guillermo Arévalo (ver também capítulo 2):

“As pessoas que trabalham no centro [Soi Pasto] são pessoas relacionadas com a natureza, não somente (...) homens que conhecem a prática do xamanismo; há também mulheres; elas estão preparadas para compartilhar seus conhecimentos com mulheres interessadas no xamanismo e na espiritualidade. As mulheres são as mais capazes de alcançar os conhecimentos e as forças sobrenaturais.”¹⁷³

Esta passagem fornece uma chave possível para entender a opção de alguns *maestros*: a presença de *curanderas* tem como objetivo, entre outros, criar um ambiente onde as estrangeiras se sintam mais à vontade, sendo atendidas por mulheres, e tendo um espelho positivo do papel feminino na medicina tradicional. Andrea Herbert (2010) observa que as mulheres representam uma espécie de “nicho” no emergente mercado de turismo xamânico ou espiritual. O projeto de Juan também pode ser lido à luz de um papel que ele tem desempenhado ao longo de sua trajetória: o de intermediário entre o mundo nativo, *mestizo* e internacional. Esta circulação se dá numa dupla direção: “ajudar os ashaninka a perderem um pouco o receio, abrir a tradição” (termos de Juan) e flexibilizar as regras tradicionais de consumo da ayahuasca para os peruanos e estrangeiros. As mudanças operadas pelo vegetalismo contemporâneo envolvem, portanto, várias dimensões explicativas; seus personagens tem agência própria, e suas ações não podem ser reduzidas a um discurso sobre a dominação neocolonial ou à aceitação passiva da cultura do *outro*.

¹⁷² Ver: http://www.marionfoundation.org/frontiers_Nouvelle.asp, acessado em 2004.

¹⁷³ Ver: <http://soi.pasto.free.fr>, acessado em 2004, tradução minha.

Para avançar na compreensão destas questões, retomemos algumas das características de Mayantuyacu. De acordo com Juan, as pessoas enviadas por Jeremy são selecionadas:

“Ele não manda qualquer um e sim gente que está em busca de se curar. Eu gosto de receber pessoas que já têm conhecimento de *tomas* [sessões] em outras partes. Não quero contatos com agências de Pucallpa, porque eles têm outra mentalidade. Aqui é um *centro de cura* e de estudos de plantas medicinais. Aliás, muitos já costumam vir com regularidade para cá – isto é bom para a gente (...). [Tem, por exemplo,] a Mônica, uma senhora argentina que já foi operada de câncer.”

Averigui que a agência *Amazon World* já enviou turistas para Mayantuyacu; de acordo com o proprietário, “Juan Flores é ótimo para *marquetear*”. Entretanto, aparentemente, este tipo de público é secundário no centro. Seja como for, Mayantuyacu se autorrepresenta como um *centro de cura*. Todos os *curanderos* nativos, *mestizos* e estrangeiros que entrevistei foram unânimes em atribuir uma dimensão curativa às plantas, mas nem todos consideram as sessões com seus clientes estrangeiros como sessões medicinais. Vimos que alguns deles reconhecem uma oposição entre estrangeiros “que vêm experimentar a ayahuasca” e outros que são “pacientes”. O centro liderado por Juan funda a sua identidade na oposição entre, nos termos dele, “turistas”, aqueles “que vêm por um dia”, e “visitantes internacionais”. Cura, investigação sobre plantas, aprendizagem: os interesses da ONG internacional e do *curandero* parecem, neste sentido, convergir e se reforçar mutuamente. Porque existe uma semelhança entre a gramática de Juan e a do *site* da *Nouvelle Planète*? O conjunto dos centros descritos até o momento configura a emergência de um circuito transnacional de circulação de verbas para populações amazônicas, xamãs, pesquisadores e visitantes-exploradores.

Mayantuyacu acumula, orgulhosamente, relatos de cura. Já vimos o de Juan; há também o de sua companheira Sandra. Técnica em enfermagem, ela conta que conheceu Juan em 1994; porém,

“como pucallpina e peruana, era difícil para mim aceitar a ayahuasca. Foi um trabalho de anos para mudar isto. As pessoas acreditam que a

planta é para feitiçaria, não conhecem a outra parte, para a cura. Eu tinha problemas com a minha vesícula e com o fígado, tinha gastrite... Meu mundo de fármacos me oferecia uma operação, mas eu não queria. [Até que em 2001] resolvi aceitar o convite de Juan: deixei de lado o meu uniforme e virei sua paciente. Fiquei vinte e dois dias em Mayantuyacu. Primeiro tomei casca de *huasai* (*Euterpe sp.*, a palmeira do açaí) para desinflamar os rins, depois comecei a dieta com *mucura* (*Petiveria alliacea*)¹⁷⁴ e outras plantas. Quando saí, fiz os exames e deu negativo. Só que eu não tive coragem de falar para o médico, porque quando decidi abandonar minha profissão, muitas colegas me disseram: “– Você está louca!””.

Outra dimensão relevante aparece aqui: a relação dos peruanos e dos estrangeiros com a medicina tradicional. Juan fez afirmações que ecoam as de Sandra:

“Há uma diferença de cem por cento entre os peruanos e os visitantes [internacionais]: o peruano não dá valor para as coisas que existem no Peru. Os estrangeiros têm muito mais amor pelas plantas. Eles vêm decididos a se curar, ganhar proteção, se purificar. Continuo incentivando o pessoal daqui a entender o valor das plantas.”

É como se os estrangeiros chegassem para resgatar os conhecimentos antigos, desprezados pela cultura *mestiza*. Juan continua atendendo pacientes peruanos, porém estes parecem diminuir cada vez mais. Mas se a população local não é o público central de Mayantuyacu, por outro lado, Juan têm dois aprendizes *mestizos*: Enrique e Alberto. Enrique é o mais antigo, estando com ele há quatro anos; ele prepara os remédios e substitui Juan na sua ausência. É casado, e sua mulher trabalha na cozinha do centro. Alberto curou-se de uma doença grave com um *curandero* de Pucallpa e a partir disto começou a estudar esta arte. É solteiro; depois de formado, pensa seguir trabalhando sozinho. Durante as sessões, Enrique me *soplou* com *água florida* e Alberto com *mapacho*; Sandra ficou zelando pelo meu bem-estar. A sensação é de estarmos, com efeito, em uma escola de xamanismo com alunos locais e estrangeiros.

¹⁷⁴ A *mucura* também é uma planta *maestra*: dietando-a, se pode aprender. É considerada um poderoso desintoxicante orgânico e energético. Pode provocar sudoração, vômito, evacuação de fluídos como fezes, urina e lágrimas, resultando numa sensação posterior de relaxamento e leveza. É usada para várias finalidades, como contra o *mal de saladera*. É conhecida por suas propriedades anticancerígenas.

A identidade ashaninka evocada por Juan, pelos seus clientes e patrocinadores estrangeiros, convive com os processos de modernização empreendidos por ele. Juan assume uma posição explicitamente antitradicionalista em relação às dietas:

“Não faço uma dieta forçada; ao contrário, fazemos uma dieta suave para manter o equilíbrio do estômago e do corpo. Os antigos sempre diziam para não comer... às vezes, faziam os pacientes dietarem oito dias tomando só água! Estas dietas maltratavam as pessoas. Entrava um paciente grave e o *curandero* dava a sua dieta. Então, às vezes, acontecia que em vez de o paciente reagir, baixava mais ainda e morria. Eu via isto e pensava: ‘– Vou fazer diferente’. Tirei isto por mim mesmo, das minhas próprias dietas... Faz muito tempo que venho fazendo assim [desde 1974]. Quando uns amigos espanhóis vieram aqui fazer uma dieta, mostrei a eles meu sistema. Eles acharam muito bom e isto me deu mais alento para continuar. Nós damos farinha, trigo, quinoa, enfim, uma alimentação balanceada para que o paciente não se sinta debilitado.”

De fato, quando estive em Mayantuyacu, comi muito bem. A ausência de sal e açúcar sempre é dura; porém, a dieta farta compensava (acho que até engordei...). De novo, não se pode falar de construções explicitamente forçadas para o estrangeiro: Juan fez algumas modificações nas dietas bem antes de se especializar neste novo tipo de público; contudo, a chancela dos espanhóis parece ter sido fundamental para legitimá-las. O interesse e apropriação dos estrangeiros pelo vegetarianismo têm colaborado, portanto, para moldar as concepções dos *curanderos* peruanos sobre suas próprias atividades, transformando-as. Por outro lado, a mistura entre a identidade ashaninka e a posição antitradicionalista não é contraditória. Como argumentam vários autores (cf. Carneiro da Cunha 1998), a natureza do xamanismo é aberta – o xamã, como tradutor, busca uma passagem entre códigos de mundos distintos, encarnando o projeto de junção do local e do global. Segundo alguns autores, a “tradição”, diferentemente da ideia de senso comum (presente também no universo do vegetarianismo peruano) não é equivalente a “ausência de mudança”; comporta sim experimentação e invenção, não se opõe a estas.

Algumas das outras novidades introduzidas em Mayantuyacu são: casais podem dietar no mesmo *tambo* (que, aliás, parece mais uma casinha do que um *tambo*); pacientes em dieta comem coletivamente; é permitida a participação de mulheres menstruadas nas

sessões; após a ingestão da ayahuasca o participante pode tomar um copo de água ou chá para “tirar o gosto ruim da boca”; é possível permanecer períodos fora da sessão – muitas pessoas preferem, nas palavras de um estrangeiro que eu conheci tomando ayahuasca no Peru, “ficar viajando sossegado ao ar livre, na natureza” e se incomodam com a obrigatoriedade de adesão ao ritual e suas regras estritas. Em suma, nas palavras de Juan: “aqui tem mais liberdade... a pessoa pode rir, chorar ou cantar se quiser.”

Ainda que Juan tenha introduzido algumas novidades, estas não são igualmente válidas para todos, como, por exemplo, para ayahuasqueiros como Víctor Nieto e Sacha Domenech. Víctor me contou que na última vez que estive em Mayantuyacu, em 2003, disse para Juan que queria fazer uma “dieta estilo tradicional”, isto é, com mais isolamento e mais próximo da selva, embora tenha optado por ficar no mesmo *tambo* que sua namorada. Mayantuyacu, portanto, permite apropriações e usos diversificados. Convivem aí fluxos e personagens locais, regionais e transnacionais. Em vários centros que conheci, sentia-me diante de temporalidades e espaços simultâneos: um gringo que cai de paraquedas, um peruano se curando de doença grave, um biólogo fazendo pesquisa, um aprendiz sendo atacado por um xamã rival. O *curandero* circula com facilidade entre estas várias demandas e identidades. Não se trata de exercer uma esquizofrenia de papéis, já que ele mesmo encarna, é produto, destas múltiplas camadas.

Os *icaros* de Juan são em ashaninka, shipibo, quéchua, castelhano e outros idiomas. Ele introduziu também cânticos com influências cristãs que são cantados coletivamente por todos os participantes durante as sessões. Assim explicou o *maestro*:

“Eu compartilho com o pessoal do Santo Daime no Brasil o mesmo sistema – também manejo um sistema divino com a planta –, mas pratico de maneira diferente. Também canto meus coros, meus louvores ao divino. Estamos incluindo e conduzindo nas nossas sessões canções religiosas de diferentes instituições, como a católica, a evangélica... cantos que falam de Jesus. Muitos pacientes que estão na reunião neste momento ficam com vontade de cantar. Deus está dentro das plantas. E mediante as plantas vai dar a sabedoria para a pessoa, assim como a glória: isto eu posso confirmar e dizer a você!”

A explicação foi elaborada para um determinado tipo de interlocutor: Juan conhece minha proximidade com o universo do Santo Daime. De qualquer maneira, chama atenção a diferença entre as abordagens de Juan, Jacques e Sacha. Enquanto Juan simpatiza com o Santo Daime e defende uma postura que valoriza as inovações (e o mesmo se dá com Mateo Arévalo), os estrangeiros convertidos em *curanderos* Jacques e Sacha prezam a manutenção do formato ritual das sessões e têm um discurso engajado contra a perversão da “verdadeira tradição do *curanderismo* amazônico”. Jeremy Narby desconstrói a noção de tradição e se interessa, sobretudo, pelos aspectos étnicos e medicinais de Mayantuyacu. As leituras e concepções destes vários personagens são incorporadas em representações científicas e leigas que circulam em escala global sobre o xamanismo, retroalimentando esse circuito e seus agentes.

Rinquia

O centro Rinquia é dirigido pelos peruanos José Campos e Rony Yon Rengifo. Localiza-se em Curimaná, na província de Huanuco, a quatro horas de Pucallpa e duas de barco pelo rio Aguaitia. Em 1998, conheci José Campos no encontro *Os Dez Anos do Santo Daime em São Paulo*, organizado por mim na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. José estava hospedado na casa de Walter, líder da *Unidade de Resgate: Flor das Águas, Padrinho Sebastião!*, uma pequena dissidência do Santo Daime em São Paulo (Labate, 2004; voltaremos a ele adiante). Um ano depois, em 1999, participei de uma sessão com Rony em São Paulo na casa de Walter. Entrevistei Walter nesta ocasião e outra vez em seguida). José retornou ao Brasil pouco tempo depois, e tivemos alguns encontros. Posteriormente, reuni-me com Rony nas duas vezes em que estive em Pucallpa em 2002.¹⁷⁵

O relato que segue foi feito a partir de informações coletadas informalmente nas duas vezes em que estive em Tarapoto, assim como em relatos de Rony, Walter, Víctor

¹⁷⁵ Na primeira, pedi para entrevistá-lo e ele me disse que estava de saída para uma dieta. Senti que quis me despistar para não dar entrevista e isto foi um pouco frustrante, já que Rony era o único *curandero* que conhecia pessoalmente antes de chegar a Pucallpa. Em 2004, quando estava redigindo o presente texto, Rony respondeu a um e-mail que lhe enviei pedindo informações, dizendo que no momento preferia evitar qualquer tipo de entrevistas, pois o consumo da ayahuasca não é legal em vários países.

Nieto, Ichiro Takahashi¹⁷⁶ e um brasileiro que não quis se identificar. Utilizei também como fonte as fitas do congresso *Ayahuasca – Shamanism, Science and Spirituality* (Ayahuasca - Xamanismo, Ciência e Espiritualidade) que ocorreu de 17 a 19 de março de 2000, em São Francisco (EUA), do qual José participou. A partir dessas várias fontes, tentei formular uma breve versão da trajetória de José Campos e Rony. Apesar das limitações dessa, creio que ela é útil para os propósitos presentes.

José Campos é filho de uma humilde família de uma província de Cajamarca, nos Andes peruanos, podendo ser classificado com um andino. Na segunda metade dos anos 80 e início dos anos 90, trabalhava em Tarapoto como “faz-tudo” de Rosa Giove¹⁷⁷ e seu excêntrico esposo médico, colecionador de espécies raras – segundo o folclore local, protegido pelos guerrilheiros. Nesta época, em que práticas do Sendero Luminoso ainda eram fortemente sentidas em Tarapoto, chegou à cidade um jovem médico francês, Jacques Mabit (cf. Labate, 2004), que arrendou um quarto na casa de Rosa Giove (muito depois, ela se separaria do médico e se tornaria sua esposa). Jacques, de espírito curioso, se interessava pela medicina tradicional. José Campos acompanhou-o para conhecer *curanderos* da região durante aproximadamente um ano. O reitor da universidade, Jorge Gonzáles, atual líder do centro Soncco Wasi, em Tarapoto, também era amigo de Jacques e tomava parte nas suas pesquisas.

Rony Yon, original da serra de Huamachuco, nos Andes, também havia imigrado para Tarapoto. Ele havia ido fazer um curso universitário de técnico em obstetrícia na Universidade San Martín. Por meio do reitor Jorge, foi apresentando a Jacques e a José. Um tempo depois, juntou-se a eles o franco-espanhol Dionísio Santos, que viajava entre Tarapoto e Iquitos, onde lecionava francês na Aliança Francesa.

¹⁷⁶ Um brasileiro de origem japonesa, ex-membro do Santo Daime que conduz “viagens de poder” a Rinquia Ver: <http://qi-syntax.blogspot.com>, acessado em outubro de 2010.

¹⁷⁷ Médica que faz parte da equipe terapêutica do Takiwasi. Ver: Giove (2008, 2002, 2001, 1997, 1996, 1993) e Mabit, Giove e Vega (1996).

Aqui se faz necessário apresentar brevemente este outro personagem, Dionísio, estrangeiro radicado no Peru há quatorze anos, cuja trajetória encerra questões centrais para este estudo.¹⁷⁸ Eis um pequeno resumo de sua biografia:

“Graduei-me em literatura castelhana. O que me trouxe ao Peru foi o interesse em aprofundar o conteúdo de certas experiências ocasionais que tive com a ayahuasca em 1988, com um *curandero mestizo* [Ricardo, de Pucallpa]. Nesta época, não tinha a menor ideia do que eram as substâncias psicoativas. Instalei-me dois anos depois em Iquitos, onde comecei a tomar a ayahuasca com Don Solón Tello Lozano,¹⁷⁹ um *curandero mestizo* que me introduzia às técnicas de banhos e dieta de plantas depurativas e *maestras* de acordo com o conceito do vegetalismo amazônico. Depois de dois anos, me fixei em Tarapoto.”

Em 1992, Jacques, Rony, José e Dionísio cocriaram o *Takiwasi*, que significa “casa que canta” em quéchua. A narrativa sobre a idealização e criação deste renomado centro – que depois veio a sofrer sucessivas rupturas – varia bastante segundo a fonte.¹⁸⁰ Aos poucos, Jacques captou recursos do governo francês e da Comunidade Europeia, dando fôlego ao projeto. O centro é voltado, sobretudo, para a recuperação de dependentes de substâncias psicoativas (cf. Dupuis, 2009; Labate *et al.*, 2010).¹⁸¹ O tratamento proposto pelo *Taki*, como algumas pessoas se referem a ele neste circuito, consiste numa internação de nove meses, baseada na fusão de técnicas da medicina tradicional com a medicina e psicologia ocidentais. Paralelamente, o centro promove seminários de curta duração para estrangeiros, e parte desta verba o financia. O *Takiwasi* também é uma instituição de pesquisa da medicina tradicional. De 1992 a 1997, editou a sua própria revista, *Takiwasi*,

¹⁷⁸ Seu nome foi recorrente nas minhas viagens, mas, infelizmente, não cheguei a conhecê-lo. No primeiro semestre de 2004, enviei-lhe uma cópia de meu livro e trocamos uma série de mensagens por e-mail. Os dados relativos a Dionísio neste texto são de 2004.

¹⁷⁹ “Em 1998, tomei a ayahuasca com ele em Iquitos e reencontrei-o um ano depois, em Tarapoto, no CISEI. É um senhor de bastante idade, com um olho quase cego; sem dúvida, uma referência importante no *Takiwasi* e conhecido em Tarapoto, Pucallpa e Iquitos.”

¹⁸⁰ Parece haver um consenso genérico de que Jacques exerceu liderança no processo. Certamente, com o tempo, ele se tornou a principal referência. O site do *Takiwasi* (<http://www.takiwasi.com>, acessado em 2004) apresenta-o como idealizador e não menciona os demais nomes; Dionísio afirmou ser fundador, ao lado de Jacques, Rony e José. Rony e José também se viam como cocriadores do projeto, embora, como peruanos com recursos mais humildes, sempre tenham ocupado um papel menor na hierarquia interna. No capítulo 5 falei mais sobre o *Takiwasi*.

que teve cinco números; Jacques Mabit é autor de diversos artigos (cf. Mabit 2001, 2004; Mabit, Giove e Veja 1996) e foi objeto de dezenas de reportagens. O centro participa de vários congressos internacionais, congrega pesquisadores do xamanismo e promove encontros entre *curanderos* e congressos de caráter misto entre ciência, terapia e espiritualidade.

Na minha leitura, o Takiwasi tem funcionado como uma espécie de escola para *curanderos* locais e estrangeiros. Pode-se dizer que é uma porta de entrada para estrangeiros ao Peru - este foi o meu caso também. Suas atividades geraram inúmeros desdobramentos, que têm influenciado bastante o *curanderismo* da região de San Martín, de outras partes do Peru e em solo estrangeiro. A grande maioria das pessoas citadas neste estudo tem uma relação direta ou indireta com o Takiwasi. Não explorarei aqui as implicações do tratamento oferecido pelo Takiwasi para discussões da área de redução de danos,¹⁸² tema que tem captado boa parte da atenção da vasta literatura escrita sobre o centro. Abordarei, sim, o impacto do Takiwasi na rede e dinâmicas de relações do vegetalismo contemporâneo, aspecto sobre o qual creio não haver muitas informações publicadas até o momento.

Retomemos a nossa narrativa anterior, voltando aos tempos iniciais de formação deste centro. Conta-se que José, que havia acompanhado Jacques para conhecer vários ayahuasqueiros, dietou e pesquisou bastante, tornando-se ele mesmo *curandero* e um importante pilar do Takiwasi. Rony, por sua vez, trabalhava na logística do centro e era o cozinheiro oficial de ayahuasca. Perante os estrangeiros que visitam Takiwasi, Rony e José correspondiam mais à imagem de nativos ou locais do que Jacques e Dionísio. Os dois últimos também conduziam sessões e dietavam. Ambos passaram a se dedicar ainda à pesquisa, sobretudo Jacques. O grupo ia se afinando e a instituição prosperando. Crescia o número de reportagens internacionais a seu respeito; Rony e principalmente José começaram a fazer as suas primeiras viagens ao exterior.

¹⁸¹ A região de San Martín, de acordo com o site do Takiwasi, foi pioneira na produção e consumo de pasta-base de cocaína no mundo e é a primeira produtora de folha de coca e de pasta-base no Peru. Ver: <http://www.takiwasi.com>, acessado em 2004.

¹⁸² Política de saúde pública gestada na Europa na década de 80. Caracteriza-se pela adoção de estratégias que visam reduzir os danos causados pelo consumo de substâncias psicoativas, em vez de pretender sua completa proibição ou abstenção.

O Takiwasi, eventualmente, contratava *curanderos* para ministrar dietas e banhos, conduzir sessões e dar assistência aos pacientes, como Don Solón Tello (Iquitos), Wilfrido Tuanama (Tarapoto), Orlando Chujandama (Chazuta) e Guillermo Ohanama (Chazuta). Em fase posterior, foram convidados também outros *maestros* mencionados neste estudo, como Guillermo Arévalo (capítulo 2) e Juan Flores (ver acima). Participaram em períodos diversos, e continuam participando, vários especialistas, terapeutas e voluntários de Tarapoto, Lima, Estados Unidos, Canadá e Europa.

Em meados dos anos 1990, houve uma ruptura de Rony e José com Jacques. Rony saiu um pouco antes; mudou-se para Pucallpa e depois voltou para a casa de seus familiares no norte. José viajou para a França e no seu retorno permaneceu uma temporada em Pucallpa, onde esteve com Guillermo Arévalo, que havia trabalhado anteriormente no Takiwasi. Depois, José conheceu Juan Flores, que na época trabalhava no Koriwayti. Posteriormente, José mudou-se para Lima, estabelecendo uma aliança com um membro da família real do Marrocos, que havia conhecido antes no Takiwasi, ocasião em que o marroquino havia se frustrado numa tentativa de compra de terras junto ao grupo.

De acordo com Víctor Nieto, por volta de 1996, José organizou uma viagem com esse marroquino e um grupo de estrangeiros ao Koriwayti. Víctor foi convidado para integrar a comitiva. A expedição foi patrocinada integralmente pelo marroquino. Depois da temporada no centro dirigido por Didier, o grupo convidou Juan Flores para fazer uma viagem ao Atalaya, e juntos viajaram para lá. Na volta, o protetor estrangeiro de José resolveu levá-lo a seu país. O *curandero* viajou assim para a França e o Marrocos, e acabou também acompanhando o marroquino em uma viagem ao Gabão. O último desejava conhecer a misteriosa raiz psicoativa *eboka* ou *iboga* (*Tabernanthe iboga*, cujo princípio ativo é a *ibogaína*), planta utilizada por populações pigmeias e elemento central do culto sincrético do Buiti, praticado pelos Fang e Mitsogho no Gabão e nos Camarões, entre outros países (Samorini, 2005, 1995).

O marroquino reavivou seu sonho de comprar terras no Peru. José mandou chamar Rony, seu antigo parceiro de trabalho, que estava em Trujillo afastado do mundo da ayahuasca, para viajar ao Atalaya em busca de um terreno adequado. O negócio se efetou (Juan Flores e Víctor não foram incluídos neste projeto) e José e Rony iniciaram a

construção de uma maloca. Contudo, pouco tempo depois foram ameaçados de morte e tiveram que partir, abandonando tudo para trás. Os agora parceiros voltaram então a Pucallpa e começaram, por volta de 1998, a montar o centro Rinquia. Amigos internacionais colaboraram para financiar o sonho. Eles passaram a receber grupos no Peru e a viajar para fora do país.

Neste mesmo período, em 1998, Dionísio também rompeu com o Takiwasi. A sua saída foi, como a de José e Rony, permeada por fortes conflitos, os quais não explorarei aqui. Jacques permaneceu à frente da instituição, auxiliado por *curanderos* e terapeutas. É dirigente do Takiwasi até o momento. Em 1999, Dionísio fundou um novo centro, o Yacumaman, que nasceu a partir da incorporação de um referencial bastante diferente daquele no qual fora iniciado. Segundo o ayahuasqueiro franco-espanhol,

“associei os usos das plantas que têm “mãe” aos conhecimentos e tradições dos Bön Po, uma etnia do Tibete cujos ensinamentos estão baseados num corpo de conhecimentos e práticas esotéricas chamadas Dzogchen – que inspirou, aliás, grande parte do budismo tibetano. Também me apoiei nas Runas, conhecimentos que vêm dos *vikings* no norte da Europa. Por fim, nosso centro está fortemente ligado à alquimia, este sistema esotérico da antiguidade que teve seu apogeu na Idade Média europeia. Desta forma, as pessoas interessadas podem aprofundar o conhecimento acerca da natureza da consciência.”

Visualizamos assim como a história de um pequeno grupo de pessoas injetou fôlego na expansão internacional do vegetalismo. A interação entre indígenas, *mestizos* e estrangeiros que ocorreu em Tarapoto é produto desta nova configuração do vegetalismo peruano. Os conflitos ocorridos no Takiwasi, alguns típicos do universo de rivalidades que marca a relação entre *curanderos*, associados ao aparecimento de dinheiro circulando em escala internacional, resultaram no aparecimento de dois centros, liderados pelos ex-fundadores de Takiwasi: o Rinquia e o Yacumaman, cada um com suas próprias especificidades. Esses centros produziram, por sua vez, suas extensões e desdobramentos particulares. Surgiu, também, uma série de novos centros, de alguma forma aparentados ao Takiwasi, até porque é muito comum que algum paciente que tenha se recuperado de seus problemas de dependência permaneça depois de concluído o tratamento em Tarapoto ou

alguma outra cidade do Peru, e se torne ele mesmo ayahuasqueiro, como veremos no capítulo 5. Mas por hora retomemos a história de Rinquia.

Walter de Lucca conheceu José Campos no Takiwasi, em 1994, ocasião em que foi assistido por ele numa dieta *sanango*.¹⁸³ De acordo com o líder daimista, José teria expressado sua insatisfação em relação às condições de trabalho no centro e lhe pediu que organizasse uma viagem para ele trabalhar no Brasil. O Takiwasi não autorizou, e a visita veio a ocorrer apenas em 1998, após a ruptura de José com sua antiga casa. Walter organizou algumas sessões de ayahuasca para José em São Paulo, enquanto esse o ensinava sobre dietas e banhos. A amizade influenciou os rumos do trabalho de Walter com moradores de rua da cidade, que passou a incorporar elementos do vegetalismo peruano em suas sessões daimistas (Labate, 2004; Guimarães, 2009). Em 2001, foi a vez de Walter ir ao Peru visitar o amigo. Ele viajou para Rinquia acompanhado de um grupo de brasileiros simpatizantes da *Unidade de Resgate*. Alguns deles voltaram outras vezes, intensificando a circulação de daimistas brasileiros a centros ayahuasqueiros no Peru, bem como a visita de ayahuasqueiros peruanos a São Paulo, que veio a se intensificar alguns anos depois.

Walter e um de seus amigos não pagaram a dieta. Rony e José não lhes cobraram em virtude da gentileza dele aos hospedá-los anteriormente. Walter afirmou que Rinquia possuía na época onze *tambos* sem paredes, com assoalhos e banheiros privativos em forma de buraco no chão. A maloca central era ampla e cercada por linda paisagem silvestre. Desta vez, Walter dietou ayahuasca, *bobinsana* (*Calliandra angustiflora*) e *renaquilla* (*Clusia rósea*) durante onze dias. As condições da experiência lhe chamaram a atenção:

“No Takiwasi eu comi apenas arroz, banana da terra e água coletada da chuva. Agora tínhamos banana, arroz, *quinoa* [um cereal andino], frango de vez em quando e água mineral. Nós podíamos nos visitar e eventualmente conversar um com outro durante a dieta. No Takiwasi era mais isolado.”

Além de Walter e outros três brasileiros, tomavam parte no processo

¹⁸³ Ele não soube indicar qual planta específica foi usada.

“uma americana, amante da América Latina; dois casais de porto-riquenhos; um homem que organizava sessões para José e Rony no Chile e outro chileno, que era alcoólatra.”

Sobre as cerimônias, assim contou ele:

“José conduzia as sessões (Rony estava dietando). Ele deixava cada um participar do seu jeito. Um dos chilenos gostava de cantar músicas católicas; a porto-riquenha, hinos tipo Santo Daime e eu coisas no meu estilo. Outra tocava uma flauta arqueológica de José¹⁸⁴... Tinha um que fazia, ainda, práticas de ioga, virando quase um nó vivo! José gostava de um hino meio pentecostal, que entoava como se fosse um *icaró*. Tudo isto ao lado de muitos *icaros*, é claro... Ele também tocava vários instrumentos, como um *charango* [instrumento de cordas dos Andes, cuja caixa de ressonância é uma casca de tatu] e outro de origem indiana. Fizemos algumas sessões durante o dia. Enfim... tudo muito mais flexível e aberto do que no Takiwasi.”

A adoção de regras mais ou menos rígidas nas sessões de ayahuasca e nas dietas é produto de determinadas concepções sobre o “nativo”, e varia em função de disputas por autenticidade cultural. Se Rinquia aparece para determinado gringo como um espaço de abertura, outros dizem o mesmo com relação ao Takiwasi; inversamente, o Takiwasi tem também sido frequentemente repreendido por sua falta de flexibilidade. As ideias de “tradição” e “modernização” dependem do contexto e do sujeito que as enunciam: indígena, *mestizo*, estrangeiro; novato, aprendiz, *maestro*.

Na conferência *Ayahuasca – Shamanism, Science and Spirituality*, nos EUA, José Campos foi apresentado como um “expoente das práticas tradicionais da ayahuasca no Peru”. Em uma de suas exposições, José afirmou que havia se mudado para Pucallpa há alguns anos e procurou uma comunidade Shipibo em busca de conhecimento, mas, em vez

¹⁸⁴ José utiliza em suas sessões instrumentos musicais produzidos pelo *maestro musicólogo* Tito La Rosa e, eventualmente, contrata-o para tocar em algumas sessões. Trata-se de um músico peruano que “resgata melodias e instrumentos do Peru pré-colombiano em contexto ritual, conservando o caráter sagrado que transmite ao ouvinte ou espectador”, segundo um folheto de divulgação do evento *Vientos Lejanos Bajo la Luna*, realizado em 24 de novembro de 2004 em Lambayeque. Em 2004, Tito lançou seu quinto disco, *Iqaro: canto shamánico*. De acordo com o e-mail de divulgação, são “rezas e invocações que os *maestros curanderos* mencionam durante suas cerimônias utilizando plantas sagradas”. A apresentação contou com a participação de dois *maestros* shipibo, músicos e uma narradora de contos. Para uma referência sobre o legado do vegetalismo na música dos grupos ayahuasqueiros no Brasil, ver Labate e Pacheco (2010, 2009).

disso, lhe pediram que encontrasse a ayahuasca na selva, a cozinhasse e os curasse. José lamentou que os indígenas não estivessem mais familiarizados com as suas próprias práticas e criticou também a vulgarização da bebida sagrada, “como se fosse coca-cola”, e o mercado turístico em torno dela em Iquitos.

Esta observação de José nos insere novamente na geografia simbólica do turismo místico, espiritual, ou etnomédico peruano. Se por um lado Iquitos é consensualmente entendida como região de expansão e comercialização crescente do turismo da ayahuasca, por outro, Tarapoto é representada em alguns círculos ayahuasqueiros como local de “afrancesamento” do vegetalismo peruano. Turistas e em alguns casos os próprios *curanderos* têm procurado Pucallpa como uma alternativa a Tarapoto para encontrar *curanderos* que tenham menos contato com estrangeiros, preços mais acessíveis para cozinhar ou vender a ayahuasca. A mediação do Takiwasi com os *curanderos* de Tarapoto acabou inserindo a grande maioria destes em redes internacionais e impulsionando o interesse estrangeiro pela ayahuasca a se expandir para outras regiões do Peru. Seguindo a mesma lógica, alguns *curanderos* se mudam para fora do país, cansados da competição por espaço. A disputa tradicional por pacientes ou território é intensificada na disputa por dólares dos gringos.

Durante o congresso, José também cantou *icaros* da região de Tarapoto e alguns de Rosa Giove (ver acima). Ele não usou, pelo menos na apresentação pública, nenhum dos seus próprios cantos. Gostaria de sugerir que se trata, provavelmente, de uma estratégia consciente de José. Desta forma, pode encantar a plateia com o ‘espírito da coisa’ e ao mesmo tempo manter a discrição e monopólio com relação a seus próprios *icaros*. Não sei avaliar até que ponto a questão da propriedade intelectual está introjetada na mentalidade dos *curanderos* peruanos que têm contato com estrangeiros. É certo que a expansão do vegetalismo implicou na transcrição da letra de vários *icaros*, gravações de *icaros* em sessões de ayahuasca e em *studio*, inserção dos cantos em sites da internet que anunciam a experiência (espécie de aperitivo daquilo que o cliente encontrará no Peru) e produção de CDS e DVDs. Há, portanto, toda uma codificação e sistematização formal do aprendizado e

transmissão destes conhecimentos antes exclusivamente oral.¹⁸⁵ Alguns ayahuasqueiros são bastante ciumentos de seus *icaros*, proibindo que sejam gravados ou que as sessões sejam filmadas. Estas proibições combinam aspectos comerciais e espirituais. Outros, ao contrário, veem na comercialização de CDs uma possibilidade de rendimento adicional, ou advogam que é preciso “levar este conhecimento para a humanidade” e “curar as pessoas necessitadas”.

Uma modalidade similar é a produção de *workshops* para ensinar a cantar os *icaros*. Este foi o caso do *Seminário de Cantos Cerimoniais Amazônicos Ikaros* produzido por Víctor Nieto, em setembro de 2004, em Cotia (SP), do qual participei. O programa, com duração de um final de semana e custo de duzentos e cinquenta reais por pessoa, consistia em ensinar a letra, tradução, significado, melodia e forma de cantar os *icaros*. A criação desta atividade é resultado da expansão do interesse transnacional pela ayahuasca, onde, por um lado, é necessário aparecer com novos produtos para competir criativamente em um mercado emergente. Por outro lado, amplia-se a quantidade de participantes a serem integrados, uma vez que muitas pessoas têm medo de tomar a ayahuasca, mas gostariam, de alguma forma, de se aproximar deste universo cultural. Tal interesse está ligado a processos mais amplos de “objetificação da cultura”, isto é, a cultura tornada objeto de consumo (Carneiro da Cunha, 2009).¹⁸⁶

Outro tema análogo diz respeito ao conhecimento sobre as técnicas de preparo da ayahuasca e de outros vegetais. Alguns ayahuasqueiros mantêm o segredo a sete chaves, ou

¹⁸⁵ Paralelos no processo de formalização de conhecimentos orais devido à expansão podem ser estabelecidos com as religiões ayahuasqueiras brasileiras. Na UDV, por exemplo, parte da nova geração de mestres memoriza a História da Hoasca escutando gravações em CDs (e não somente durante as sessões). Outro exemplo é o novo curso promovido pelo grupo de “capacitação técnica para plantadores e zeladores de mariri e chacrona.” Em “oito módulos apostilados”, o curso distribui uma cartilha no final (*Jornal Alto Falante*, 2011).

¹⁸⁶ No Brasil, as duas atividades que parecem crescer mais, ao lado das sessões de ayahuasca, são o consumo do kambô (Lima e Labate 2010, 2008, 2007) e do rapé. Os índios Kaxinawá promoveram oficinas de rapé, de tear, de pintura corporal e de cantos no *III Encontro das Medicinas da Mãe Terra*, realizado de 8 a 12 de outubro de 2007 na comunidade do Santo Daime Céu do Patriarca, em Florianópolis. Ver: http://www.idacefluris.org.br/sistema/editorvirtual/noticia_publica.php?CodigoDaNoticia=813&LANG=1&CACHEOPTION=1, acessado em outubro de 2010. Coutinho (2010) relata a promoção de cursos de canto *huni kuin* na cidade do Rio de Janeiro para uma clientela urbana. Sobre o papel dos rituais de ayahuasca realizados pelos jovens Manchineri em Rio Branco (Acre) para fortalecer suas relações com os brancos e estabelecer redes sociais que aumentam a sua inclusão social, assim como reafirmação de seu pertencimento étnico, ver Virtanen (2009, 2006).

negociam a transmissão a partir de um sistema de reciprocidades e fidelidade. Contudo, uma modalidade que vem se desenvolvendo com a chegada dos estrangeiros ou novos tipos de *curanderos* é a divulgação, sistematização e comercialização destas tecnologias do sagrado, entre as quais poderíamos incluir também as técnicas de cura. Por exemplo, determinado *maestro* oferece ensinar a um visitante como trabalhar com a *camalonga*, cobrando-lhe por isso quatrocentos dólares. Os demais podem criticá-lo: “ele está apenas iludindo o gringo”, “ensina, mas não transmite o pulo do gato”, “a mãe da planta não vai junto com a receita”, ou fazer o mesmo: “ele ensina errado, se quer aprender, aprenda comigo”. O folclore tarapotino conta o caso de um ayahuasqueiro estrangeiro que cobrava mais caro do gringo que sentava ao seu lado na cerimônia – local entendido como privilegiado, já que é do *curandero* e de seus objetos de trabalho que emana a força da sessão. Independentemente da veracidade do caso, ele ilustra uma crítica frequente, feita a partir de dentro, de que haveria uma banalização progressiva do vegetalismo. Neste caso, os gringos aparecem como sujeitos tolos, em busca de um *status*, que, com efeito, seria advindo apenas de possuir determinados conhecimentos, os quais não são obtidos mediante compra e venda. Neste sentido, a aparente comercialização não destruiria a eficácia do sistema, que “no fundo” se manteria operando, a despeito das aparências, a partir de suas referências originais.

Retomando a nossa narrativa interrompida acima: há duas interpretações para a maior flexibilidade das regras de Rinquia em relação às do Takiwasi. Por um lado, pode-se argumentar que tal amenização estaria ligada a um desejo do centro de Rinquia de atrair mais clientes, bem como satisfazer as demandas deste novo tipo de público. Rinquia atrai participantes com perfil espiritual, como aprendizes de *curanderos*, psiconautas, terapeutas e buscadores diversos. Poucas pessoas se locomovem até lá por acaso, para participar apenas de uma sessão avulsa e sem ter conhecimento prévio da ayahuasca. Mas, de toda forma, trata-se de uma população menos resistente para as eventuais intempéries oriundas da experiência do que a população ribeirinha da região. A propósito, assim afirmou Víctor durante a palestra *Ayahuasca and its rituals: From the Ancestral Territory of the Peruvian Jungles to the World's Big Cities* (Ayahuasca e seus rituais: do território ancestral da selva peruana às grandes cidades do mundo), ministrada na Universidade de Heidelberg em 14 de

junho de 2010: “um europeu ou norte-americano não está acostumado a cagar e vomitar, menos ainda em público, e pode se desesperar quando isto acontece.”

Pode-se sugerir, por outro lado, que o centro de Takiwasi se apegaria mais a regras severas para compensar o fato de ser dirigido por um estrangeiro. Os forasteiros produziram, assim, uma exageração do real, um hiper-realismo ou hipertradicionalização (Peluso, 2006) a fim de dar autenticidade ao sistema. Ainda, podemos interpretar que a opção de alguns *maestros* por regras mais tolerantes (como no caso de Rinquia) não seria resultado de uma promiscuidade comercial, mas estaria ligada à própria lógica do *curanderismo*. Por exemplo, ao permitir que o gringo consuma alguns alimentos que são tradicionalmente proibidos nas dietas, o *curandero* garante, do seu ponto de vista, que o efeito da ayahuasca não será forte demais, e que o estrangeiro poderá assim *regresar tranquilo a la casa* [voltar tranquilo para a sua casa]. É claro que há um jogo, uma tensão, pois se o *curandero* explicitar demasiadamente a sua estratégia pode frustrar o viajante em busca de uma experiência profunda de misticismo e alteridade cultural. Ou seja, o gringo tem que sair com a *impressão* que teve uma experiência iniciática e autêntica, sem exceder seus próprios limites. Além disto, a permissão de interação entre os participantes na sessão ou nas dietas, comentada por Walter na sua fala acima, pode facilitar a coesão grupal e o encurtamento da distância psicológica e cultural entre os vários protagonistas deste cenário. É claro, contudo, que esta lógica ‘xamânica’ convive com a do ‘quem paga a conta’, podendo ser, por vezes, totalmente dominada por ela. Em todo caso, sempre há uma negociação entre ambas.

Rinquia e Takiwasi são produtos de uma mesma tradição, que reciam. A formação de José e Rony como *curanderos* ocorreu em interação com franceses e ayahuasqueiros locais. Dependendo da narrativa, José aparece como parceiro, empregado, mestre ou aprendiz de Jacques. Para o público estrangeiro, e para o local, quem figura como mais legítimo? Sem dúvida, apesar de a parceria ter sido rompida, houve uma troca em que José foi educado em um determinado espírito empreendedor e profissional¹⁸⁷ e Jaques aprendeu sobre um universo cultural novo.

¹⁸⁷ Há aparentes detalhes que podem fazer bastante diferença no estabelecimento de laços comerciais com estrangeiros. Por exemplo, a prática local de combinar um preço pelo serviço, e na saída, pedir mais dinheiro

Uma especificidade de José e Rony é que vivem em Pucallpa, mas não têm muita troca com seus pares locais, e sim uma rede própria de conexões internacionais. Eles conseguiram conquistar uma boa estrutura: além do centro, uma casa particular em San José e um centro em San Lorenzo, às margens do lago de Yarinacocha, o qual serve de base para receber os turistas e transportá-los à Rinquia. O local conta com um barco, uma boa plantação de cipó e folha, facilidades para cozinhar *el remedio* e maloca para sessões. Outra característica que distingue Rony e José dos demais *curanderos* que entrevistei em Pucallpa e os aproxima dos estrangeiros é que, até então, eram solteiros e não tinham filhos.

A carreira da dupla parece prosperar, apesar dos problemas inerentes à profissão, como a dificuldade de transportar vegetal para alguns países. Ambos viajam frequentemente para atender grupos no exterior. As viagens de Rony e José Campos ao Brasil não se revelaram rentáveis e eles retornaram poucas vezes. Em 2010, tentei obter novas informações e, segundo Walter de Lucca, José havia se casado e tinha um filho. Víctor Nieto me disse que José e Rony deixaram de conduzir sessões de ayahuasca juntos, mas continuavam sendo sócios do centro Rinquia, e teriam aberto um *albergue* estilo econômico em Yarina para receber mochileiros interessados em tomar a ayahuasca. Rinquia continua, até o presente, sem um site próprio, mas uma série de vídeos amadores na internet retratam o lugar.

Chullachaqui

O Jardim Botânico Chullachaqui está localizado no Caserio Povenir, a vinte e cinco minutos de Yarinacocha.¹⁸⁸ O proprietário é Héctor Sánchez Benavides, de trinta anos.¹⁸⁹ Descendente de uma família de curadores de San Martín, tomou *el remedio* [o remédio, a

“para o ônibus”, “pelo material usado”, “para a gasolina” pode irritar bastante um gringo, conforme tive oportunidade de presenciar várias vezes.

¹⁸⁸ De acordo com Luna (1986), o chullachaqui é um dos espíritos mais importantes da selva, também conhecido como *yashingo*, *sacharuna*, *curupira*, *shapingo*, *shapshico* ou *supay* (diabo, em quéchua). Tem um dos pés voltados para trás. Às vezes se disfarça de humano ou de animal, para enganar os caçadores ou castigar pessoas que entram na floresta inadvertidamente. É bastante malvado, mas pode se tornar um aliado. De acordo com um de seus sujeitos da pesquisa, o chullachaqui dorme em uma rede de pele de lagarto, pendurada nas árvores por cordas feitas de serpentes. Esta descrição, à exceção de alguns elementos pontuais, ajusta-se ao do curupira ou caipora brasileiro. Há uma planta que se adiciona ao cozimento da ayahuasca que é denominada *Chullachaqui-caspi* (*Tovomita sp.*).

¹⁸⁹ Dados de 2004.

ayahuasca] com seu avô pela primeira vez aos quinze anos de idade. Depois passou três meses dietando ayahuasca com folhas de tabaco com um professor ashaninka, na selva. Segundo conta, “fiz cursos de *medicina natural* e homeopatia e continuei aprendendo diretamente da natureza.”

Em 1988, Héctor e dois parentes abriram o jardim botânico, que conta com seiscentas espécies semeadas numa vasta área de vinte e um hectares. De acordo com ele,

“é um dos primeiros jardins botânicos que foram feitos no Peru (...) conserva a riqueza natural, como geralmente é na Europa (...) Somos um centro de investigação e informação sobre espécies medicinais. Estamos recompilando plantas que têm propriedades curativas, como, por exemplo, a unha de gato (*Uncaria tomentosa*), o sangue de dragão (*Croton lechleri*), a copaíba (*Copaiba langsdorfii*), o *chuchuhuasi* (*Maytenus ebenifolia*), entre muitas outras que se aplicam a diferentes patologias (...) Produzimos e vendemos aqui doze produtos diferentes: expectorante, cicatrizante interno, remédios para problemas renais, artrite etc.”

O Jardim conta com duas casas: uma com mostra de plantas em exibição, onde são oferecidos cursos e palestras, e outra menor, onde são elaborados os remédios. O processo é inteiramente artesanal. O centro tem oito trabalhadores. A entrada para visitação custa dois soles. O Chullachaqui tem uma extensão em Yarinacocha que revende seus produtos, onde entrevistei Héctor. Na parede, há vários diplomas pendurados, emprestando ao ambiente bem rústico um ar de consultório médico.

Héctor me contou que o jardim botânico, logo após ser criado, foi incluído no circuito turístico de algumas agências e, posteriormente, em guias de turismo internacional. Em 1992, quando Héctor tinha vinte anos, quatro japoneses visitaram o local. O jovem administrador, que havia passado algum tempo estudando as plantas e aprendendo sobre a ayahuasca, contou-lhes sobre as culturas tradicionais de seu país. Os visitantes, “artistas que queriam plasmar figuras geométricas naturais daqui”, interessaram-se pela misteriosa poção. Héctor oficiou então sua primeira cerimônia. Diferentemente, portanto, do que se

passou com a totalidade dos demais entrevistados, sua *performance*¹⁹⁰ inaugural como ayahuasqueiro não foi com peruanos. Enquanto o Chaykoni Jonibo (capítulo 2) foi idealizado para atender turistas com interesse na ayahuasca, o Chullachaqui nasceu como um simples jardim botânico. Mas, analogamente ao que ocorreu com Tito e Pedro (do Chaykoni Jonibo), que se interessaram pelo xamanismo a partir do interesse dos estrangeiros, foi do encontro com os gringos que nasceu o *maestro* Héctor.

A partir de então, Héctor passou a atender estrangeiros de várias nacionalidades. De acordo com ele, o *tour* pelo jardim botânico inclui uma palestra, onde ele fala da ayahuasca. Mas a planta

“não é o foco central, e sim a medicina natural em seu conjunto. Porque não se pode obrigar as pessoas a tomarem a ayahuasca, não é? Têm muita gente que a religião proíbe. Não fico incentivando, eu explico, informo, de forma protocolar. Aí, muitas pensam: ‘– que tal se eu experimento?’ e naturalmente perguntam: ‘– onde posso encontrar um *maestro*?’”.

Esta fala sem dúvida encerra um dos principais dilemas da expansão do vegetalismo, que causa incômodo em *maestros* e em simpatizantes da ayahuasca em geral. Trata-se da necessidade de fazer (ou conter) propaganda em torno das sessões em função de interesses econômicos. A experiência com a planta deve envolver uma seleção cuidadosa de participantes, uma vez que nem todas as condições de saúde e psicológicas dos participantes são igualmente propícias para a realização da experiência.

Héctor geralmente realiza sessões no Chullachaqui ou ao ar livre, apenas para grupos fechados. O preço é cem soles por pessoa, quantia que cobra também por uma garrafa de 620 ml de ayahuasca. Geralmente, os turistas permanecem poucos dias; alguns recomendam amigos, ou regressam outras vezes. A regularidade do público estrangeiro é incerta, mas o fluxo intenso. Com relação ao perfil dos clientes forasteiros, assim afirmou ele:

¹⁹⁰ Para uma discussão do conceito de *performance* em antropologia, ver Langdon (2006, no prelo) e Tambiah (1985).

“Muitos são estudantes de medicina, psicologia. Ou vêm de forma experimental para conhecer os efeitos da ayahuasca, que é muito famosa no mundo todo. Outros vêm se curar de alguma doença... ou querem mudar a sua forma de vida, a sua aura... se dar bem nos negócios, na vida amorosa... ter boa sorte... Alguns se interessam porque já experimentaram maconha, cogumelos etc. em casa.”

Este trecho condensa de maneira exemplar a presença de estrangeiros cujas buscas se orientam a partir de referências da contracultura e da experimentação de “drogas”, ao lado de razões de saúde e um determinado interesse cultural. Héctor atende também peruanos. Segundo ele, faz uma “história clínica de cada caso”. O proprietário do jardim aproxima a ayahuasca da medicina ocidental alternativa e a afasta um pouco de seu contexto mágico-religioso local. Seu vocabulário funde um espírito esotérico com um científico, como se observa nas recorrentes expressões que adota: “planta fitocósmica”, “ciência psicotrônica”, “parapsicotrônica”, “doença como radiografia”. Héctor atende seus pacientes peruanos principalmente com os remédios que produz; apenas em dez por cento dos casos usaria o cipó. De acordo com ele,

“se, por exemplo, o *maestro* tomar a ayahuasca três noites seguidas, tem que descansar muito, se alimentar bem... Porque você sabe que toda substância alucinógena queima os neurônios. Isto está clinicamente estudado. Então, por isto nem todo mundo pode tomar ayahuasca, ayahuasca, ayahuasca... Porque se não fica louco, doido mesmo... Nós damos a ayahuasca quando é necessário. Às vezes eu só fumo *mapacho*. Faço minhas práticas cabalísticas e segredos que, como um *maestro*, conheço.”

Este tipo de abordagem chama a atenção no sentido de que não é frequente *curanderos* se referirem à ayahuasca como “alucinógeno” e sua possível “interação com neurônios”. Outra especificidade de Héctor é a utilização de um bastão, enfeitado com uma serpente cósmica.¹⁹¹ No início ou durante a sessão, bate-o no chão três vezes, “para sentir a energia”. Como atestam os vários exemplos citados ao longo deste trabalho, há variações nas técnicas e práticas de cada *curandero*, porém todos compartilham um arcabouço

¹⁹¹ Não consegui identificar a origem deste cajado. São conhecidos modelos com figuras de felinos e aves esculpidas utilizados por *curanderos* da costa e dos Andes para defesa; dizem que o *curandero* Agustín Rivas (cf. capítulo 5) também adota um bastão. De acordo com Héctor, o seu foi feito de *chonta*.

comum. Cada qual incorpora os novos tipos de clientes à sua maneira e há recorrências na forma como isto é feito. De acordo com Héctor, se os peruanos tomam menos ayahuasca que os estrangeiros, há, não obstante, uma diferença importante nas sessões entre ambos:

“Com os turistas, não há curas. A ayahuasca cura; o *maestro* só cuida e controla a *mareación* (...) os pacientes [peruanos], chamo um a um para sentar a meu lado. Aí vejo a origem das doenças – porque a ayahuasca dá uma percepção extrassensorial... como um cristal, dá para ver o problema. Vou curando, *soplando*, *icarando*. Com os turistas é diferente: eles ficam sentados... viajando... às vezes choram, ficam assustados... No caso deles, eu só *soplo* no princípio da sessão (na coroa, três vezes) para começar, para proteção. Eles não estão como uma doença específica, um problema que têm que curar, simplesmente vêm experimentar e pronto. Agora, alguns casos específicos, de turistas com certas doenças, aí é diferente.”

Há, portanto, uma distinção entre “experiência” (gringos) e “cura” (população local; eventualmente, alguns estrangeiros). Em geral, pela mesma razão, enquanto *pacientes* devem se submeter a uma dieta para participar da cerimônia, *turistas* estão liberados. Héctor também já foi convidado como uma espécie de *personal xamã* de alguns forasteiros para vários “lugares místicos, com concentração de energia” no Peru, explicitando a interpenetração entre o universo da ayahuasca e o turismo místico no Peru. Por exemplo, em 1999, um suíço casado com uma peruana levou-o para realizar uma sessão em Paracas, no deserto. Narrou assim o episódio:

“O suíço queria saber se existem mesmo *óvnis* – o local é famoso por isto. Fazia muito frio... Tomamos e, depois de uns vinte minutos, começamos a ter visões. Ele viu sereias na lagoa e vultos... uma energia muito forte... Começou a ficar apavorado... Eu disse: ‘– Calma, o efeito é assim mesmo, você está alucinando, é normal...’. Ele pedia para eu tirar os monstros (...) A mulher dele, que estava cem por cento grávida, não tomou,¹⁹² ficou sentada do nosso lado. Ela também começou a ter visões, viu um monte de coisas! Porque a ayahuasca é mágica, cruza todos os mitos, todas as superstições. Não importa se você acredita ou não. Se não acredita, melhor!”

¹⁹² O uso da ayahuasca por mulheres grávidas é um tema que gera controvérsia em vários países. Para uma discussão sobre isto, ver Labate (no prelo) e Meyer e Meyer (no prelo).

Aqui, fica evidente que o distanciamento de Héctor do imaginário vegetalista é apenas parcial. Ainda em 1999, ele foi contratado pelo diretor de turismo do CTAR (ver capítulo 6) para oferecer uma sessão de ayahuasca como complemento do *Rally Tours*, uma competição de motos e carros promovida pelo governo. Participaram vinte e cinco pessoas, entre estrangeiros e peruanos. O fato ilustra como o consumo da ayahuasca parece cada vez mais penetrar a cena do turismo oficial de Pucallpa, tema ao qual voltaremos mais adiante.

O jovem *maestro* almeja construir um bangalô para receber trintas hóspedes de fora e um pequeno laboratório de processamento e engarrafamento de remédios, para revendê-los internacionalmente. O sonho de ter um centro para alojar estrangeiros é, como vimos, recorrente entre vegetalistas nativos, *mestizos* e estrangeiros. Héctor cogita, também, abrir um pequeno centro de reabilitação, ideia inspirada num contato que teve, por ocasião de um congresso, com um representante do Takiwasi.

Como vimos, a ayahuasca penetrou na vida do jardim botânico, embora este permaneça como instituição autônoma. As atividades de Héctor encerram uma boa variedade das modalidades contemporâneas do vegetalismo: *tours* promovidos por agências de turismo e por instâncias oficiais do governo, viagens para lugares místicos, e um centro que funde medicina, pesquisa, lazer e turismo. Explicitam-se novamente as redes e circuitos nacionais e internacionais que mobilizam os *curanderos*.

Outros personagens do contexto Pucallpino

Nesta seção analisaremos a trajetória e atividades de alguns personagens que podemos considerar emblemáticos e complementares ao processo de expansão das atividades dos *curanderos* de Pucallpa para atender estrangeiros na região.

El cocinero

Javier vive numa rua de terra, em uma pequena casa de esquina. De um lado da rua, numa metade da casa, mora com a família e, na outra, fica o restaurante da sua cunhada. No quintal ao fundo, além de uma televisão sempre ligada, há uma grande cozinha, que ele

divide com o restaurante. Javier é um cozinheiro de ayahuasca. Ele compra cipó e folhas na região, muitas vezes com índios shipibo, e prepara diariamente a substância, com a ajuda de dois assistentes. Deste ofício tira o seu sustento. Sem camisa, suando sob o sol quente, me disse que cozinhar a planta “não tem maiores mistérios: o importante é não largar o trabalho”. Porém, é senso comum que existem vários tipos de feitores de remédios, e a bebida produzida por ele é considerada de boa qualidade. Aliás, segundo contam, seu pai foi um grande cozinheiro de ayahuasca. Javier me disse que quando jovem tomou a ayahuasca algumas vezes, mas não gostava. Atualmente, não toma.

A princípio, impressiona a falta de uma aura de ritualismo com o processo de elaboração da bebida. Misturam-se técnicas, crianças, animais, ruídos da rua, pedaços de comida, plantas e odores. Enfim, bem diferente das imagens do senso comum e também daquela que um pesquisador pode ter em mente antes de ir a campo, a partir da leitura de determinado tipo de literatura especializada sobre rituais: proscições rígidas, saberes secretos, espaço e tempo demarcado. A cozinha, movimentada e bagunçada, impõe imediatamente a pergunta: até que ponto a ideia de um “ritual de preparo da ayahuasca” é uma criação ocidental que se formula a partir da busca por ritos primitivos e sagrados, ou uma fabricação do pensamento antropológico? Pelo que pude observar em diversos contatos com o vegetalismo, o preparo da ayahuasca não está associado a um ritual solene, mas ocorre de maneira natural e cotidiana. A bebida resultante é tida como um remédio, sendo considerada, ao mesmo tempo, mágica e respeitada enquanto tal.

Não é necessário marcar hora com Javier nem encomendar a ayahuasca com antecedência. Os clientes batem palmas do lado de fora e pela janela da sala são compradas bolsas de plástico de cinco, oito e dez soles.¹⁹³ Uma garrafa de dois litros e meio custa cento e vinte soles e uma de seiscentos e vinte mililitros sai por vinte a trinta soles. Javier me contou que vende ayahuasca para *curanderos*, para os pacientes destes e, eventualmente, para estrangeiros. Segundo ele, muitos vegetelistas compram a bebida porque não têm tempo ou paciência de cozinhá-la pessoalmente, ou porque não dominam a técnica de preparo. Ainda de acordo com *el cocinero*, as pessoas, via de regra, não tomam a ayahuasca sozinhas, caso contrário podem *alocar-se* [se tornarem loucas]. Quanto aos

¹⁹³ Dados de 2004.

estrangeiros, Javier acredita que a maioria daqueles que compram a ayahuasca dele “já tem alguma base anterior”. Ele não pergunta quem são os compradores e nem conhece todos; às vezes, quem vende as bolsinhas são seus parentes. Há um movimento intenso na pacata rua de terra.

Além da oferta de Javier, pude verificar que a ayahuasca pode ser facilmente comprada nos mercados em Pucallpa. Como veremos a seguir, esta é uma das acusações mais recorrentes contra os falsos xamãs, pessoas que comprariam a ayahuasca desta forma e depois se fariam passar por *curanderos*. No mercado central, por exemplo, há uma barraquinha que vende ervas, raízes e remédios (quase sempre com embalagens simples e velhas) para males diversos, especialmente aqueles ligados ao amor. No fundo, numa prateleira, encontram-se à venda seis garrafas de 600 ml de ayahuasca, por quarenta soles cada. De acordo com a reticente vendedora, um shipibo lhe fornecia a bebida. Ela disse vender as garrafadas principalmente para peruanos, mas já vendeu também para alguns estrangeiros. Podem-se obter ali também outras parafernalias rituais, como *mapachos*, *água florida*, *água de kalanga* etc. Há vários mercados afastados do centro, alguns abundantes em plantas medicinais. Nestes locais, o preço da garrafa de ayahuasca varia de quinze a trinta soles. Em Pucallpa, a comercialização da ayahuasca ocorre, portanto, em escala local e internacional; não pode ser atribuída, exclusivamente, ao interesse estrangeiro pela substância. Tal interesse, contudo, tem gerado uma inflação no mercado – que afeta também a população local.

El Ayahuascólogo

Durante minha pesquisa de campo em Pucallpa, ouvia falar às vezes de certo “ayahuascólogo”. Pesquisando *El gran festival de la ayahuasca*¹⁹⁴, vi que na programação constava uma palestra com ele: *Ayahuasca: medicina mágica ancestral*. Segundo folhetos que coletei sobre o evento, nesta ocasião foram exibidos *slides* e abordados os processos de purgação física e psicológica experimentadas com a ayahuasca. Na *Nueva Acrópolis*, um centro cultural e livraria Nova Era que oferece cursos variados, também achei propaganda

¹⁹⁴ Ver Capítulo 6.

de uma palestra do ayahuascólogo sobre arte visionária. Ele havia passado, ainda, em outra oportunidade, pela Câmara de Comércio de Pucallpa.

Vasculhei a cidade toda atrás do dele, mas não consegui encontrá-lo. A figura me despertava curiosidade. Imaginava um homem maduro, cheio de vivências na selva e dominando uma boa bibliografia sobre o tema. A ansiedade aumentava. Descobri, finalmente, que o ayahuascólogo havia se mudado para Lima. Através do contato com alguns parentes seus consegui localizá-lo na capital, depois que deixei Pucallpa. Ele concordou em me ceder uma entrevista na sua casa, um local modesto em um afastado subúrbio da capital peruana.

Ronald Rivera era bem diferente do personagem que eu havia construído na minha imaginação. Natural de Pucallpa, *mestizo*, de família humilde, tem trinta e quatro anos e cursa graduação em filosofia na Universidade Nacional de São Marcos, em Lima.¹⁹⁵ Definiu a sua autointitulada profissão assim: “aquele que estuda a ayahuasca teórica e praticamente”.

De acordo com sua narrativa, começou a tomar a ayahuasca com vinte e cinco anos com um xamã em Pucallpa. Durante anos viajou entre esta cidade e Lima para ter experiências com a planta. Por três ou quatro anos tomou o psicoativo com *curanderos*, amigos e sozinho. Disse não ter um *maestro* em particular. Em 1995, com vinte e sete anos, começou a servir a ayahuasca para outras pessoas. Ronald afirmou que sabe cozinhá-la, mas geralmente a compra em Pucallpa. Definiu suas atividades como *neoxamânicas*, rótulo ao qual atribui um valor positivo; em alguns momentos, se autodenominou *psiconauta*. Refere-se à ayahuasca também como *planta desalucinadora* ou *elixir amazônico*.

Para Ronald, os *maestros* tradicionais costumam “impor limites inaceitáveis à experiência”. Nas suas palavras, seriam “dogmáticos, mecânicos e medievais” e “cheios de bruxaria e superstição”. Ele criticou também o “ayahuasqueiro urbano” e classificou-o como “artificial... ele veste capa com traje indígena e inventa coreografias.” Com uma linguagem de inspiração no discurso do relativismo cultural, Ronald afirmou: “o esquema dos *curanderos mestizos* é válido para as pessoas mais rurais; já os Jivaro tem a sua própria

cosmovisão. Nada disto faz sentido para mim – por exemplo, a ideia de ‘*daño*’. Eu tenho o meu próprio contexto cultural”. A ayahuasca teria lhe ensinado “mais reflexões filosóficas do que xamânicas.” Neste sentido, aproxima-se do contingente de estrangeiros interessados nas práticas vegetalistas, mas não identificados com a totalidade deste universo cultural.

Em um artigo que escreveu para a revista *Ucayali y sus encantos* (2001, p.22), o discurso de Ronald adquire características um pouco diferentes:

“Esta perspectiva cosmológica da nossa Amazônia centrava-se na realidade da alma ou do mundo espiritual da natureza. Neste sentido, era uma cosmovisão essencialmente cósmico-espiritual. A cosmovisão ocidental do mundo atual, ao contrário, baseia-se numa cosmologia mecânica materialista, que prioriza o frívolo e o mundano”.

No plano teórico, Ronald valoriza as formas nativas de consumo da bebida e, em certa medida, deriva a sua legitimidade do fato de conhecê-las e estudá-las. Afinal, ele dá consultorias e palestras sobre este tema. No plano empírico, das suas práticas e *appeal* como ayahuasqueiro, ele adota outro caminho. Certamente, Ronald exerce uma influência positiva nos potenciais candidatos às suas sessões por conhecer como os primitivos utilizam a ayahuasca e formular um discurso teórico a respeito. Pode-se ir além e sugerir que seu “poder xamânico” nestes círculos deriva em parte disto. Neste sentido, não é necessário que ele mesmo conduza cerimônias com as características que assumem nos contextos nativos. Observei este fenômeno em alguns casos de *facilitadores de workshops*, cuja imagem de seriedade e confiabilidade como condutor de sessões repousa no fato de terem realizado algum tipo de pesquisa científica a respeito deste assunto, explicitando a existência de um hibridismo entre xamanismo, ciência e serviços.

O ayahuascólogo adotou a seguinte linguagem:

“Eis aqui a travessia visionária mais importante, de caráter cosmológico, antropológico, psicológico, filosófico, artístico e *enteodélico*. Trata-se do *tour* espiritual de maior transcendência que você possa viver. Esta é uma experiência sem barreiras que se prolonga para além dos limites da consciência cotidiana, o acesso a

¹⁹⁵ Dados de 2004.

rincões os mais ocultos do nosso pensamento infinito. É a aventura psiconáutica que se realizará pelas ciberestradas terrestre, aquática, marítima e aerotelepática de nossa *Superconsciência Cósmica*.”¹⁹⁶

Observa-se neste trecho a fusão de imagens da tradição vegetalista (isto é, reinos aquático e terrestre) com o idioma do movimento psiconáutico internacional (em sua vertente mais ‘cibernética’); entram também vagas referências terapêuticas e científicas (por ex., filosofia e psicologia) e da Nova Era (superconsciência); também se refere a autoconhecimento e chakras. Ronald conclui o mesmo artigo da *Revista Ucayali* afirmando, coerentemente, que a ayahuasca “além de folclore, é vanguarda.”

Em suas sessões, *el ayahuascólogo* mantém alguns elementos do vegetalismo peruano. Ele solicita aos participantes que façam, um dia antes e três dias depois das cerimônias, abstinência de: relações sexuais, gorduras, carnes de porco, ovos e álcool. Durante as sessões, canta alguns poucos *icaros* em castelhano, no estilo dos *curanderos mestizos*, e alguns cantos de inspiração cristã. Não possui *icaros* próprios, não *sopla*, nem cura. “Cada um tem que ser o seu próprio guia”, diz. Antes e depois das sessões, Ronald costuma “conversar com as pessoas, como numa psicoterapia. A psicologia permite explicar ao sujeito o que ele vai experienciar na sua própria linguagem.” Afirmou que eventualmente chama um amigo psicólogo para fazer uma “terapia complementar” durante a própria cerimônia.

As sessões ocorrem na sua casa ou no local indicado por aqueles que atende. Na noite que o entrevistei, promoveria uma cerimônia para três pessoas em Miraflores, um abastado bairro limenho. Eventualmente, Ronald realiza *tomas* também em locais públicos, como numa praia. Suas sessões custam de cinquenta a setenta soles. Para compreender melhor as atividades de Ronald, devemos lembrar que o mercado limenho da ayahuasca é pouco desenvolvido, tema que não abordarei em profundidade aqui. Além do site, para angariar clientes ele coloca avisos em livrarias, pontos de ônibus e escolas de inglês. Seu principal foco são os estudantes universitários. A prática de espalhar panfletos e cartazes tem sido, segundo ele, bastante criticada.

¹⁹⁶ Ver: <http://ayahuasca.tripod.com.pe/ayahuasca>, acessado em 2004.

Ronald afirma que já promoveu sessões de ayahuasca para alguns estrangeiros, sendo que muitos já haviam tido experiências prévias com outros psicoativos. Mas este não é o seu público alvo – ainda que, no site, esteja anunciada a venda de um litro de ayahuasca “preparada na nossa mãe-terra Pucallpa” por cento e cinquenta dólares para os Estados Unidos e por cento e sessenta dólares para a Europa (inclui transporte).¹⁹⁷ Ronald sonha possuir seu próprio centro, uma escola que ofereça vários serviços, como aulas sobre a ayahuasca, terapias vocacionais e *tomas* de plantas psicoativas. Mas, por enquanto, continua em uma casinha afastada, com sua clientela miúda e suas atividades restritas.

Estudiosos do tipo de Ronald comungam de certa cultura internacional literária sobre enteógenos, apoiada em autores como Luis Eduardo Luna, Pablo Amaringo, Jeremy Narby, Terence McKenna, Dennis McKenna, Michael Harner, Claudio Naranjo, Benny Shanon, Joseph Maria Fericgla, Rick Strassman, Mircea Eliade, Joseph Campbell, Ralph Metzner, Stanislav Grof, Carlos Castaneda, Jonathan Ott e Gordon Wasson, entre outros. Tais pesquisadores estão ligados ao movimento psicodélico em geral ou ao tema da ayahuasca em particular; alguns deles conduzem cerimônias. Outros ícones deste universo são artistas como Pablo Amaringo e Alex Grey, para mencionar apenas alguns.

A dupla inserção de Ronald, como praticante e pesquisador, exemplifica uma parte do processo de expansão e diversificação do vegetalismo peruano através do qual cerimônias passam a ser conduzidas por antropólogos, psicólogos e outros estudiosos do tema. Nestes casos, podemos falar em uma *cientificação da experiência ayahuasqueira*: a ciência passar a atuar como cosmologia da experiência, substituindo ou se fundindo ao imaginário vegetalista ou religioso. Este novo *corpus* simbólico integra saberes antropológicos, psicológicos, farmacológicos, botânicos e químicos. As referências científicas são relidas e recombinações de maneira semicientífica; uma ciência pura ou estreita seria “dura demais” e não se encaixaria na ênfase que é, principalmente, vivencial.

É preciso lembrar que muitos dos participantes desses círculos são sujeitos intelectuais e cosmopolitas.¹⁹⁸ Para este novo tipo de cliente estrangeiro seria ingênuo

¹⁹⁷ Ver: <http://ayahuasca.tripod.com.pe/ayahuasca>, acessado em 2004.

¹⁹⁸ Um bom exemplo deste tipo de público pode ser observado na conferência *The Globalization of Ayahuasca: An Amazonian psychoactive and its users* (A Globalização da Ayahuasca: um psicoativo

esperar um encontro com o primitivo prístino, puro, pois ele é autocrítico e consciente do hibridismo contemporâneo. Lash e Urry (1994) denominam de *pós-turista* aquele que sabe que o turismo é um jogo e que não existe uma experiência turística única ou autêntica. O pós-turista é autoconsciente, *cool* e realista: sabe que aquela pequena vila de pescadores não sobrevive sem o turismo; entretanto, “brinca” esse jogo de agir como turista. Para boa parte dos estrangeiros interessados no vegetalismo peruano, se não há necessariamente muitas ilusões em relação à “tradição”, ao mesmo tempo seria superficial e desinteressante estar em um ambiente somente de gringos, completamente alheio às origens amazônicas do cultuado cipó. O desejo de alteridade é repostado pela representação antropológica da ayahuasca e suas raízes. Os *nativos*, a *selva* e a *tradição* não são vivenciados em primeira mão, mas permanecem presentes, são consumidos simbolicamente.

Facilitadores ou neocientistas recriam assim um espaço confortável com um pouco de tradição – não tão impalatável – e um pouco de ciência – não tão ininteligível. São adicionados também elementos artísticos e de terapias diversas. A experiência do estado alterado de consciência, naturalizada como inerentemente terapêutica, é incorporada sem dificuldade ao projeto reflexivo de conhecimento do *self* na alta modernidade. A referência a uma bibliografia comum no ambiente desses *workshops* dá a sensação de pertencimento a uma mesma comunidade imaginada.

amazônico e seus usuários), que ocorreu no Instituto de Psicologia Médica da Universidade de Heidelberg, em Heidelberg, entre 16 e 18 de maio de 2008, do qual fui uma das coorganizadoras (Ver: <http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/10/2008-aya-conference-schedule.pdf>, acessado em outubro de 2010). A conferência foi fechada, sendo permitida a entrada apenas de pessoas previamente inscritas -- membros das religiões ayahuasqueiras e participantes de vertentes terapêuticas e neoxamânicas europeias conhecidos dos organizadores da conferência. Além dos conferencistas, havia cerca de trinta pessoas presentes, que assistiram às palestras assiduamente. As intervenções explicitavam um alto grau de familiaridade com a literatura acadêmica. O clímax das apresentações ocorreu quando o farmacólogo espanhol Jordi Riba discorria sobre intricados mecanismos farmacológicos e efeitos da ayahuasca no organismo humano (eu não estava entendendo direito); ele fez um determinado comentário que gerou uma reação coletiva na plateia, o que disparou imediatamente uma série de perguntas e questionamentos. Ele disse, rindo: “calma, calma, vou explicar melhor”, dando a entender que dificilmente apresentava sua pesquisa para um público tão atento e capaz.

Os falsos xamãs

Um ponto pacífico entre entrevistados e população leiga é que existem muitos “falsos xamãs” circulando nas ruas principalmente de Pucallpa, Iquitos, Tarapoto e Puerto Maldonado. Mesmo os céticos em relação à ayahuasca parecem reconhecer uma oposição entre verdadeiros e falsos *curanderos*. Os últimos costumam *estafar* [roubar, fazer vigarice] as pessoas e podem chegar a ser bem perigosos. Marlene Dobkin de Rios, em um trabalho inaugural sobre o fenômeno dos estrangeiros que vão ao Peru em busca do consumo da ayahuasca (1994, 2001, 2006, 2008), faz uma crítica virulenta ao “charlatanismo”. Existe, contudo, uma ausência de pesquisa etnográfica para sustentar tais colocações: quem seriam e como atuariam esses impostores? Ou: até que ponto esta análise é resultado da absorção acrítica, por parte desta e de outros pesquisadores, de uma categoria de acusação local?

Do ponto de vista dos praticantes do vegetalismo, parece haver dois códigos diferentes: charlatão/médico e feiticeiro/xamã. Existem por um lado os *curanderos* que podem curar e por outro os *falsos shamanes* [falsos xamãs], *charlatanes* [charlatães]. Há, ainda, xamãs que podem fazer o mal, os *brujos* [bruxos] ou *hechizeros* [feiticeiros]. Enquanto *charlatanes* são impostores, *brujos* e *hechiceros* são autênticos; mas, diferentemente dos *curanderos* (*ayahuasqueros*, *paleros* etc.) que curam, suas atividades estão voltadas para prejudicar os outros. Do ponto de vista de um interlocutor mais distante como, por exemplo, um branco peruano de classe média, contudo, todos os *curanderos* poderiam ser considerados indistintamente falsos médicos, ou charlatães. De acordo com Luna (1986), o termo *brujo* tem conotação negativa e é, às vezes, utilizado para se referir a vegetelistas em geral, ou somente àqueles praticantes que exercem o mal; *hechicero* é frequentemente empregado como um sinônimo de *brujo*.¹⁹⁹ Sustento que, no que diz respeito aos relatos dos *falsos shamanes* envolvendo turistas, parece haver uma espécie de sobreposição entre as categorias *charlatán* e *brujo* (ou *hechicero*).

Segundo relatos coletados por mim, algumas características dos charlatões que se fazem passar por xamã, os falsos xamãs, seriam: não fazem iniciação correta com dietas e

¹⁹⁹ Por outro lado, Luna enfatiza que a conotação negativa dos termos *hechicero* e *brujo* é problemática, já que o vegetalismo implica em uma moralidade ambígua, onde não se pode distinguir nitidamente entre “bem” e “mal”.

com um *maestro*; não são do lugar (“veio de longe”, “chegou pelo rio”); não conhecem a ayahuasca (seja reconhecê-la *in natura*, seja cozinhá-la ou distinguir sua qualidade como preparado); não consomem a planta; não sabem conduzir sessões (não sabem cantar, usam gravador ou repetem frases cujo significado ignoram); não sabem ministrar doses corretas, não sabem controlar eventuais crises que possam surgir. Também são gananciosos e mentirosos, fazem autopropaganda, “caçam” abertamente clientes, têm preços abusivos, prometem curas incríveis, fantasiam-se de nativo, inventam rituais, usam falsas beberagens. Enfim, seus objetivos são estritamente mundanos – como dinheiro, poder e mulheres.

Embora todos reconheçam e rechacem os pseudoxamãs, chama atenção a escassez de narrativas de casos concretos envolvendo a atuação de falsos xamãs, em contraste com a abundância de episódios relacionados à bruxaria. Ainda que alguns poucos relatos tenham sido feitos por guias de turismo, não encontrei queixas ou registros sobre as atividades dos charlatões junto aos órgãos públicos responsáveis pela promoção do turismo em Pucallpa (DITRINCI e CTAR, ver capítulo 6). À medida que este tema reaparecia aqui e ali, fui construindo uma interpretação segundo a qual as narrativas sobre os falsos xamãs possuiriam, antes de tudo, o papel de validar *el legítimo curandero* [o legítimo ayahuasqueiro/curador] e aqueles envolvidos nestas práticas. Os falsos xamãs, supostos usurpadores das tradições nativas, funcionariam como um contraponto simbólico tanto para aqueles que estão envolvidos com a ayahuasca quanto para seus antipatizantes, geralmente favoráveis a políticas de repressão. Como objetos invisíveis e fluídos, os *charlatanes* teriam o papel de expurgar (para fazer um trocadilho) e de aliviar as tensões sociais envolvendo as práticas vegetalistas.

Dizendo de outra maneira, todo “xamã” é um “falso xamã” em potencial, isto é, pode ser encaixado em alguma das críticas citadas acima. De fato, foram atribuídas a todos os personagens aqui tratados, em algum momento, algumas dessas características. *Falso xamã* também é, portanto, uma categoria de acusação entre xamãs. É comum, por exemplo, um *curandero* referir-se implícita ou indiretamente a outro como sujeito sem força ou conhecimento, dando a entender que se trata de um impostor.

O guia de turismo Elias (cf. capítulo 6) contou o caso, que teria sido contado a ele, de dois pseudoxamãs que se encaixam nas descrições de charlatões comentadas acima. Um

único relato de primeira mão abordando problemas entre *curanderos* e turistas foi fornecido por Wellington (cf. capítulo 6), outro jovem guia de turismo. Tratarei do caso contado por Wellington, lembrando que se trata de uma narrativa; não pretendo aqui verificar empiricamente mais informações a respeito deste suposto episódio. De acordo com ele, em 1994, uma italiana de vinte e oito anos, antropóloga e praticante de *yoga*, procurou-o interessada em tomar ayahuasca. Ele encaminhou-a para uma comunidade shipibo perto de Pucallpa. A moça contou-lhe, na manhã seguinte, que o *curandero* lhe havia dado

“uma dose muito forte, superior ao normal. Ele cantava e *soplava* com seu *mapacho*, aumentando ainda mais a força. Em certo momento, pediu para ela se deitar e tirar a sua roupa para ele “fazer um diagnóstico”. Mas isto não é normal – [só de calcinha tudo bem] – tirar tudo não existe, né? Bom, aí o xamã começou a *soplar* e a *chupar* [técnica de sucção do elemento patogênico] a barriga dela. De repente, disse que ia “colocar uma energia nela” para poder “limpar o seu corpo”. Ela viu que ele foi tirando a sua própria roupa... abriu suas pernas e... hum... começou a fazer amor com ela. A gringa olhava tudo, mas não conseguia fazer nada, porque estava muito *mareada*, não dava para se mexer nem falar. Ela demorou para me contar isto... foi contando aos poucos, durante alguns dias seguintes. Chorava bastante, coitada. Ainda por cima me disse que pagou vinte dólares ao homem!”

Wellington lamentou e afirma que desde então nunca mais deixou seus turistas sozinhos.²⁰⁰ Seria este episódio um caso de bruxaria feita por um verdadeiro especialista ou de charlatanismo por parte de um falso xamã? Tais classificações, dependem, é claro, dos sujeitos que as formulam. Certamente, como afirmamos antes, concepções sobre ética profissional, relações de gênero e bruxaria são foco de várias tensões entre *curanderos* e estrangeiros. Aqui reside uma chave interpretativa importante: ao passo que bruxos e feiticeiros atacam preferencialmente peruanos, os falsos xamãs têm como presas centrais os turistas, embora pseudoxamãs possam também enganar peruanos, e bruxos, prejudicar

²⁰⁰ Um caso análogo apareceu na imprensa peruana recentemente, ver: *Joven Alemana...* (2010). Na internet abundam relatos envolvendo tensões sexuais entre xamãs e turistas, em fóruns como “ayahuasca.com” e “tribe.net”, como <http://ayahuasca.tribe.net/thread/ad9642b0-f5e4-4caa-8728-6b8b62d95faa> e <http://ayahuasca.tribe.net/thread/8ffcf0a4-dfb5-403d-9727-81c2ac7e227d>, acessados em outubro de 2010. Foutiou (2010) também menciona as tensões e abusos sexuais na relação entre xamãs e estrangeiras, e aponta uma série de outros problemas na condução das cerimônias como: manipulação das pessoas, alcoolismo,

gringos. A feitiçaria diz respeito a questões como inveja, problemas no amor e nos negócios,²⁰¹ disputas de poder entre xamãs e ataques de espíritos, sendo uma prática democrática, isto é, extensiva a peruanos e estrangeiros. Mas ainda que a feitiçaria atinja a todos, os sujeitos que têm maior intimidade cultural com o vegetalismo – como *curanderos* gringos – tendem a ser mais objeto de feitiçaria do que visitantes ocasionais. As práticas dos falsos xamãs seriam equivalentes a golpes ordinários, como falcatruas comerciais: um gringo pode ser enganado por um andarilho fingindo ser xamã, mas também por um cambista, ou por alguém que lhe ofereça um objeto de idade arqueológica forjada. Entretanto, no discurso dos sujeitos deste estudo, tanto bruxos quanto *pseudocuranderos* aparecem como perigosos. E é neste sentido que as fronteiras entre eles se misturam – ainda mais se pensarmos nestas duas categorias em oposição aos *legítimos curanderos*.

Comentários finais

Na primeira parte deste capítulo, observamos o surgimento de alguns centros voltados para atender turistas. Em todos os exemplos há uma abertura para as inovações e uma crítica a determinados aspectos da tradição. Ao mesmo tempo, a legitimidade é derivada da continuidade com essa: não é à toa que todos adotam nomes quéchuas para si. Nesses espaços convivem vários sujeitos, práticas e temporalidades. Os atores citados acionam representações (por ex., indígenas ou *mestizas*) e práticas (dietas mais ou menos estritas) diferenciadas de acordo com o interlocutor – por exemplo, ayahuasqueiros experientes ou novatos, gringos ou peruanos, antropólogos ou turistas, pacientes ou curiosos. Em outras palavras, os centros permitem apropriações e usos diversificados.

Vimos que há um fluxo de *curanderos*, gringos, pacientes e plantas que circulam entre Mayantuyacu, Rinquia, Koriwayti e Takiwasi. E notamos que o nascimento de todos esses centros, e também do Chullachaqui, esteve ligado à presença de um estrangeiro. Tais

tentativas de cura ineficazes, ausência de cantos e abandono dos participantes durante a sessão. Note-se que aqui estes xamãs são denominados de “irresponsáveis”, não de “falsos xamãs”.

²⁰¹ Didier Lacaze (2000b) atribui um caráter positivo à bruxaria: tais práticas seriam uma forma de regular os processos sociais de acumulação de riquezas e extração de recursos naturais. Caicedo (2010) afirma que as acusações de charlatanismo seriam mecanismos de regulação por excelência das práticas dos *yageceros* na Colômbia.

parcerias são marcadas por alianças e rupturas. Essas geram o aparecimento de novos centros, com suas próprias especificidades, os quais se desdobram em sucessivas recombinações.

Observamos também que devido à competitividade do mercado e à proliferação de xamãs e do interesse por estas práticas, há o aparecimento de novos produtos e opções. Ao mesmo tempo, há uma tendência à codificação e sistematização formal do aprendizado e transmissão desses conhecimentos antes exclusivamente orais.

As relações entre *curanderos* e gringos estão permeadas por tensões econômicas, que frequentemente orientam as opções adotadas na promoção de cerimônias e atividades afins. Contudo, sempre há uma negociação entre concepções sobre tradição, autenticidade e nativo na tomada de decisões. Argumentamos que *curanderos* adotam estratégias deliberadas, isto é, são sujeitos com agência própria: suas ações não podem ser reduzidas a um discurso sobre dominação neocolonial ou aceitação passiva da cultura do *outro*.

Na segunda parte, elegemos algumas figuras emblemáticas do processo de expansão e diversificação do vegetalismo contemporâneo. Javier, o singelo cozinheiro do bairro, que vende ayahuasca em escala local e global, coloca em evidência não só a existência de um emergente mercado de comercialização internacional da ayahuasca, como põe em cheque as expectativas de pureza ritual por parte dos estrangeiros e estudiosos do xamanismo. A espontaneidade e informalidade do seu negócio contrastam fortemente com o clima solene atribuído ao xamanismo pelos clientes estrangeiros.

Evocamos a figura do ayahuascólogo para falar de um movimento mais amplo de diálogo entre pesquisa científica e espiritualidade que marca a expansão do vegetalismo contemporâneo. Sugerimos que os círculos neovegetalistas frequentemente atraem um público intelectualizado, a uma só vez crítico da tradição e desejoso de encontrar-se com ela. Neste ambiente, categorias científicas são acionadas para orientar o entendimento da experiência. Denominamos este processo de *cientifização da experiência ayahuasqueira*. Participantes que comungam acesso a um mesmo tipo de bibliografia se sentem irmanados e confortados diante do encontro com a alteridade profunda do universo nativo e da poderosa substância psicoativa. Os facilitadores de *workshops*, por sua vez, utilizam o

domínio de determinados conhecimentos científicos na área como parte da sua narrativa xamânica. Saem os *virotos* e entram as citações bibliográficas; o currículo científico legitima a autoridade como *expert* ritual. A lógica vegetalista é assim mantida e reinventada. Está em curso, portanto, num processo *de hibridismo entre xamanismo, ciência e serviços*.

Observamos, por fim, a figura dos falsos xamãs, sugerindo que tais narrativas devem ser entendidas dentro do quadro de acusações que caracterizam tradicionalmente as relações entre os *curanderos*, e a delicada relação simbólica entre as figuras do *curandero*, médico, charlatão e *brujo*. O foco principal dos *charlatanes*, personagem ambíguo que se metamorfoseia para enganar as pessoas, há muito presente no cenário local, passa a ser, principalmente, os turistas. Passamos ao largo, contudo, da tarefa de investigação sobre as supostas atividades destes personagens.

Capítulo 5 – Gringos *ayahuasqueros*²⁰²

Como vimos ao longo dos capítulos anteriores, vários gringos tornaram-se *ayahuasqueros*, como François Demange, Jacques Mabit, Sacha Domenech e Didier Lacaze.²⁰³ Neste capítulo, analisaremos a trajetória destes e de outros estrangeiros condutores de cerimônias, ou participantes dessas cerimônias. Abordaremos um caso específico de interação entre cientistas estrangeiros e ayahuasqueiros locais. Continuaremos traçando, simultaneamente, o mapa da expansão do vegetalismo no Peru.

Takiwasi

O médico francês Jacques Mabit, naturalizado peruano, foi um dos fundadores do Centro Takiwasi, em 1992. Este espaço combina terapias ocidentais, terapias tradicionais amazônicas, vida comunitária, atividades manuais e artísticas e psicoterapia para tratar dependentes de substâncias psicoativas. Ao mesmo tempo, é um dos mais importantes focos de expansão internacional do vegetalismo peruano. Optei por não incluir aqui uma análise mais sistemática deste centro por diversas razões. Em primeiro lugar, pois é o mais documentado;²⁰⁴ em segundo, pois se localiza em Tarapoto e privilegiei focalizar Pucallpa; por fim, porque possui uma longa trajetória, sendo um fenômeno complexo e com múltiplas implicações, o que mereceria um estudo em si. Não é possível, contudo, deixar de mencioná-lo de alguma maneira aqui.

O Takiwasi foi, com efeito, citado várias vezes ao longo deste trabalho. No capítulo 3, apareceram relatos sobre a fundação deste centro, e vimos como ex-fundadores do Takiwasi José, Rony e Dionísio romperam com este e criaram os centros Rinquia e

²⁰² Para uma referência à noção de “gringo”, ver o capítulo 1. Optei por utilizar *ayahuasquero* e não *curandero* pois são pouquíssimos os estrangeiros a quem se atribui a capacidade de cura.

²⁰³ Ver capítulos 2 e 4.

²⁰⁴ Entre os numerosos trabalhos que poderiam ser citados, destaco o de Dupuis (2009). O site do Takiwasi contém referências a uma série de dissertações produzidas a respeito deste centro. Ver: <http://www.takiwasi.com/esp/pu04.php>, acessado em outubro de 2010. É importante notar, contudo, que a maioria destes trabalhos aborda a dimensão do tratamento da dependência dos pacientes, e não os seminários promovidos para estrangeiros, que geram movimentação turística em Tarapoto e novos fluxos de interessados no vegetalismo amazônico.

Yacumamam. Também observamos que Juan Flores e Guillermo Arévalo mantiveram em algum momento intercâmbios com Jacques Mabit (cf. capítulos 3 e 2 respectivamente). No presente capítulo, veremos como alguns pacientes e seminaristas que integraram o centro tarapotino durante temporadas mais ou menos longas tornaram-se ayahuasqueiros ou promotores de sessões, como é o caso de François Demange e Pierre Souchay, além de Víctor Nieto, mencionado na Introdução.

Cabe deixar registrado aqui, ainda, o nome de alguns outros *ayahuasqueros* que começaram sua carreira no Takiwasi ou ganharam maior visibilidade a partir de sua relação com este centro: Javier Zavala López,²⁰⁵ Orlando Chujandama,²⁰⁶ Guillermo Ojanama,²⁰⁷ Jorge Gonzáles²⁰⁸, Winston Tangoa Chujandama²⁰⁹, Herbert Quinteros Flores²¹⁰ e Diego Palma.²¹¹ São indígenas, *mestizos* ou peruanos de classe média. Em Tarapoto, poucos *curanderos* estão fora deste circuito.

²⁰⁵ Conheci Javier no Takiwasi em 1997 e reencontrei-o em Lima em 2002 e em Tarapoto em 2009. Psicólogo de formação, Javier foi contratado para trabalhar no Takiwasi como ergoterapeuta (terapia do trabalho), realizando trabalhos manuais com os pacientes. Aprendeu a ser *curandero* neste centro, abandonando, também, posteriormente, o centro. Em 2001, fundou em Tarapoto o Hampichicuy, segundo ele, *Lugar Onde se Cura* em quéchua. Ver: <http://www.hampichicuy.com>, acessado em outubro de 2010 (em espanhol) e <http://www.soulmoves.net/Hampichicuy.pdf>, acessado em outubro de 2010 (em inglês).

²⁰⁶ Segundo Víctor Nieto, Orlando mora em Chazuta. Ele é neto de Aquilino Chujandama, um *curandero* famoso em San Martín. Orlando trabalhou como caseiro da *chacra de dietadores*, local onde são feitas as dietas, a quarenta e cinco minutos do centro, e *curandero* do Takiwasi. Depois de trabalhar no Takiwasi, trabalhou com Dionísio no centro Yacumaman. Chegaram a ir juntos para a Dinamarca para ministrar sessões, mas depois se desentenderam. Atualmente, Orlando dirige, junto com a sua família, o centro Urku Runa, *Homem da Montanha*, em quéchua, perto de Chazuta, a três horas e meia de Tarapoto.

²⁰⁷ De acordo com Víctor Nieto, Guillermo, ou Trinta e Cinco – apelido que ganhou por dizer saber fazer amor em trinta e cinco posições diferentes –, não tem um centro próprio, trabalhando como *curandero* autônomo em sua *chacra* em Chazuta.

²⁰⁸ Conheci Jorge Gonzáles em Tarapoto, em 1997. Jorge me disse que manteve laços com Jacques no início da temporada deste no Peru e os dois depois também romperam relações. Jorge é hoje líder do centro Soncco Wasi, que significa, de acordo com ele, *Casa do Coração* em quéchua. O centro possui uma escola de xamanismo e extensões nos EUA. Ver <http://espanol.oocities.com/sonccowasi/>, acessado em outubro de 2010.

²⁰⁹ Ex-*curandero* do Takiwasi, fundou o centro Situlli, onde recebe grupos de Sacha e da Argentina. Ver: <http://www.centrositulli.com/english/>, acessado em outubro de 2010.

²¹⁰ Herbert esteve algumas vezes no Brasil, trabalhando como assistente de Víctor Nieto, ocasião em que o conheci. Reencontrei-o em Heidelberg em 2008. Ver: <http://www.kataricenter.com/>, acessado em outubro de 2010.

²¹¹ Líder do centro *Ayahuasca Wasi*, *Casa da Ayahuasca* em quéchua. Segundo Víctor Nieto, Diego participou de um seminário do Takiwasi em 1999 e depois ficou uma temporada no centro tomando plantas e trabalhando como programador da página web. Juntou-se posteriormente a Alonso del Rio, um músico de classe média, que há anos tomava a ayahuasca com Guillermo e Benito Arévalo. Juntos, criaram o *Ayahuasca Wasi* em Pachuca (Andahuaylas) e depois se mudaram para perto de Puerto Maldonado (Madre de Dios), outra região que promove turismo ayahuasqueiro internacional. Os dois romperam então a parceria; o centro ficou com Diego. Atualmente, o *Ayahuasca Wasi* realiza sessões em Piscac, a 40 minutos de Cuzco, e no

Alguns aspectos merecem comentários: todos estes centros estão voltados para atender estrangeiros; a maioria mescla o vegetalismo com elementos exógenos (terapias alternativas, meditações; palestras; yoga etc.); quase todas as parcerias envolveram profundas rupturas. Observa-se que muitos destes centros adotam um protocolo de recebimento de novatos com inspiração no modelo do Takiwasi: o candidato deve preencher uma ficha médica antes de participar das sessões, as quais são acompanhadas de “atendimento psicológico”. Citarei neste capítulo como neste contexto de interação entre peruanos e estrangeiros também há uma forte interface entre conhecimentos científicos e práticas empíricas.

Outro importante conjunto de questões precisa ser destacado aqui. Segundo afirmações que coletei em Tarapoto, Dionísio estava movendo um processo judicial contra Orlando por tê-lo chamado de *brujo*. Também houve um processo judicial entre Dionísio e o Takiwasi. O último centro costuma emitir, eventualmente, manifestações por escrito a respeito de polêmicas que envolvem o universo ayahuasqueiro local e internacional. É interessante observar como a lógica institucional se sobrepõe à xamânica: no lugar da tradicional acusação de feitiçaria e dos *virotos*, as denúncias judiciais. A chegada de estrangeiros com sua visão de mundo e superioridade econômica têm introduzido, portanto, novos vetores de força nas relações locais entre vegetelistas. Voltaremos ao tema da institucionalização ou regulamentação das práticas ayahuasqueiras no contexto da expansão do uso da ayahuasca pelo globo nas conclusões deste trabalho.

Koriwaity

O francês Didier Lacaze foi dono do Jardim Botânico Koriwaity, em Pucallpa. Embora ele tenha se mudado do Peru para o Equador em 1999 e o jardim tenha fechado depois, vale a pena retomar a história deste centro. Didier foi, certamente, um pioneiro, e suas atividades tiveram impacto na expansão do acesso internacional às práticas dos vegetelistas do Peru. Ouvi histórias a seu respeito durante anos, e sua imagem sempre exerceu certo fascínio sobre mim. Conheci-o finalmente no congresso *Medicinas*

Corto Maltes Amazonia Lodge, a 45 minutos de Puerto Maldonado. Ver: <http://www.ayahuasca-wasi.com>, acessado em outubro de 2010.

Tradicionales, Interculturalidad y Salud Mental promovido pelo Takiwasi, em Tarapoto, de 7 a de 10 junho de 2009 (Labate, 2010a). Em 2004, enviei-lhe um livro e me comuniquéi com ele por e-mail. Em um primeiro momento, mostrou-se hesitante com relação a meu objetivo de analisar sua trajetória como *ayahuasquero*. Afirmou que,

“há algum tempo, estou empenhado em tentar mudar ou fazer as pessoas esquecerem esta imagem que têm de mim como “xamã”. Isto porque me dou conta que ela entra em conflito com o trabalho que estou tentando realizar agora para apoiar a recuperação e fortalecimento da medicina tradicional dos povos indígenas no Equador.”

Após alguma negociação, entretanto, aceitou colaborar comigo. Aliás, acabou também me ajudando na classificação de algumas plantas utilizadas pelos participantes deste estudo. Mantivemos, ao longo dos anos, um contato esporso.²¹²

Didier escreveu alguns artigos (Lacaze 2005, 2002a e 2002b; Lacaze e Alexiades 1995 e 1996) em que analisa as políticas públicas e o papel das ONGs no Peru e no Equador para lidar com a saúde indígena e seus problemas. Em geral, argumenta em favor de um verdadeiro diálogo intercultural entre o sistema de saúde indígena e o ocidental, criticando tanto a falta de iniciativa das organizações indígenas em assumir atitudes políticas, como a limitação da medicina oficial em compreender a saúde indígena em sua dimensão integral, isto é, em seus aspectos culturais, sociais e ambientais. Vejamos a sua biografia e como ele chegou a se tornar um especialista em medicina tradicional.

Didier nasceu e morou parte da sua vida na França. Abandonou os estudos aos dezesseis anos de idade para viajar. Em 1974, aos dezenove anos, foi para a Índia; ali regressou diversas vezes e viajou também para os EUA, onde conheceu Krishnamurti. Em 1979, foi ao Peru e acabou permanecendo em Lima. Em 1982, foi contratado por uma agência de viagens para organizar um programa sobre a medicina tradicional para um grupo de médicos europeus. A viagem ocorreu no final daquele mesmo ano e a programação incluía uma sessão de ayahuasca com Guillermo Arévalo em Yarinacocha. Nesta ocasião,

²¹² Os dados aqui mencionados são referentes à entrevista em 2004.

Didier conheceu Guillermo, que na época dirigia a AMETRA, um programa de recuperação das plantas medicinais junto às comunidades shipibo da região de Ucayali. Embora sempre muito articulado, no início da década de oitenta Guillermo ainda não estava inserido no circuito internacional de estrangeiros em busca de experiências com a ayahuasca no Peru.

A partir de 1983, Didier foi trabalhar na Reserva Ecológica de Tambopata, no Departamento de Madre de Dios. Levou com ele a ideia de realizar um projeto semelhante ao da AMETRA e apresentou a proposta para a *Federación Nativa de Madre de Dios* (FENAMAD), instituição que reúne várias etnias indígenas. Em 1985, Didier e a FENAMAD deram início ao projeto AMETRA 2001. A partir de 1987, a AMETRA 2001 estabeleceu o Centro Etnocultural Ñape, localizado na comunidade indígena Ese-Eja Inferno, hoje Bahuaja Kuñaje, no rio Tambopata. De acordo com Didier, os indígenas idealizaram, originalmente, um centro para recuperar e fortalecer a medicina tradicional e servir como local de cura para as comunidades nativas da região e *mestizos* de Puerto Maldonado.

Fazendo um salto no tempo na nossa narrativa, em meados da década de 90, ainda segundo Didier, foi construída a Pousada Amazonas, um albergue turístico perto do Centro Ñape, em convênio com a comunidade Inferno. A pousada começou a enviar turistas para visitar os jardins medicinais do Centro Ñape, o qual passou assim a se autofinanciar. Depois, os administradores da pousada teriam convencido um dos médicos tradicionais a realizar sessões de ayahuasca para os turistas no Centro Ñape, e assim isto ocorreu. Atualmente²¹³, haveria pressão na comunidade para que o *curandero* deixe de atender os gringos. É importante notar que, aparentemente, o Centro Ñape nasceu como um projeto indígena com apoio de europeus e de agências de financiamento externo; Didier, por sua vez, havia sido influenciado por um médico shipibo. Com o tempo, a partir de contingências históricas e da necessidade de produzir novas fontes de renda, o Centro Ñape passou a se voltar para o turismo ayahuasqueiro.

Mas voltemos a meados da década de oitenta. Embora o AMETRA e o AMETRA 2001 fossem projetos independentes, e as distâncias geográficas grandes (de Pucallpa para

Puerto Maldonado é necessário passar por Lima), havia relações entre ambos. De 1983 e 1990, Guillermo Arévalo viajou frequentemente para participar como professor nos cursos de “formação de promotores de medicina tradicional” oferecidos pela AMETRA 2001; Didier também ia esporadicamente para Pucallpa. O nosso personagem passou a tomar a ayahuasca com Guillermo:

“Não sabia nada sobre o xamanismo, apenas me interessava em tomar a ayahuasca. No começo, era um pouco ingênuo... Nestes primeiros anos, não achava que se tratava de uma “aprendizagem”, ainda que depois isto fosse se evidenciar com maior clareza. Creio que nesta época ainda não tinha tantos gringos que chegavam à casa de Guillermo. Eu não tinha interesse de aprender para me tornar um *curandero* – ainda mais porque me parecia demasiado difícil que um estrangeiro pudesse conseguir isto. Minhas experiências se relacionavam mais com as buscas espirituais que havia começado a partir de minhas viagens à Índia.”

Na sua fala, Didier parece atribuir certo pioneirismo às suas próprias atividades. Vimos no capítulo 2 que foi por volta de 1985 que Guillermo conheceu o antropólogo Luis Eduardo Luna, que o levaria para a Colômbia, dando-lhe visibilidade. Muitos estrangeiros passaram a ir tomar plantas em Pucallpa, mas poucos eram aprendizes fixos e menos ainda moravam na selva. Em meados da década de oitenta, Didier conheceu também o conterrâneo francês Jacques (Mabit), que acabara de chegar ao Peru e no início da década de 90 iniciaria seu próprio projeto com medicina tradicional em Tarapoto.²¹⁴ Ocorreram movimentos de interação entre estrangeiros e *curanderos*, portanto, paralelamente em Tarapoto e Pucallpa. Didier posteriormente frequentou o centro de Jacques, onde esteve cerca de quatro vezes.

Em 1985, Guillermo apresentou Didier para Korin Sani (Vacilio Gordon). Segundo Didier, ele vivia no Baixo Ucayali, a dois dias de viagem de canoa. “As pessoas diziam que Korin era um dos últimos *meráya* [modalidade de *curandero* shipibo, ver capítulo 2] vivos entre os shipibo”. Korin teria falado pela primeira vez para Didier sobre a possibilidade de ele, Didier, aprender a curar. Entre 1986 a 1988/9, Didier permaneceu períodos de tempo

²¹³ Dados de 2004. A pousada Amazonas aparece citada aqui: <http://www.perunature.com>, acessado em outubro de 2010.

entre Pucallpa e Madre de Dios tomando plantas e dietando com Korin e um novo professor: Benito Arévalo (falecido), pai de Guillermo. De acordo com Didier, naquela época, “acompanhava sempre Benito nas cerimônias, mas era ele que curava, eu não.” Neste período, continuava também tomando ayahuasca com Guillermo.

Didier trabalhou no Centro Ñape, como vimos, parte do projeto AMETRA 2001 (que depois mudou de nome para Programa de Medicina Indígena da FENAMAD), até 1991. Em 1992, criou, junto com um antropólogo, um médico e um biólogo, uma ONG de consultoria em saúde indígena, a Seri, que em Machiguenga significa tabaco. Trabalharam na *Reserva de Biosfera del Manu*. Nas suas palavras, “queríamos seguir apoiando o programa de medicina da FENAMAD, mas a partir de uma posição mais independente”. A partir desta época, Didier começou também a trabalhar para a AIDSESP²¹⁵ em Lima, instituição que desenvolvia, junto à Secretaria de Saúde, políticas de saúde pública interculturais. Ele colaborou especialmente em um programa de medicina indígena entre os Ashaninka do Alto Ucayali.

Em 1994, Didier mudou-se para Pucallpa. Nesta época, Guillermo era presidente de uma instituição que criara, o Instituto *Investigación de la Medicina Amazonica* (IDIMA), voltada para a investigação da medicina tradicional. Didier trabalhava como vice-presidente. Didier construiu uma casinha simples para si, atrás da de Guillermo. É preciso frisar que Didier e Guillermo mantinham, portanto, uma série de vínculos, profissionais e ‘xamânicos’: Guillermo era *maestro* de Didier, e ocupava posição hierárquica profissional superior; Didier tinha acesso ao mundo de agências financiadoras e estrangeiros, além de maiores recursos pessoais.

Ainda em 1994, Didier conheceu, na casa de Guillermo, o *onáya* [modalidade de xamã, ver capítulo 2] Benjamin Mahua, um primo de Korin Sani. Começou, então, “a se manifestar o desejo de poder e saber curar”. Neste mesmo ano, Didier passou a fazê-lo. Mas a partir desta época,

²¹⁴ Para o Takiwasi ver Seção Rinquia e abaixo.

²¹⁵ Ver Seção AIDSESP no capítulo 5.

“a relação com Benito e Guillermo começou a se deteriorar. Eu não concordava com a maneira que Benito e Guillermo estavam lidando com os estrangeiros, cobrando-lhes o que me parecia demasiado dinheiro... Acabei nunca terminando o meu aprendizado com eles. Não sei o que pensam ou dizem a respeito, e não sei quais as razões ou motivações que tiveram para ensinar um gringo [ele mesmo]. Você não saberia me dizer? Sempre quis saber... Creio que minha trajetória aconteceu para além do que eu queria ou imaginava. Talvez seja correto dizer que fui escolhido mais do que escolhi.”

A última frase remete à ideia comum no vegetalismo peruano de que a ayahuasca é uma planta-espírito, com agência própria. Indaguei a Guillermo sobre por que sua relação com Didier teria estremecido. Respondeu:

“Há, há, há!... Boa pergunta (...) A princípio, tive uma grande impressão de Didier. Sua solicitude e interesse pela medicina tradicional fizeram nascer em mim uma vontade de compartilhar o conhecimento e as dietas. Seu respeito pelas culturas e costumes também foram importantes para que um ayahuasqueiro quisesse compartilhar algo que pertence a seu povo. Se não existem estas qualidades, não dá. Didier foi um bom discípulo com as disciplinas da dieta. Aí ele procurou a Don Vacilio Gordon como *maestro*... Ele era de uma categoria de muito mais conhecimento que eu. Bom, para nós é normal que um discípulo possa escolher outro *maestro* (...) Sabe, quando uma pessoa busca outro *maestro* para que lhe ensine, é necessário que a gente deixe de ser *maestro* do aprendiz. Não por egoísmo e sim por respeito ao outro *maestro*, com mais experiência ou conhecimento... Tan tan tan...”

É difícil interpretar o que teria acontecido a partir destas narrativas sucintas; em geral, optei por não entrar em detalhes a respeito da ruptura de várias parcerias; em muitos casos, conheço os bastidores, mas não foram revelados aqui. Vale destacar que o par Lacaze/Arévalo se insere dentro de um padrão que temos identificado até o momento: um período de trocas entre estrangeiros e nativos que envolve crescimento mútuo e relações econômicas em comum, expansão das atividades e futuro afastamento. O depoimento de Guillermo explicita que Didier estaria inserido na lógica local mestre-aprendiz; a narrativa de Didier sugere que a expansão das atividades de Guillermo teria complicado o contexto de aprendizagem – expansão esta da qual ele fora, paradoxalmente, também um protagonista.

Por volta de 1994, durante este período de desarmonia, Didier conheceu Juan Flores²¹⁶ em uma *toma de remedio* na casa de Guillermo Arévalo. Juan tinha sido levado para a cerimônia por seu discípulo Milton Silva, um shipibo por parte de mãe, que inicialmente havia sido aprendiz de Guillermo. De acordo com Didier, houve uma boa relação inicial entre eles. Nesta época, surgiu uma oportunidade de Didier se mudar para uma propriedade nos arredores de Pucallpa em que havia um jardim botânico abandonado.

O jardim fora fundado por volta de 1986, por iniciativa do médico pucallpino Dr. Ulisses Reátegui. Ele conduzia o projeto *Plantas Alimenticias y Medicinales* (PALMES). O médico tinha um consultório na cidade de Pucallpa e outro no jardim botânico. Diagnosticava pacientes e um *curandero*, Don Laurencio Paredes²¹⁷, os curava com plantas. Em 1991, o Dr. Reátegui morreu de câncer no rim. Segundo comentários no circuito das plantas de Pucallpa, dizem que teria sido por um *daño* do velho Paredes. A ruptura da sociedade entre um *curandero mestizo* e um médico peruano – cujas características eram provavelmente análogas às parcerias aqui descritas – é assim lida no idioma do vegetalismo. Segundo Didier, o jardim foi decaindo e acabou sendo abandonado.

Didier, que havia conhecido o Dr. Reátegui superficialmente em 1989, disse ter feito um convênio com o genro do médico para recuperar e administrar o jardim durante um período de quatro anos, de 1995 a 1999. De acordo com o trato, Didier não pagaria aluguel e poderia usufruir os benefícios do local; o proprietário impedia assim que o jardim deixasse de existir e que as terras fossem invadidas. O acordo foi posteriormente renovado por mais dois anos, de 1999 a 2001, sendo assumido depois por outro francês.²¹⁸

Didier resolveu convidar Juan Flores para trabalhar com ele no jardim. É verdade que a amizade de Didier com Guillermo e Benito Arévalo já não andava muito bem, mas ele disse ter tentado, originalmente, montar um centro com Benito, Guillermo e Juan Flores. O ciúmes mútuo entre os Arévalo e Juan teria, contudo, impedido a realização do projeto.

Em 1995, o jardim estreou. Didier rebatizou-o de “Koriwaity”. Segundo ele,

²¹⁶ Ver Seção Mayantuyacu no capítulo 4.

²¹⁷ Pai de Félix Paredes. Ver Seção *Félix Paredes* no capítulo 3.

“*Kori* tirei do nome de meu padrinho espiritual [Kori Sani] - *Kori* significa em shipibo “dourado”; *Wayti* é um inseto misterioso considerado por alguns *curanderos mestizos* da região do Ucayali como *maestro* do canto.”

Didier era o administrador do centro e Juan, o *curandero* responsável. Diferentemente da dupla Reátegui-Paredes, neste caso o investidor (Didier) também cantava e curava. Didier afirma que não via Juan como seu empregado, mas como “cofundador do Koriwayti”. Didier conta que,

“inicialmente, minha ideia foi retomar o esquema do PALMES, quer dizer, reativar o centro de tratamento com medicina tradicional dentro de uma perspectiva de investigação e documentação. Na verdade, isto era parte de meu antigo sonho, da época em que montamos o Centro Ñape em Madre de Dios (...) Para ser mais preciso, aquele fora um projeto não diretamente meu, mas idealizado pelos indígenas.”

O Koriwayti surgiu, portanto, a partir de uma série de conexões regionais e transnacionais, envolvendo políticas de saúde pública, projetos e instituições (AMETRA, AMETRA 2001, Centro Ñape, Seri, IDIMA, AIDSESP, PALMES) que, por sua vez, já eram produtos e produtores de interações entre o local e o global. Por outro lado, explicitam-se os contornos de uma rede onde há fluxos de *curanderos* - Guillermo, Benito, Juan Flores, Benjamin, Vacilio e outros. A inserção de Juan Flores no Koriwayti foi marcada por parcerias, rupturas e migrações entre *curanderos*: Juan tinha um discípulo que originalmente fora de Guillermo; Didier era discípulo dos Arévalo e depois deles se afastaria; Juan faria novas parcerias a partir do Koriwayti.

De acordo com Didier, o local não teria sido especialmente idealizado para atender estrangeiros:

“Junto com Juan Flores, quis criar um centro de cura para as pessoas de Pucallpa e de outras partes do Peru e eventualmente para gente de fora (...) [A chegada destes] aconteceu meio que por acaso. No final de 1995, fui levado para os EUA para curar uma pessoa. E aí conheci algumas pessoas no Novo México que me perguntaram se podiam vir

²¹⁸ Yves Pierre, ver Seção *Iskai Pacha* mais adiante.

me visitar e tomar a ayahuasca. Eu disse que sim, porque, como te falei, era um pouco ingênuo... Pensei que talvez os estrangeiros pudessem ajudar a tornar o centro autossustentado. E assim, pouco a pouco, foi chegando mais gente. Quando vi o que estava acontecendo, pensei que poderia ser uma boa maneira de tornar conhecida, para além das fronteiras da Amazônia, as bondades da ayahuasca – e que isto contribuiria para a revalorização e consolidação dos povos indígenas.”

O Koriwaity passou a receber pequenos grupos, sobretudo norte-americanos. Os programas geralmente duravam treze dias. Havia uma extensão do centro em Aguaitia, destinada à dieta dos participantes. Didier também conduzia as sessões. Juan Flores trabalhou no local de 1995 a 1996. Segundo Didier, quando começou a contratar outros *curanderos* para trabalhar no Koriwayti, a relação com Juan “passou a se deteriorar... como no caso anterior [Guillermo e Benito], por ciúmes.” Segundo boatos que ouvi em Pucallpa, Juan teria se rebelado porque o estrangeiro lhe pagava apenas quinze soles por uma noite de ayahuasca, o que seria muito pouco. Aqui, portanto, a acusação é invertida: se antes Guillermo fora criticado por Didier por excesso de ganância, agora a crítica recai sobre esse último. Outras fontes afirmam que a ruptura se deu porque Juan viajou com José Campos e um grupo de gringos que faziam uma temporada no Koriwayti para o Atalaya²¹⁹ contra a vontade de Didier. As relações entre os estrangeiros e *curanderos* não passam, como vimos, apenas por determinantes econômicos, mas estão inseridas dentro de determinados parâmetros característicos do vegetalismo, como laços de hierarquia e fidelidade entre *maestro* e aprendiz.

De 1996 a 1998, Didier contratou os *curanderos mestizos* D. Nico (falecido) e D. Lucho e, finalmente, em 1999, Benjamin Mahua. O movimento era razoável, e as sessões às vezes animadas com a presença de vários *curanderos*. Didier chegou a desenvolver seus próprios *icaros*, em espanhol e francês, com melodia e expressões em shipibo.²²⁰ Sobre a habilidade e legitimidade de Didier como ayahuasqueiro, assim me disse Guillermo:

²¹⁹ Ver Seção Rinquia, no capítulo 4.

²²⁰ Desconheço trabalhos acadêmicos que tenham analisado o desenvolvimento de *icaros* em outros idiomas. Seria interessante pesquisar como as palavras estrangeiras são inseridas na lógica destes cantos, que já são compostos, frequentemente pela combinação de palavras em idiomas diferentes. Para a música de ayahuasca entre vegetelistas *mestizos* do Peru, ver Luna 1986 e 1992; Katz e Dobkin de Rios 1971; Dobkin de Rios e

“Ele alcançou um conhecimento suficiente para curar. Como em tudo, existe uma grande parte de indígenas que chegou a respeitar Didier como *ayahuasquero* e outros que não o aceitaram como *curandero*. Sinceramente, não conheci antes outros gringos que conseguiram chegar a curas indígenas. Agora tenho outros bons discípulos que estão conseguindo chegar a adquirir um conhecimento de curar e ajudar todos os tipos de pessoas – François Demange,²²¹ a quem devo respeito como um filho, e Marirene, uma mulher que vive em Nova Jersey (EUA), além de outros que ficaram pelo caminho.”

A introdução de cantos em francês e sua eventual absorção por *curanderos* nativos, a possibilidade de um estrangeiro curar um shipibo e as múltiplas parcerias de Didier (e de outros gringos ayahuasqueiros) ilustram a dinâmica de mão dupla presente no processo de internacionalização do vegetalismo peruano. E explicitam que a formação dos *curanderos* locais não pode ser pensada separada da relação de interação entre estrangeiros e nativos.

O Koriwayti, analogamente, mantinha uma dupla face de atendimento à população local e seminários para estrangeiros. De acordo com Didier, as sessões para a vizinhança e para os estrangeiros eram separadas, pois

“havia gente demais para atender. Com os estrangeiros, as sessões eram mais do tipo ‘desenvolvimento pessoal’, ao passo que com a população local eu curava.”

Aqui, novamente, é replicada a oposição entre uma prática de “cura” e outra de “não cura” presente no discurso de *curanderos* nativos, *mestizos* e estrangeiros. Note-se que a última não é necessariamente pensada como inferior à primeira; pelo contrário, é revestida de simbologia positiva – neste caso, equiparada à ideia de autoconhecimento. Por outro lado, a noção de “desenvolvimento pessoal” recupera, em linguagem mais ocidentalizada, a categoria cura, com uma ênfase psicológica.

Didier inventou um sistema próprio de cozinhar a ayahuasca, que teria influências alquímicas. Segundo conta:

Katz 1975; Giove 1993; Demange 2002 e Bustos 2005, 2006 e 2008. Para uma reflexão sobre a música brasileira de ayahuasca, ver Labate e Pacheco (2009, 2010).

²²¹ Ver Seção Guillermo Arévalo, no capítulo 2, e referências a ele na Seção Pablo Amaringo, no capítulo 3.

“um amigo italiano, que é alquimista, me deu um conselho para evitar a perda das substâncias “sutis”. Então fiz uma serpentina refrigerante que fica conectada à tampa da panela [que está hermeticamente fechada], fazendo com que o vapor que sai da panela volte a cair dentro dela. Assim não se perde nada... Depois se refina em fogo lento, durante 48 horas.”

Assim como acontece com as sessões do vegetalismo contemporâneo, o preparo da ayahuasca também recebe novas influências a partir do contato com os estrangeiros e seu universo de referências. Tais tecnologias de produção do sagrado migram transmutadas para outras regiões da Amazônia e do globo, e assim sucessivamente. De acordo com Didier, ele cozinhava com discrição e os shipibo gostavam de seu preparado. Segundo se diz em Tarapoto, Didier teria vendido, depois, a “receita” (ou, em algumas versões a “máquina”) para Dionísio. Didier disse achar “engraçado que exista esta história”. A inserção dos europeus no sistema de inveja, competição e fofoca que marca a relação entre vegetelistas é mais uma evidência da simbiose destes estrangeiros com o universo local.

Posteriormente, e mais uma vez de acordo com os infinitos *causos* que circulam pelo universo ayahuasqueiro, o Koriwaity teria sofrido vários problemas, impulsionando a mudança de Didier para o Equador. As versões falam, como em outros casos, em competição entre *curanderos*, *daño*, roubo e ameaças de guerrilheiros.²²² De acordo com Didier,

“as coisas foram se corrompendo... Deixei de acreditar que o turismo era um bom meio para veicular os interesses da medicina tradicional. Na verdade, fiz as coisas com as melhores intenções do mundo, mas depois me dei conta que estava contribuindo para criar algo que queria evitar (...) Enfim, fiquei doente e vi minha doença como resultado de um castigo da ayahuasca pelo fato de eu me beneficiar economicamente dela, sem redistribuir esta riqueza de forma correspondente àquilo que, desde o começo, tinha sido meu compromisso com a ayahuasca: apoiar a recuperação e a defesa da medicina tradicional (...) [Assim], em meados de 1999, decidi terminar com toda a atividade comercial relacionada à planta.”

²²² Não consegui estabelecer ao certo até quando os *curanderos* de Pucallpa sofreram problemas com os guerrilheiros ou ‘terroristas’. De acordo com Mateo Arévalo, de 1984 a 1988 vários donos de *lodges* foram ameaçados e fecharam seus estabelecimentos.

Neste depoimento, as antigas críticas de Didier em relação a Guillermo voltam-se contra ele mesmo. Seus múltiplos interesses de ajudar alguns grupos indígenas do Peru, recuperar a medicina tradicional, ganhar dinheiro, divulgar o vegetalismo e ter ciúmes da divulgação da ayahuasca para outros estrangeiros evocam questões centrais no universo deste estudo. Neste episódio, é como se as tradições indígenas e mestiças, historicamente subjugadas, resistissem com as suas próprias armas -- ayahuasca/ feitiçaria -- à tentativa de (re)colonização, e o colonizador acabasse vencido. É interessante observar também que no relato acima a categoria “seminário” submeteu-se à de “turismo”, desaparecendo a ênfase no “desenvolvimento pessoal”. No limite, os forasteiros viriam com interesses exógenos, e estas práticas não acrescentariam nada para a população local; ao contrário, poderiam ser prejudiciais à medicina tradicional.

De acordo com Didier, pouco depois, ele recebeu uma proposta para trabalhar no Equador. É necessário mencionar que, em 1998, outro francês, Yves Pierre Souchay²²³, havia chegado ao Koriwayti. Após decidir encerrar suas atividades com a ayahuasca, Didier propôs passar a administração do jardim para Yves, e esse aceitou. No final de 1999, Didier mudou-se para Puyo, no Equador, deixando saudades e birras no universo ayahuasqueiro pucallpino. Além de vários *curanderos* mencionados aqui – como Guillermo, Benito Arévalo, Juan Flores e José Campos –, a trajetória de Didier influenciou direta ou indiretamente vários outros atores e instituições. Um exemplo é o centro *Investigative Project of shipibo Culture and Medicine* (Projeto de Investigação da Cultura e Medicina shipibo), em Yarinacocha, administrado pela shipibo Amelia Panduro, que trabalhou com Didier no Koriwayti.

Em Puyo, Didier tornou-se representante da ONG *Farmacéuticos sin Fronteras*, trabalhando aí durante um ano. Atualmente²²⁴, é consultor independente e assessora o Departamento de Medicina Tradicional do Programa de Saúde da Federação de Centros Shuar do Equador. Também dá aulas em um colégio bilíngue intercultural sobre medicina tradicional e tem uma pequena empresa familiar que se dedica ao cultivo e transformação das plantas medicinais com fins comerciais e de pesquisa.

²²³ Ver Seção Iskai Pacha abaixo.

²²⁴ Dados de 2004.

Didier me disse que, no momento, procura tomar a ayahuasca “somente na presença de algum *maestro* ou *taita* indígena”. Assim justificou:

“Os taitas me fizeram ver que eu não havia seguido uma aprendizagem completa, que havia trabalhado com *curanderos* demais e que as dificuldades que tinha experimentado com a ayahuasca vinham em parte de eu estar localizado no fogo cruzado de todas estas forças distintas... Mas, mais do que tudo, tinham receio de qualquer estrangeiro que usava a ayahuasca. Eles queriam o apoio dos estrangeiros não para que tomem e utilizem seu conhecimento – conhecimento que consideram deles – mas sim para ajudá-los a recuperar o respeito e a consideração que a história tentou roubar-lhes. E como me interessava trabalhar com eles, a serviço da medicina tradicional indígena, aceitei o primeiro desafio de deixar de tomar a ayahuasca sem estar na presença de um *taita*.”

Esta fala também é emblemática dos temas que marcam o presente estudo. Didier assume aqui o polo inverso do *continuum* que marca a expansão do vegetalismo, enfatizando a necessidade de manutenção da tradição e da autenticidade, em oposição à abertura e flexibilização. De qualquer maneira, se trata de uma conversão “por dentro” do sistema: ele continua tomando a ayahuasca com indígenas, escrevendo textos que combinam conhecimentos teóricos e sua experiência empírica, e engajado no sistema de ONGs e serviços voltados para populações indígenas. Essas assumem cada vez mais sua etnicidade como capital simbólico para obter transformações políticas e benefícios sociais (Virtanen, 2006). Tudo isto faz parte de um processo mais amplo que Sahlins denominou *indigenização* da modernidade (1997a, 1997b).

Em 2001, Didier conheceu o médico colombiano German Zuluaga no *Encuentro Internacional de Maestros Curanderos Practicantes de la Ayahuasca y del Iboga* patrocinado pelo Takiwasi, em Tarapoto. Didier desenvolveu relações de amizade e afinidade intelectual com Zuluaga. A partir deste contato, acabou participando de uma reunião da *Unión de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia* (UMIYAC) em Bogotá e de várias *tomas de remedio* dirigidas pelos *taitas* da instituição (para a relação de Didier com a UMIYAC, ver Lacaze, 2005). Zuluaga é um forte defensor da preservação das tradições indígenas *yageceras* da Colômbia e crítico do que considera usurpações e dos

usos indevidos do *yagé* (Labate, 2004; Zuluaga 2004; Zuluaga e Correal, 2002). Assim conclui Didier:

“Diria que isto tudo é o resultado de uma evolução que se inscreve dentro de um longo processo de busca para me localizar em relação à minha própria experiência desde os seus primórdios (...) Não é por acaso que senti uma forte identificação com German Zuluaga e com o trabalho da UMIYAC, que veio a consolidar esta percepção original que tive quando comecei a tomar a ayahuasca em 1980.”

Não podemos deixar de levar em conta que a revisão de Didier representa uma releitura a *posteriori* da sua própria trajetória. Neste caso, como em outras narrativas xamânicas (Eliade 1982), o *status* atual já se acha anunciado na origem. O posicionamento de Didier é produto, além das suas próprias reflexões, de seu encontro com os *taitas* do Equador e com German Zuluaga e a UMIYAC. Embora não seja possível aprofundar este tema aqui, destaco que o discurso da UMIYAC é fortemente marcado pela interação de populações indígenas amazônicas com forças internacionais, como a ONG *Amazon Conservation Team* (ACT)²²⁵.

Didier foi um dos primeiros estrangeiros a se tornar *ayahuasquero* e chegou, diferentemente de muitos outros, a ser respeitado por vegetalistas locais. Criou um centro para receber gringos em Pucallpa, e se distanciou do movimento que ajudou a promover: sua história de vida encerra algumas das contradições e tensões envolvidas na expansão do vegetalismo peruano. Didier ampliou o seu leque de atuação e interação com outras etnias indígenas. Um traço comum entre German Zuluaga e Didier Lacaze é a afirmação de que o cipó *Banisteriopsis caapi* e o complexo de utilização da ayahuasca é provavelmente originário da região do piemonte andino (Amazônia ao sopé dos Andes), entre a Colômbia, o Equador e o Peru (Lacaze, 2005; Zuluaga 2004). Este espaço geográfico e os povos aí residentes abarcariam maior autenticidade cultural, longe do vegetalismo *mestizo*. De qualquer maneira, o xamanismo da Amazônia colombiana e equatoriana não está livre de um processo análogo ao que estamos observamos no vegetalismo peruano, com forte

²²⁵ Ver: http://www.amazonteam.org/index.php/218/Indigenous_Gatherings, acessado em outubro de 2010.

presença de turistas, experimentalistas, cientistas, ONGS e projetos internacionais. Há, contudo, especificidades próprias, as quais não é possível aprofundar aqui.²²⁶



Mapa da região do Putumayo

Fonte: <http://maps.google.com>.

Iskai Pacha

Yves Pierre Souchay é francês, tem cinquenta e dois anos²²⁷ e é o responsável pelo nascente jardim botânico Iskai Pacha. Filho de um engenheiro e de uma pianista, formou-se em finanças e engenharia. Trabalhou durante anos como engenheiro em Paris. Conheci-o

²²⁶ Para uma análise do argumento segundo o qual o uso da ayahuasca é um legado ou herança exclusiva dos índios *yageceros* do Putumayo, e uma crítica do código de ética da UMIYAC e sua tentativa de estabelecer um uso indígena “puro” da ayahuasca, ver Caicedo (2010). Para uma análise da “topografia moralizada” da Colômbia, e do lugar do primitivo, da selva e das terras baixas no imaginário popular, ver Taussig (1993).

²²⁷ Dados de 2004.

em 1998, em Tarapoto, e depois o reencontrei em 2002, em Pucallpa, ocasião em que o entrevistei.

Segundo conta, em 1997 ouviu falar de Jacques Mabit. Como estava desempregado e fumava cigarro compulsivamente (atualmente consome “apenas um maço e meio por dia”), resolveu arriscar uma ida ao Takiwasi – segundo destacou, mesmo “sem nunca ter experimentado alguma substância psicoativa nem ter viajado à América do Sul antes”. Inscreveu-se em um seminário de três semanas com um grupo de doze franceses. Nas duas primeiras semanas, tomou a ayahuasca (acompanhada de sessões de terapia coletiva após cada cerimônia) e na última dietou *chiric sanango* (*Brunfelsia grandiflora*).

Após a conclusão do seminário, segunda conta, ficou com vontade de voltar ao Peru para estudar a medicina tradicional. Conseguiu retornar menos de um ano depois, desta vez para uma temporada de quatro meses. Ficou morando na casa de François Demange²²⁸ em Tarapoto, e trabalhando no Takiwasi. Fazia massagem coreana nos pacientes. De acordo com ele, aprendeu bastante com o *ayahuasquero* peruano Javier Závala (ver adiante).

Yves voltou então para a sua terra natal. Alguns meses depois, reencontrou novamente Jacques, desta vez na França, ministrando um seminário. Yves tomou parte em uma sessão e ficou claro para ele que

“a minha vida estava no Peru (...) Fiquei um pouco mal, pensando como iria dizer a Jacques: “– A planta me disse que tenho que ir ao Peru”... Mas então uma das participantes do seminário [que não sabia nada a respeito] me falou: ‘– Vi na sessão que você vai para o Peru’...”.

Por volta de outubro de 1998, o candidato a aprendiz voltou a Tarapoto, onde permaneceu por dois meses. De acordo com Yves, entretanto, “não dava para continuar no Takiwasi, pois havia muitos conflitos lá”. Como não falava espanhol e não sabia ao certo o que fazer, no final de 1998 acabou indo para Pucallpa com Dionísio, que rompera há pouco com o Takiwasi. Lá encontrou Didier, e ficou tomando a ayahuasca até o final de 1999 no Koriwayti. (Didier, por sua vez, me disse que Jacques enviou Yves para o Koriwayti para

²²⁸ Ver *Seção* Guillermo Arévalo, no capítulo 2 e *Seção* Pablo Amaringo, no capítulo 3.

aprender sobre xamanismo com ele). Neste período, tomou a planta com Didier e com xamãs shipibo. Segundo Yves, nunca participou de sessões com *mestizos* em Pucallpa, o que parece ser uma exceção notável, já que este universo é marcado por enorme trânsito. Por volta de 2000, Didier decidiu viajar ao Equador e propôs para Yves ficar e administrar o jardim Koriwayti (ver acima). Yves aceitou e passou a morar aí.

Após a partida de Didier, Yves continuou tomando a ayahuasca com Benjamin e depois com Rosa, uma *curandera* shipibo. Nesta época, Yves, que já tinha três filhos na França, juntou-se então com uma peruana e seu filho pequeno. Recebeu, no último ano²²⁹, cerca de seis franceses amigos de Didier para cerimônias de ayahuasca.

Em junho de 2001, Yves comprou um terreno de um hectare e meio para construir um novo jardim botânico, o Iskai Pacha. De acordo com ele, um californiano amigo de Didier que há alguns anos frequenta Pucallpa ajudou-o. Observa-se aqui, portanto, a conexão de vários estrangeiros – Jacques, Didier, Yves, o norte-americano – assim com o fluxo de pessoas entre diferentes centros – Takiwasi, Koriwayti, Iskai Pacha. Visitei o local do futuro jardim, curiosamente localizado ao lado de um motel estilo selva (alugam-se pequenas casinhas elevadas, de palha). O centro estava em processo de construção. Na entrada, uma ponte de duzentos e vinte e cinco metros; havia uma casa grande com um refeitório e dois quartos, e o projeto de construir quatro casinhas para diatar.

Segundo Yves, seus seminários serão diferentes dos de Jacques:

“Aqui não é como o Takiwasi, não tem um responsável, como o Jacques. Com os shipibo ou ashaninka, quando tem três ou quatro *curanderos* na sessão, ninguém é ‘o responsável’. Cada um faz o que quer... todos cantam... Vou desenvolver mais no sentido dos shipibo do que dos *mestizos*.”

Nesta passagem, o Takiwasi é identificado com um modelo *mestizo*; em oposição a isso, parece haver um xamanismo indígena genérico, já que shipibo e ashaninka são equiparados. Não temos destacado aqui a diferença entre etnias específicas e o vegetalismo

²²⁹ Dados de 2004.

mestizo, embora ela exista.²³⁰ Neste sentido, a visão de Yves sobre os shipibo parece altamente influenciada pelo seu contato com o vegetalismo *mestizo*.

De acordo com Yves, o formato que pretende adotar é o que era utilizado por Didier. O programa idealizado por ele contempla realizar reuniões com os participantes para conversar a respeito das suas experiências após as sessões – prática que existe no Takiwasi e era ausente no sistema de Didier – embora ele tenha enfatizado que haverá menos encontros coletivos do que nos seminários conduzidos por Jacques. Portanto, Yves mescla referências das duas escolas francesas, o Takiwasi e o Koriwayti; dos shipibo de Pucallpa e *mestizas* de Tarapoto. Há, como se pode observar, uma intertextualidade entre os vários centros criados e frequentados por estrangeiros e por *curanderos* internacionalizados. Franceses, shipibo e *mestizos* inspiram-se uns aos outros: são cocriadores de novos tipos de práticas e identidades.

Yves pretende receber no Iskai Pacha grupos de dez pessoas, sobretudo franceses. Com relação ao perfil de seu público,

“espero gente que queira fazer um seminário de ayahuasca. As pessoas que vêm como turistas são diferentes. Vêm por passeio, como se fosse para sair à noite. Na Europa tem muita gente assim. Quero pessoas interessadas e por isto não vou cobrar muito.”

Neste trecho aparece de novo a oposição entre “turismo” e “seminário”: enquanto o primeiro figura como fútil, o segundo estaria relacionado à ideia de desenvolvimento pessoal. Posto em outros termos, Yves deseja atrair visitantes com um perfil semelhante ao dele próprio. E, novamente, transparece a contradição: ao promover atividades que permitem o seu próprio sustento para permanecer no Peru aprendendo sobre as plantas *maestras*, se facilita o acesso de mais e mais estrangeiros a esse universo. Aumentam, assim, as chances de aparecerem práticas que personagens como os franceses citados aqui entenderiam como vulgarização ou comodificação do vegetalismo.

²³⁰ Ver capítulo 1.

Assim como alguns dos outros estrangeiros praticantes do vegetalismo que conheci, quando indaguei Yves a respeito da prática de vender ayahuasca para turistas, frequente entre os *curanderos*, comentou:

“A ayahuasca é uma coisa da selva... Penso que é melhor vir experimentar aqui, na selva. Nada mais.”

Este fala repõe o tema explorado acima. Pode-se sugerir que os estrangeiros são mais puristas do que os nativos, possuindo uma tendência à hipertradicionalização. Por outro lado, pode-se ler o comentário acima à luz da lógica vegetalista do *celos*: o ciúmes não se dá apenas da planta em relação aos seus aliados, ou do *maestro* em relação aos discípulos, mas dos praticantes com relação à própria expansão do uso da ayahuasca.

Yves contou-me que estava sobrevivendo das suas próprias economias, mas o dinheiro estava acabando. Parecia ansioso para inaugurar seu próprio centro. Ultimamente, não estava tomando muita ayahuasca porque, “tenho um *daño* muito forte... estou me curando”. Vários personagens citados neste estudo são acusados de fazerem *daño* uns contra os outros. Embora o conflito seja elucidativo das dinâmicas sociais, como argumentam vários autores (cf. Turner 1968), nos casos específicos envolvendo a bruxaria preferi não citar nomes para não aumentar os conflitos e – sem fugir à lógica vegetalista –, evitar eventuais riscos de retaliação.

Após a conclusão da pesquisa de campo, em 2004, o Takiwasi fez circular pela internet um e-mail sobre o Iskai Pacha, com fotos mostrando a obra concluída:

“O objetivo desse lugar é permitir que os ocidentais descubram o mundo amazônico e suas plantas medicinais, organizem seminários e encontros e servir de base para visitar a região, sem ter que se aventurar na floresta e indiretamente correr o risco de perturbar os ecossistemas locais.”

Em francês, Yves anunciava, por “razões pessoais”, a venda do jardim. E assim prossegue a dinâmica de cisões, criações de novos centros, contratação de outros *curanderos*, estabelecimento de novas alianças e novas rivalidades.

François Demange

No capítulo 2, mencionei o francês François Demange, de trinta e seis anos,²³¹ e seu aprendizado com Guillermo Arévalo, de quem é atualmente discípulo. Conheci-o em minha primeira viagem ao Peru em 1998. Reencontrei-o outra vez naquele mesmo durante o congresso do CISEI e mantive comunicação irregular com ele por e-mail ao longo dos anos, até o presente momento. Em 2004, trocamos uma série de mensagens por meio das quais o entrevistei. Ele figura no documentário *Vine of the Souls*, de Richard Meech (2009), onde aparece cantando em shipibo, aparentemente realizando uma cura em Guillermo, e dá uma entrevista explicando a relação entre os cantos e as visões da ayahuasca.²³²

François, segundo conta, foi dependente de heroína e cocaína durante dez anos. Nas suas épocas de consumo mais radical de cocaína na Colômbia conheceu uma moça que lhe ajudou a se desintoxicar e eles começaram a namorar. Ouviu então falar da ayahuasca e do centro Takiwasi e quis ir ao Peru para fazer um tratamento. Depois de terminada uma temporada de sete meses de internação no centro, decidiu ficar morando em Tarapoto. Segundo relatos que coletei em minhas diversas viagens ao Peru, este é um padrão recorrente de ex-pacientes do Takiwasi, embora seja difícil estabelecer uma estatística a respeito disto.

Sua namorada colombiana veio então morar com ele, casaram-se e tiveram três filhos. François conseguiu emprego no *Intermediate Technology Development Group*, uma instituição de apoio ao desenvolvimento da pequena e microempresa agroalimentícia. Trabalhou como “promotor comercial e em um projeto de produção autossustentável e comercialização de plantas indígenas em comunidades indígenas da região de San Martín”. (cf. Demange 2001). François, cada vez mais inserido na vida tarapotina, passou a se dedicar paralelamente ao aprendizado das plantas. De acordo com ele, fez inúmeras dietas com *curanderos* da região, entre eles quéchuas lamistas, aguarunas e shipibos.

²³¹ Dado de 2004.

²³² O documentário tem valor etnográfico ao mostrar sessões lideradas por Guillermo no centro *Espíritu de Anaconda*, em Iquitos, com a presença de François e de outro discípulo de Guillermo, o canadense Dave, que adotou o nome *Ronin Niwe* (para uma entrevista com Ronin, ver Gray, 2010. Em janeiro de 2010, conversei com ele por *skype*). A última parte mostra uma sessão conduzida por Ronin em um *yurt*, no Canadá. Ambas

François também escreveu uma dissertação de mestrado (Demange 2002) sobre o poder terapêutico dos *icaros* no vegetalismo. Este é mais um exemplo do hibridismo entre ciência e empiria que marca o universo do vegetalismo contemporâneo. Enquanto alguns começam como estudiosos, e depois se tornam praticantes, outros conhecem empiricamente a medicina tradicional peruana e depois se tornam estudiosos acadêmicos da mesma. Neste processo, categorias acadêmicas e espirituais migram de um lado para outro, formando um todo onde é difícil “separar” estes campos. Tais concepções circulam em escala global, e voltam para o universo ayahuasqueiro local.

De uns anos para cá, François tornou-se discípulo de Guillermo Arévalo. Fora sua relação com o Takiwasi, seu contato com os *curanderos*, segundo ele, não foi mediado por programas tipo *seminários*. De qualquer maneira, vale ressaltar que quase todos os *maestros* com quem François teve trocas haviam sido “descobertos” pela geração anterior de forasteiros convertidos ao vegetalismo peruano. Alguns *francesitos* [francesinhos], como se diz em Tarapoto, podem eventualmente tomar contato com outros *curanderos* mais isolados de maneira independente. Neste caso, é bem provável que o novo vegetalista seja, em seguida, inserido nesta rede de circulação global.

François foi depois viver em Lima. Fez um curso de especialização em Reiki, “tipo de terapia bioenergética”, e fez uma formação como terapeuta Hakomi, “uma psicoterapia fundada na não violência e na consciência plena”, além de praticar capoeira e karatê. Continuou fazendo dietas regulares e trabalhando com os vegetais. Passou a atender grupos de pessoas no Peru e no exterior, como no Canadá e nos EUA. Conseguiu também um trabalho anual, sempre no mês de junho, na *Saint Lawrence University* de Nova York (EUA). O trabalho consistia em receber, no Peru, quinze alunos e levá-los para conhecer lugares sagrados e observar rituais xamânicos de várias tradições, dando palestras sobre a cosmovisão andina e amazônica. Alguns destes permanecem viajando por conta própria no país, experimentando a ayahuasca em locais recomendados por ele.

François começou a construir a sua própria maloca para ministrar cerimônias em Lagarto Cocha, uma lagoa a cinco quilômetros de Tarapoto. Fundou, no Canadá, o

cerimônias no Canadá e no Peru explicitam a inserção de elementos alheios ao vegetalismo, tais como reiki,

Traditional Amazonian Medicine Society, uma “organização sem fins lucrativos, voltada para a difusão da medicina tradicional amazônica, do uso de *plantas maestras* e das dietas”²³³. No futuro, pretende, eventualmente, obter permissão para usar a ayahuasca em esquema terapêutico neste país. Suas atividades continuaram se expandindo. Em 2010, conheci várias pessoas que haviam participado de rituais com François no exterior, por ocasião da conferência *Psychedelic Science in the 21st Century*, que aconteceu de 15 a 18 de 2010 de abril em San José (EUA). Segundo me contaram, ele se separou da esposa colombiana e se juntou com uma estrangeira. Deixou de morar no Peru, embora viaje frequentemente para lá. Atualmente é bastante requisitado e suas sessões sempre estão cheias. Foi assim que por meio da ayahuasca François reconstruiu sua vida e ganhou fama internacional, gerando, ao mesmo tempo críticas quanto à sua legitimidade como representante desta tradição.

Sacha Domenech

Conheci o argentino Sacha em 1998 no CISEI, em Tarapoto. Comuniquei-me com ele de maneira bastante irregular durante vários anos; Víctor Nieto foi seu parceiro de trabalho em Buenos Aires (Argentina) e Walter Moure (2005, no prelo) é um de seus colaboradores. Em 2007, tomei a ayahuasca com Sacha e sua equipe em Buenos Aires. Em 2009, reencontrei-o no Congresso *Medicinas Tradicionales, Interculturalidad y Salud Mental* em Tarapoto (Labate, 2010a).

Sacha formou-se em psicologia. Fundou o centro Ayllu Tinkuy e posteriormente o Runa Wasi, “casa de todos” em quéchua, em Buenos Aires²³⁴. O Runa Wasi é uma associação sem fins lucrativos que combina *workshops* com terapias holísticas, temazcais (ver Rose 2010 e Rose e Langdon, 2010), hiperventilação, música e artes. A associação é composta por antropólogos, psicólogos, terapeutas corporais, médicos e artistas. O Runa Wasi costuma também utilizar plantas medicinais para tratar doenças e males diversos

calimba e rodas para discutir a experiência no dia seguinte.

²³³ Ver: <http://www.tamsociety.org>, acessado em outubro de 2004, tradução minha.

²³⁴ Ver: <http://runawasi.blogspot.com>, acessado em outubro de 2010.

(Domenech 1996, 1999, 2001). Coletei relatos de que Sacha teria atendido pacientes com sucesso em Buenos Aires.

O psicólogo-ayahuasqueiro fundador do Runa Wasi é conhecido por ser um profundo amante do mundo das plantas *maestras* e está rodeado por um forte grupo de colaboradores. O Runa Wasi é um vibrante ponto de encontro entre uma comunidade formada por simpatizantes de terapias alternativas e artes, artesanato e espiritualidade ligada aos povos indígenas, cravado em plena capital da Argentina. Possui uma bela biblioteca e funciona durante o ano todo, sendo a principal fonte de renda de vários terapeutas. É uma espécie de extensão ou centro aliado do Takiwasi no Peru; no Takiwasi há um quadro com a figura de Sacha pendurado na parede, ao lado dos *curanderos* reverenciados pela casa. Inversamente, pode-se dizer que o Runa Wasi é uma embaixada do vegetalismo peruano em território portenho. Seu *staff* viaja frequentemente ao Peru para fazer dietas. Sacha teve um papel fundamental na promoção de Juan Flores (do qual posteriormente se afastou) e suas atividades continuam resultando na expansão do conhecimento e acesso ao vegetalismo peruano.

Sacha mantinha regras rígidas quanto às normas de consumo da ayahuasca: mulheres menstruadas não podem participar da sessão; os participantes devem guardar silêncio absoluto e coluna ereta; deve reinar escuridão completa; não é possível sair do local da cerimônia durante o seu desenrolar e nem no final da mesma – todos devem permanecer dentro do salão até o dia seguinte²³⁵. Aqui, repete-se o padrão de hipertradicionalização promovido pelos estrangeiros, ausente no contexto das populações ribeirinhas da Amazônia. Sacha é amigo íntimo de Jacques Mabit e compartilha com ele uma oposição ao Santo Daime, o qual caracteriza como uma “perversão da verdadeira tradição do curandeirismo amazônico” (Labate, 2004). Na mesma direção da solenização das cerimônias mencionada acima, encontramos nos estrangeiros convertidos em ayahuasqueiros uma rigidez maior do que aquela presente entre *vegetalistas* locais, como é o caso de Mateo Arévalo (capítulo 2) e Juan Flores (capítulo 4).

²³⁵ Alguns *curanderos* permitem que as pessoas conversem um pouco antes do encerramento, deem durante a experiência, uma luz distante fique acesa ao fundo e que as pessoas possam dar uma volta ao ar livre durante a sessão ou após o seu encerramento.

O Runa Wasi trouxe uma interessante comitiva de psicólogos, médicos e terapeutas para o congresso *Medicinas Tradicionales...* mencionado acima – do qual, aliás, foi um dos promotores. O *staff* do Runa Wasi apresentou uma série de casos clínicos de pacientes que se submetiam a atendimento psicológico combinado com a participação em sessões de ayahuasca. As apresentações deixaram transparecer uma naturalização da relação psicólogo-xamã e um forte processo de psicologização do xamanismo. Não havia distanciamento a respeito dos eventuais problemas e riscos advindos da sobreposição entre os papéis de xamã e psicólogo, nem uma leitura da historicidade através da qual o ocidente atribuiu ao xamã o papel de “psiquiatra das sociedades primitivas” (Lévi-Strauss 1985a, 1985b). Apesar dos desafios de se pensar a viabilidade legal da combinação destes dois modelos (terapia e xamanismo), sem dúvida a equipe do Runa Wasi deu visibilidade à síntese mais original e cheia de vitalidade presente entre os participantes deste encontro.

Uma das comunicações me chamou especial atenção. Um membro do grupo apresentou um PowerPoint onde expunha uma tabela com dados estatísticos sobre quantas pessoas não teriam sentido o efeito da ayahuasca durante as cerimônias promovidas no Runa Wasi. Entre as várias causas prováveis disto, uma era a presença de mulheres menstruadas participando de sessões. Aqui me parece haver um claro exemplo de hibridismo: a ciência “provando” uma teoria nativa fundada em tabus rituais. Não se trata nem de uma ciência “pura”, nem de uma opção ritual baseada em prescrições meramente tradicionais, mas de uma combinação de ambas.

El doctor italiano

No capítulo 4 apresentamos Javier, um cozinheiro de ayahuasca de Pucallpa. Entre seus clientes regulares, está Marco²³⁶ um médico italiano que frequenta Pucallpa há mais de quinze anos²³⁷. Fui, aliás, apresentada a Javier por seu intermédio. Conheci Marco pela primeira vez em 1999, na Itália, e depois reencontrei-o em Lima naquele mesmo ano. Em 2000, encontrei-o em um congresso na Europa. Ainda naquele ano, estivemos juntos na

²³⁶ A seu pedido adotei aqui um pseudônimo.

²³⁷ Dados de 2004.

Suíça e em 2002 estive novamente com ele no Peru; finalmente, em 2004, concedeu-me uma entrevista em São Paulo. Em 2010, reencontrei-o em Heidelberg.

Marco é especialista em plantas medicinais. Escreveu alguns artigos e livros, entres outros temas sobre xamanismo e psicoativos e tem participado de vários congressos internacionais neste campo de estudos. Atualmente²³⁸, trabalha na África e na América do Sul como coordenador de projetos voluntários de uma ONG europeia; até pouco tempo atrás, atendia também pacientes em um hospital público na Itália. Mas seu principal ofício é administrar uma empresa que criou de produtos fitoterápicos com certificação de proteção ambiental. Marco é dono de uma propriedade na selva perto de Pucallpa, onde planta *sangue de drago* (*Croton lechleri*), um poderoso cicatrizante natural, comercializado pela sua empresa. Nas suas terras cresce bastante *soga* e *chacrana*. Eventualmente, com a ajuda de amigos, cozinha ayahuasca na sua propriedade. Sempre que viaja à Itália, leva a bebida consigo.

O médico-pesquisador-empresário tem uma história bastante extensa de uso da ayahuasca. Já tomou a bebida em diversas comunidades indígenas, especialmente entre os Shipibo do Ucayali, os Machiguenga do rio Manu e os Ashaninka do rio Inuya (Atalaya). Também já participou de inúmeras sessões com *curanderos mestizos* do Ucayali e alguns estrangeiros vegetarianos, como Didier Lacaze²³⁹. Ajudou Guillermo Arévalo²⁴⁰ a publicar seu livro.

Marco costuma tomar ayahuasca na Itália, durante o verão, ao ar livre e, no inverno, em cavernas ou ocas na neve, protegido por pesado equipamento de *trekking*. Está aprendendo a cozinhar a bebida; já sabe refiná-la com sucesso. Diferentemente de outros estrangeiros, não tem a menor vontade de se tornar ele mesmo um *curandero*. Não sabe *soplar* nem cantar *icaros*, nem se interessa em aprender. Suas sessões são bastante privadas, com seu sócio e poucos amigos, geralmente todos experientes. Não gosta de tomar a ayahuasca com desconhecidos e nunca cobra pelas sessões.

²³⁸ Dados de 2004.

²³⁹ Ver Seção Koriwaity, neste capítulo.

²⁴⁰ Ver Seção Guillermo Arévalo, no capítulo 2.

Participei com ele de uma *toma* de ayahuasca na comunidade alternativa dos *Elfos*, perto de Pistóia (Toscana), cujos membros vivem sem luz elétrica e sem pagar impostos. Além do dono da casa, de seu sócio e de sua namorada, estavam presentes duas daimistas, uma brasileira e uma italiana. Este evento explicita o cruzamento das redes daimistas e vegetalistas no cenário de transnacionalização do consumo da ayahuasca. Com efeito, além da visita de estrangeiros ao Peru, e das viagens dos *curanderos* peruanos ao exterior, há um fluxo de daimistas, e em menor escala, de discípulos da União do Vegetal ao Peru, e de europeus, asiáticos, norte- e sul-americanos para as sedes das religiões ayahuasqueiras no Brasil – não só no Acre, Amazonas e Rondônia, mas também em Brasília, Rio de Janeiro e São Paulo.

Marco pediu que fizéssemos um jejum durante todo o dia para participar da cerimônia. A sessão consistiu apenas de silêncio. *El doctor italiano*, como alguns dizem em Pucallpa, afirma que:

“não gosto muito do esquema dos *curanderos*, com sua ênfase na bruxaria... É meio paranóico... Além disto, eles também querem te conduzir demais... Suas canções te levam para o lugar que eles querem que você vá; prefiro fazer a minha própria viagem.”

Marco, eventualmente, coloca gravações de cânticos da ayahuasca no Peru durante suas sessões. Um determinado tipo de leitura pode postular que se trata de uma típica sessão europeia de psicodelismo com alucinógenos, ou “formas rituais de uso recreativo de drogas” (Peluso 2006, p 485). Sem enfrentar aqui o espinhoso problema de definir o que seriam usos recreativos de drogas em oposição a usos sagrados, e sem classificar uma modalidade em termos morais como superior à outra, uma aproximação mais cautelosa revela outras possíveis direções de análise. O abandono do modelo ritualístico do vegetalismo peruano por parte de Marco não é equivalente a uma simples rejeição desse modelo. É como se ele tivesse internalizado seletivamente o que aprendeu da ‘tradição’. Seus rituais são minimalistas, mas contêm unidades mínimas de significação daquele universo: o jejum é uma minidieta vegetariana, assim como as gravações remetem toda a experiência ao seu contexto original. Por outro lado, Marco, diferentemente de alguns colegas estrangeiros que se tornaram *ayahuasqueros* e seguem os padrões dos vegetalistas,

não introduz nas suas sessões elementos oriundos de universos alheios ao da medicina tradicional amazônica, como orientais ou da medicina ocidental – o que colabora para validar a interpretação oferecida acima.

Marco já levou vários *curanderos* peruanos e africanos para a Itália para participar de congressos médicos e esotéricos e divulgar os produtos de sua empresa. Quando há oportunidade, organiza sessões particulares com eles, nas quais participam apenas um número pequeno de pessoas. Colaborou com a comunidade daimista Casa Regina della Pace de Assis (Itália) no caso de uma disputa judicial do Santo Daime na Itália.

Há alguns anos, o médico envolveu-se também com a iboga (*Tabernanthe iboga*), um arbusto africano cujo princípio ativo é a ibogaína. Esta planta é consumida pela religião do Buiti, na África²⁴¹. Marco viajou várias vezes para os Camarões e o Gabão. Acabou submetendo-se à iniciação, um retiro de três dias consecutivos de jejum com consumo de quantidades elevadas do psicoativo. Realizou o rito com Madame Bernadette Rebienot, uma *guérisseuse* (curadora) do Buiti gabonense.

Pode-se afirmar que as práticas de Bernadette são aparentadas às dos *curanderos* peruanos que passaram a divulgar as suas tradições e conhecimentos para além das fronteiras regionais. Bernadette tem extensões do seu trabalho em Paris e na comunidade Kayumari, localizada na Califórnia. No Primeiro Encontro Internacional Xamânico e Espiritual, que ocorreu em Manaus, de 11 a 14 de novembro de 1999, conheci Dayna, uma pessoa ativa neste grupo. Ela me informou que a comunidade mantém relações com a *Native American Church* e com o Santo Daime. Algumas pessoas de lá são fardadas no Santo Daime e costumam viajar anualmente para o Céu do Mapiá, onde fazem rituais com peiote em uma *tipi* que constroem²⁴². Anos depois, a própria Dayna se iniciaria no Buiti e tornar-se-ia parceira de Bernardette nos EUA. Jacques Mabit também se iniciou com Bernardette no Gabão; não consegui identificar com quem José Campos tomou a iboga nesse país. Estive na República dos Camarões e participei de alguns rituais do Buiti (Labate, 2005b). A promoção de rituais de iniciação com a iboga trilha assim seus passos

²⁴¹ Sobre o buiti, ver Samorini (2005, 1995). Daniel Pinchbeck narra a sua iniciação de maneira divertida no seu livro (2002).

²⁴² Ver: Arruda, Lapietra e Santana (2006).

no caminho de uma expansão e comercialização²⁴³. Estes exemplos evidenciam que além de um circuito transnacional ayahuaqueiro, há outro de uso de substâncias psicoativas aparentadas – peiote, iboga –, que se conecta transversalmente às religiões ayahusqueiras brasileiras e ao vegetalismo peruano internacionalizado. Relatos narrando experiências nestes contextos abundam em fóruns, listas e sites da internet, conectando pessoas de países e origens diferentes.

Há cerca de cinco anos, Marco diminuiu drasticamente sua frequência à Pucallpa. A perda do interesse pela ayahuasca, ao lado da expansão de sua empresa pelo mundo, levou-o a afastar-se, embora ele mantenha laços comerciais em Pucallpa. Assim disse:

“Me cansei deste mundo. Tem muita confusão, inveja... Um saco... Se as pessoas fossem tão evoluídas por tomar a ayahuasca, por que haveria tanta briga? Os ayahuasqueiros vivem se atacando... os gringos [que lideram sessões] são a mesma coisa. Lentamente, todo este universo de ayahuasca perdeu sua importância.”

Este depoimento lembra um pouco o de Pablo Amaringo citado no capítulo 3: uma imersão profunda seguida por forte desilusão e rompimento. O contato de Marco com a vida local ultrapassa, em muito, a de um visitante passageiro. Há uma interação profunda com os habitantes da cidade e com aspectos da cultura regional. A recorrência com que Marco viaja à Pucallpa e o fato de ser proprietário de terras na região o inserem na dinâmica das relações de poder e econômicas de maneira distinta dos turistas. Como os demais gringos ayahuasqueiros citados aqui, sua paixão pela ayahuasca transformou a sua vida e o contexto em que ele originalmente conhecera *la purga*. O discurso sobre seu afastamento parece evidenciar que ele estava, de fato, bastante envolvido com esse universo. Este é, sem dúvida, um fenômeno recorrente no campo: muitos sujeitos com envolvimento profundo cansam-se do vegetalismo e suas guerras de poder, vaidades e bruxaria. Em alguns casos, imigrar ou viajar para o exterior para promover sessões representa uma possível fuga disto; em outros, o abandono do sistema torna-se essencial. Ao longo dos últimos quinze anos de contato que mantive com este campo, tenho observado que há uma constante no universo dos estrangeiros que se interessam pela

²⁴³ Para o turismo de estrangeiros interessados em consumir iboga no Gabão, ver Chabloz (2009).

medicina tradicional peruana: uma parcela se transforma, de entusiasta, a crítico feroz ou cético desse universo particular.

Marco, embora não se defina como uma pessoa que conduz sessões de ayahuasca, aproxima-se dos gringos *ayahuasqueros* aqui descritos. Ele é emblemático de dois movimentos constantes neste campo: a interação entre pesquisa acadêmica e experiência empírica e a apropriação seletiva de elementos do vegetalismo peruano. No caso de Marco, ao contrário de tantos outros gringos ayahuasqueiros que mesclam elementos de terapias alternativas (por ex. reiki, *qigong*), ou de tradições dos índios norte-americanos e do movimento *sannyasin* entre outros, há uma opção por uma versão “reduzida”. Ele mantém alguns elementos ritualísticos (cantos, dietas, silêncio, escuridão) sem a adesão completa ao universo simbólico dos vegetelistas, suas técnicas de cura ou a bruxaria.

Yushintaita/ Puma Shamanic Journeys

Nesta seção falarei das atividades de Agustín Rivas²⁴⁴, um dos ayahuasqueiros peruanos mais famosos internacionalmente. Optei por inseri-lo neste capítulo dos *ayahuasqueros* gringos, uma vez que ele viaja constantemente para o exterior e é promovido, sobretudo, por estrangeiros. Darei especial atenção a uma delas, Jaya Bear, na medida em que é emblemática de um tipo de modalidade de expansão atual do vegetalismo peruano, marcado pela forte penetração na internet e pela promoção mais sistemática e institucional do *curandero*.

Os folhetos turísticos de Pucallpa indicam como atração, ao lado da casa de Pablo Amaringo, a do escultor Agustín Rivas. Procurei-o em Pucallpa, mas ele não estava. Ele mantém a casa-museu e alguns familiares em Pucallpa, porém reside aí apenas temporariamente. Seus parentes me mostraram suas obras talhadas em madeira, principalmente renaco (*Coussapoa tessmannii*). Sua arte, tal qual a de D. Pablo, tematiza o

²⁴⁴ Não são todas as pessoas que se referem a Agustín como ‘Don Agustín’, porém Jaya Bear, da qual falaremos abaixo, sim. O título ‘Don’ no Peru é sinal de respeito e no contexto do vegetalismo tem a ver, sobretudo, com a maestria xamânica e com a faixa etária – isto é, ninguém deixaria de denominar o ancião de ‘Don Solón’. Procurei, aqui, seguir a lógica dos meus interlocutores e do contato pessoal que tive com cada um, por exemplo, conheci ‘Amador’ como ‘Don Amador’, ‘Juan Flores’ como ‘Juan Flores’.

vegetalismo peruano. Também vi aí alguns materiais a seu respeito²⁴⁵. Esta seção baseia-se, portanto, em fontes indiretas: internet, uma fita cassete com seus *icaros*²⁴⁶, relatos de sua família em Pucallpa e de outros moradores da cidade, incluindo ayahuasqueiros. Em 2003, entrei em contato por e-mail com Jaya Bear, autora de um livro sobre ele (Bear 2000) e diretora da agência *Puma Shamanic Journeys* [jornadas xamânicas], que organiza viagens para o centro dirigido por Agustín.



Agustín Rivas em Tamishiyacu, Loreto.
Foto: Víctor Nieto

²⁴⁵ Estes podem ser obtidos facilmente através da internet. Jaya Bear (2000) é autora de um livro sobre Agustín; Sean Adair e Miguel Kavlin dirigiram um vídeo sobre as suas atividades (*Sacha Runa...*, 1996); Ver: <http://www.pumashamanicjourneys.com/>, acessado em outubro de 2010.

Na casa de Agustín em Pucallpa me contaram um pouco acerca de suas atividades. Filho de família branca e abastada, nasceu em Tamshiyacu. Inicialmente possuía um *lodge* perto de Pucallpa, onde tratava dependentes de substâncias psicoativas com plantas medicinais. Os clientes eram, sobretudo, locais. Mas teve problemas e acabou fechando seu centro. Decidiu então abrir um *campamento para turistas* [acampamento para turistas], onde oferecia experiências com a ayahuasca. Contudo, devido “a ameaças de *terroristas* ainda ativos na região” – em algumas versões seriam “plantadores de coca” –, fechou-o.

Por volta de 1986-87, abriu um novo centro, o *Yushintaita*, localizado em Tamshiyacu, a uma hora e meia de barco de Iquitos, mais uma hora e meia de caminhada pela selva. É aí que Agustín reside em parte do ano com sua esposa. O local, segundo se diz, é muito belo, com vegetação exuberante e várias *quebradas* [riachos] e pontes interligando bangalôs, criando um clima, nas palavras de um interlocutor, de “Veneza Amazônica”²⁴⁷.

Ainda de acordo com as informações que obtive em Pucallpa, os pacotes de Agustín duram cerca de dez a dezoito dias e incluem uma dieta suave de alimentos e por volta de três a cinco sessões de ayahuasca. Ele parece muito bem sucedido. De acordo com seus parentes, os seus programas costumam lotar com meses de antecedência e sua agenda anual geralmente está inteira tomada. Se eu quisesse participar em um programa, teria que esperar no mínimo oito meses.

Um ayahuasqueiro de Pucallpa, que pediu para ser mantido no anonimato, forneceu um depoimento sobre Agustín, baseado em algumas poucas sessões que participou com ele. O leitor deve sempre ler os comentários de um *curandero* sobre outro sem esquecer o contexto de rivalidades que marca as relações entre vegetalistas, as quais temos constantemente repetido aqui. Segundo meu entrevistado, o acesso foi difícil, pois os estrangeiros organizadores dos grupos costumam exigir que as sessões sejam fechadas. Ainda de acordo com ele, Agustín talhou um enorme trono no centro da maloca, onde se senta durante as cerimônias. Costuma ter ao seu lado sempre um *curandero* local, que canta

²⁴⁶ *La Magia: Music of Don Agustin Rivas* (s/d).

²⁴⁷ Agustín foi dono também de outro centro, o *Otorongo*, a uma hora e meia a pé do primeiro, centro esse vendido para um austríaco. Neste local, há a maloca famosa na região, conhecida por seus cinco andares.

durante a sessão, e atende os estrangeiros; Agustín faz o mesmo. O dono do Yushintaita utiliza vários instrumentos musicais, como uma flauta estilo andino, um tambor, um maracá, um arco e uma gaita. Certa ocasião, cantou um “*icaro* tango” e utilizou castanholas. Ainda de acordo com esse ayahwasqueiro, Augustín costuma usar gorro, roupas com lantejoulas e uma vestimenta que ganhou de presente dos índios norte-americanos navajo. As sessões de Augustín conteriam, portanto, evidentes elementos exógenos ao vegetalismo peruano: flauta andina, tango, castanholas, vestimenta de índios norte-americanos.

Os programas oferecidos por Jaya Bear, segundo ela, duram dezessete dias. Geralmente, a jornada começa da seguinte maneira: todos tiram as suas próprias roupas e pintam-se mutuamente com o fruto da árvore amazônica *jagua* (shipibo) ou *huito* (*Genipa americana*)²⁴⁸. Saem então caminhando pela selva, ao som da flauta do escultor. Jaya Bear afirmou que esta substância depois de algumas horas se torna azul, cor que permanece por dez dias no corpo da pessoa. O *huito*, de acordo com ela,

“mata algumas bactérias e parasitas presentes na pele. Serve também para alterar a experiência psicológica do participante, porque transforma a sua aparência usual. Às vezes, as pessoas têm uma reação forte quando participam da primeira cerimônia, pois toda a sua bagagem interna vai sendo liberada através do *remedio* [a ayahuasca]. Se o indivíduo tiver resistência para encarar suas coisas, às vezes quer ir embora, não quer trabalhá-las. Mas se estiver azul então é mais difícil partir... Acredito que este é um outro aspecto do porquê Don Agustín valoriza este processo.”

Em Pucallpa e em outras partes do Peru, esta é uma prática conhecida; alguns *curanderos* se referem a ela em tom jocoso: “você poderia tirar a sua roupa para eu te pintar, como faz o Agustín?...”. É interessante notar, na explicação de Jaya acima, que Agustín e seus representantes anunciam a experiência como de *cura*, destacando a importância das técnicas tradicionais xamânicas. Nas palavras de Jaya,

²⁴⁸ O genipapo é uma das pinturas corporais mais frequentes em toda a Amazônia indígena. Entre os shipibo, é uma árvore mítica da qual se salvaram do primeiro fim do mundo.

“as sessões são de cura. A cura pode ocorrer dentro ou fora do ritual, dependendo do problema que a pessoa tem. Acredito que a maioria das pessoas que vêm nestas viagens possui um desejo genuíno de fazer um trabalho de transformação em si mesmas. Isto não é turismo”.

Aqui a “cura” é pensada de maneira ampla, podendo ser uma cura do corpo ou do espírito, ou o equivalente de uma noção psicológica de autoconhecimento. A categoria “cura” parece funcionar, sobretudo, como antítese a práticas semelhantes envolvendo o consumo de ayahuasca. Falando de outra maneira, a “cura” se contrapõe à “experimentação”, ao “turismo” xamânico ou genérico, entidades onipresentes no imaginário dos agentes envolvidos. Também é possível dizer que a categoria “turismo” é transmutada na de “viagens” ou “jornadas”, as quais teriam um caráter mais iniciático. Não é à toa que a empresa de Bear se chama *Puma Shamanic Journeys*; a Sacharuna, que também organiza programas para Agustín, anuncia *jungles journeys* [viagens à selva]²⁴⁹.

Os grupos de Bear são compostos por pessoas, segundo ela, com um perfil bem variado:

“Gente de dezesseis a oitenta anos, de todo tipo de profissão: médicos, advogados, psiquiatras, psicólogos, trabalhadores da construção civil etc. Alguns tiveram contato anterior com a ayahuasca, mas geralmente é a sua primeira experiência.”

Os programas incluem, além de quatro cerimônias de ayahuasca, atividades medicinais ou de lazer, como: banho de plantas; *toma* [ingestão] de *ojé* (*Ficus glabrata*, látex para desintoxicação do intestino), enterramento sob o solo, banhos de argila, oficinas de pinturas simbolizando a experiência com a ayahuasca e caminhadas pela selva com descrição da flora e da fauna. O custo é de mil e oitocentos dólares, incluindo transporte local: passagens aéreas de Lima a Iquitos, passagens terrestres e por rio (não inclui passagens internacionais).

Dependendo do interlocutor – turista, *curanderos*, agentes de viagens – Agustín foi descrito para mim em diferentes ocasiões como: legítimo representante de práticas

ancestrais; inovador dinâmico que supera as superstições dos *curanderos* tradicionais; farsante; ganancioso. Perguntei a Jaya se Don Agustín poderia ser considerado um *curandero* tradicional e autêntico. Eis sua resposta:

“Don Agustín não é um *curandero* tradicional no sentido de que usaria apenas plantas para curar. Cada *curandero* têm seu próprio estilo, então como se pode classificar qualquer um deles como tradicional? Ele trabalha com sua própria intuição e energia. É um ayahuasqueiro *absolutamente* autêntico. Passou muitos e muitos anos fazendo esse trabalho e muitos anos fazendo dietas com plantas. Seu conhecimento provém diretamente da sua experiência. Suas cerimônias não são tradicionais, tais como as dos indígenas da floresta. É original porque usa a *própria* experiência, seus próprios *icaros*, que lhe foram ensinados diretamente pelos espíritos das plantas. A pergunta permanece: afinal, o que quer dizer ‘tradicional’?”

Vê-se que Jaya Bear rejeitou a categoria tradicional como critério para julgar a atividade de Don Agustín, utilizando em vez dela as noções de *experiência*, *autenticidade* e *originalidade*. Autores como Giddens (1990, 1991) apontam que a modernidade é marcada por um processo de reflexividade pelo sujeito. O discurso que valoriza a autenticidade e a originalidade pode ser considerado como exemplo de discurso reflexivo, e facilita, talvez, a comercialização dos seminários. Muitos estrangeiros, igualmente reflexivos e autoconscientes, rejeitam enfaticamente experiências pseudotradicionais fabricadas artificialmente para eles. É interessante observar, entretanto, que a categoria de tradição não desaparece no depoimento de Bear, já que é aplicada aos ‘indígenas da floresta’; mas, no caso de Agustín, é a *experiência*, combinada à *autenticidade* (a base do conhecimento de Agustín sobre as plantas), que justificam sua *originalidade*. É como se, sob esse ponto de vista, a *tradição* fosse a base do conhecimento indígena, ao passo que a *experiência original* é a base do conhecimento de Agustín, que não precisa assim legitimar-se por sua filiação a nenhuma tradição indígena específica, nem mesmo à dos vegetelistas *mestizos*²⁵⁰. Um exemplo disto é: se Agustín introduz elementos estranhos ao sistema (como pintura de

²⁴⁹ Ver abaixo.

²⁵⁰ Lembramos que Agustín é originário de uma família de classe média peruana. Sua classificação é ambígua, já que ele é de Tamshiyacu, e neste sentido, um *selvático*, do ‘local’; do ponto de vista do acesso a bens e serviços culturais, é ‘branco’. Bear disse que ele é *mestizo*; na capa do livro que escreveu sobre ele, Agustín aparece com uma *cushma* shipibo; em outras fotos de divulgação pública, utiliza trajes lamistas.

azul ou prática de enterramento sob o solo), estes são lidos como práticas terapêuticas consoantes com o espírito do vegetalismo, isto é, adaptações legítimas do *maestro* a partir de sua própria *experiência*.

Uma parcela dos sujeitos envolvidos na expansão do vegetalismo distancia-se de visões ingênuas que seriam típicas do turista convencional, mas, ao mesmo tempo, busca *autenticidade*, a qual é afirmada de outra maneira. De qualquer modo, a questão destacada por Bear acima, e por Jeremy Narby no capítulo 4, permanece: como definir “tradição” no contexto contemporâneo? Quando Bear conclui questionando o conceito de tradição (“com a indagação: “O que é tradição?”), ela parece estar sugerindo que há aqui uma redefinição da tradição, e que Agustín poderia ser visto, ele próprio, como um autêntico criador de tradições. Nesse sentido, em uma leitura positiva, Agustín seria menos uma ruptura do que uma transformação do vegetalismo peruano no sentido da sua permanência moderna ou sobrevivência.

Em uma leitura negativa, a representação pública de Agustín e as modificações introduzidas por ele seriam resultados de uma típica mistura *new age* de referências, que fabrica a imagem de um nativo genérico e estereotipado, e se apropria de técnicas como a utilização de pinturas corporais para acionar uma imagem de indianidade para um público ocidental. Tais interpretações polarizadas revelam, em certa medida, preferências ideológicas daqueles que as formulam. No polo da crítica a personagens como Agustín, estão estrangeiros dedicados ao vegetalismo, eles mesmos, em certa medida, ‘usurpadores’ destas tradições ou competidores de Agustín. Neste polo encontram-se, também, antropólogos, os quais têm suas próprias questões com noções de tradição e autenticidade. No polo oposto, podemos identificar pessoas ligadas ao universo *new age* e promotores desses *tours*. Esta polarização não colabora para a melhor compreensão do fenômeno, onde, conforme venho tentando argumentar até aqui, convivem múltiplas dimensões e camadas explicativas.

Segundo Bear, Agustín construiu em Tamshiyacu, com o dinheiro que arrecada em seu centro e com doações dos estrangeiros, uma escola que vai do jardim da infância ao

colegial. No momento²⁵¹, os professores são pagos pelo governo peruano, mas Agustín continua financiando projetos relacionados à escola. Ainda de acordo com ela, o ayahuasqueiro também criou uma escola de escultura para jovens, que tem sido fonte de renda para esses, além de comprar uma terra para preservá-la do desmatamento. Novamente, as opiniões se dividem em oposições relacionais e dialógicas: para alguns, “atividades de fachada para compensar a sua comercialização e a descaracterização do xamanismo”; para outros, as críticas seriam “coisa de gente *envidiosa* [invejosa]”; Agustín, ao contrário, seria “um grande sábio e benfeitor”.

Agustín viaja frequentemente para os EUA e Europa, de acordo com o relato de seus parentes em Pucallpa. Ele tem representantes nos EUA, Alemanha, Áustria, Canadá, Bolívia e outros países²⁵². Um deles é a agência Sacharuna²⁵³. Além dos programas no Yushintaita, a empresa promove viagens para Cusco, Macchu Picchu e Vale Sagrado Inca, onde Miguel A. Kavlin e “anciães locais” conduzem “rituais sagrados andinos e amazônicos”. O cliente pode optar também por viagens para o Lago Titicaca, a Ilha do Sol e visitas aos xamãs kallahuaya. Ainda, há a *Seventh Bolivian Sun-Moon Dance*: três dias de rituais dançando e jejuando em La Paz (Bolívia), com a presença de músicos e anciães aymara²⁵⁴.

Agustín pode receber desta forma, por meio da agência Sacharuna, turistas que vêm ora para uma experiência com ele, ora para as viagens mencionadas acima. Neste contexto, ele parece perder a sua especificidade, assim como os rituais de ayahuasca do vegetalismo peruano: são uma dentre outras modalidades disponíveis no cardápio de opções. O caso da *Puma Shamanic Journeys*, como vimos, é diferente, já que a empresa organiza apenas grupos para tomar a ayahuasca em Yushintaita, e há uma relação muito mais orgânica entre a organizadora (Bear) e o *curandero*. Como ocorre com os programas promovidos por Agustín Guzmán²⁵⁵, no caso da Sacharuna há uma especialização em atividades místicas

²⁵¹ Dados de 2004.

²⁵² Ver: <http://www.magicality.net/sachamama/index.htm> e <http://www.spiritjourney.net>, acessados em outubro de 2004.

²⁵³ Ver: <http://www.sacharuna.com>, acessado em outubro de 2010. Há outra instituição com nome semelhante, o Sacha Runa Clinic Center, em Iquitos, com atividades semelhantes às descritas neste estudo: <http://ayahuasca.pe>, acessado em outubro de 2010.

²⁵⁴ <http://www.sacharuna.com>, acessado em outubro de 2010.

²⁵⁵ Ver Seção Mateo Arévalo, no capítulo 2.

ou esotéricas ou, se preferirem, xamânicas. Neste caso, as atividades também são pensadas e divulgadas como autênticas e de cura, e não pacotes turísticos artificiais. Este tipo de oferta que mistura geografias rituais (costa do Pacífico, Mesoamérica, Andes, selva amazônica), etnias (shipibo, bora, yagua, kaymara, kallahuaya, aymara) e atividades diferentes (experiências de estados alterados de consciência, saunas, oficinas terapêuticas e artísticas) é bem mais frequente na região de Iquitos do que em Pucallpa. No Ucayali, as agências de turismo podem eventualmente inserir sessões de ayahuasca na sua programação, mas seus pacotes são mais simples e, geralmente, não combinam a realização de sessões de ayahuasca com outras tradições ou terapias diversas²⁵⁶.

O Yushintaita também contrasta com os centros dos pares pucallpinos de Agustín. Como foi dito aqui, Iquitos possui uma estrutura de *lodges* sofisticados e confortáveis, sites desenvolvidos e agências turísticas que promovem pacotes de ecoturismo e turismo étnico que incluem sessões de ayahuasca; enfim, atividades mais institucionalizadas e comerciais do que aquelas que acontecem em Pucallpa (Holman, 2010a; Foutiou, 2008; para a região de Madre de Dios, ver Peluso, 2006). Vale notar que Iquitos representa, no imaginário dos *curanderos* de Pucallpa, um lugar onde o turismo com a ayahuasca é mais comercial e menos autêntico, mas também mais desenvolvido, sendo, neste sentido, um exemplo a ser seguido. É claro que estas imagens estão ligadas à própria simbologia das duas cidades, já que Iquitos é maior e mais desenvolvida do que Pucallpa e o turismo, nesta região, mais forte. Pucallpa também tem fama de ser uma cidade menos segura e, neste sentido, menos atraente para o turismo nacional ou estrangeiro.

O experimento de Jeremy Narby: Médicos, antropólogos, biólogos e xamãs

Nesta seção, analisarei um experimento realizado pelo antropólogo Jeremy Narby no Takiwasi, que contou com a participação de três biólogos, Don Solón Tello, Jacques Mabit e Juan Flores. O experimento foi publicado em Narby (2001a; 2001b). Jeremy já foi citado no capítulo 4 deste trabalho, quando discorreremos sobre as atividades de Juan Flores. Retomarei brevemente a trajetória intelectual deste pesquisador e as motivações de sua

²⁵⁶ Abordamos brevemente este tema no capítulo 3 e 4, e voltaremos a ele no capítulo 6.

iniciativa para depois refletir sobre algumas implicações deste tipo de evento no presente contexto de estudos²⁵⁷.

Jeremy, como vimos anteriormente, é autor de vários livros,²⁵⁸ entre eles do pouco convencional *A Serpente Cósmica* (1997), realizado a partir da sua experiência de campo de dois anos entre os ashaninka no Peru. O livro procura desvendar “o enigma do saber alucinatório”: estes conhecimentos, indaga o autor, provêm do interior do cérebro humano, como queria o ponto de vista científico, ou do mundo exterior das plantas, como afirmam os indígenas? No encontro do CISEI em 1988 em Tarapoto, Jeremy fez o seguinte relato sobre o início de sua investigação:

“Perguntei a dez pessoas diferentes, em diversas ocasiões, como sabem essas coisas sobre as plantas e sempre me contavam a mesma história. Até que um dia uma delas me disse: ‘Irmão, se você quer encontrar a resposta à sua pergunta, deve beber a ayahuasca e, caso você queira, posso dá-la a você’. Eu tinha um interesse assim genérico, teria que fazer um pouco de dieta e não levei isto muito a sério. (...) Até que chegou a noite da minha primeira *toma* de ayahuasca (...) Tomamos seu suco amargo, fumamos um pouco de toé. Estávamos sentados ali e o ayahuasqueiro começou a cantar seus *icaros*. Imediatamente, me vi rodeado por serpentes enormes e fluorescentes que começaram a me sussurrar certas coisas, explicando-me que meu ponto de vista era muito limitado, apenas o de um pequeno ser humano: e era verdade! Sabia, naquele momento, que o ponto de vista tridimensional, material, estava sendo contraditado pelo que os meus próprios olhos estavam me mostrando. Dizer que a única realidade que existe é apenas a que se pode medir materialmente era claramente refutado pelos fatos visuais e tal coisa era de uma arrogância sem limites. Imediatamente, minhas próprias categorias para entender o mundo se desmancharam em mil pedaços. Comecei a vomitar cores e via mulheres levitando; saí do meu corpo em cima do planeta fazendo, ainda que como bom materialista, a experiência da

²⁵⁷ Conversei sobre o experimento com Juan Flores em Pucallpa em 2002; com Jacques, troquei mensagens iniciais em 2001 por e-mail e retomei o contato em 2004, de novo por e-mail; com Jeremy, fiz uma entrevista em 2004 em São Paulo. Expus meus objetivos para Jeremy de tratar o experimento não só a partir da publicação, mas também dos bastidores de sua realização. Na publicação, não são citados nominalmente os atores da experiência e há apenas uma referência genérica ao local onde ela se deu. Após bastante negociação, combinamos que o texto seria submetido à sua leitura e que ele poderia solicitar a retirada de trechos que considerasse problemáticos, desde que eu pudesse manter a autonomia de minha interpretação. Optei, aqui, contudo, por não detalhar o conflito segundo as diferentes versões que me foram relatadas por cada um de seus personagens, apenas citar genericamente os boatos que circularam a respeito em Pucallpa e internacionalmente.

²⁵⁸ Para parte de sua trajetória, ver Seção Mayantuyacu, no capítulo 3.

minha alma. Minha nossa! Quando o *curandero* parou de cantar, baixei novamente ao meu corpo: não acreditava no que estava ocorrendo! Quando ele voltou a cantar, vi minhas veias como nervuras que se superpunham em minhas mãos, alternando-se em alta velocidade, com as nervuras de folhas. A mensagem era que todos nós, seres vivos, somos iguais” (2001a, p. 65, tradução minha).

Jeremy prossegue expondo que a descoberta de que a afirmação dos ashaninka segundo a qual “as plantas alucinógenas ensinavam coisas” não deveria ser tomada como uma metáfora e sim literalmente contradizia suas aspirações de provar a racionalidade indígena do uso dos recursos naturais. E acrescenta que se regressasse para a sua universidade afirmando: “Bom, sai do meu corpo e vi cobras que me explicaram que meus pressupostos ontológicos eram falsos, não me dariam o papel onde está escrito ‘Doutor’” (2001a, p. 66).

Estas afirmações, vale lembrar, foram feitas para uma plateia específica, composta por estudiosos, *curanderos* e simpatizantes do vegetalismo, tendo sido posteriormente publicadas. A *Serpente Cósmica* também expõe a subjetividade do autor, tendo a forma narrativa de um relato em primeira pessoa. O antropólogo afirma inspirar-se nas tradições xamânicas segundo as quais as imagens, as metáforas e as histórias constituem o melhor meio de transmitir o saber. A sua experiência pessoal com o xamanismo parece ter sido central para a construção da obra. É assim explicitada:

“Ao longo desta investigação, utilizei muitas aproximações “desfocadas” (passeios pela natureza, solilóquios noturnos, música dissonante, sonhos...) que me ajudaram muitíssimo a encontrar meu caminho. Minha inspiração, mais uma vez, é xamânica, mas os xamãs não são os únicos a cultivar uma prática assim; certos artistas o fazem há muito tempo” (1997, p. 145, tradução minha).

A estratégia narrativa das passagens citadas, cujo espírito permanece em outros textos e entrevistas de Jeremy, merece comentário. Ele me disse que a introdução do relato sobre esta experiência inicial com a ayahuasca foi feita “porque realmente aconteceu assim, e por honestidade intelectual”. No âmbito de uma ciência social que poderíamos denominar genericamente de tradicional, o consumo do psicoativo pelo antropólogo talvez fosse

considerado problemático, ou pelo menos posto em questão. Uma tradição antropológica mais recente sustenta, ao contrário, que é necessário dar visibilidade para a metodologia da pesquisa e as relações do investigador com seu objeto de estudos; a opção de Jeremy pode ser contextualizada neste sentido.

O mais interessante para nossos objetivos, entretanto, é apontar que relatos desta natureza acabam produzindo certo tipo de impacto sobre a audiência. O mais evidente, ainda que talvez nem sempre resultado de opção consciente, é que o “pesquisador que vê cobras multicolores e questiona os limites da ciência” acaba por criar uma sedução para seu objeto e uma aura quase mágica em torno de si mesmo – há que se levar em conta o imaginário ocidental que demoniza a experiência “alucinógena”. No contexto dos principais atores que compõem o vegetalismo contemporâneo, valoriza-se, por um lado, pesquisadores cuja investigação também foi pessoal, “iniciática”²⁵⁹. E, por outro, *curanderos* que também são capazes de ter um trânsito científico – pelo menos, aqueles que dominam alguns conceitos básicos, como noções acerca de interações medicamentosas e consumo da ayahuasca, tendem a inspirar confiança em seus clientes. Seja como for, não podemos esquecer que o livro de Narby não pretende ser estritamente científico. Ele é construído em um espaço de intersecção entre o discurso acadêmico e o místico.

Na *Serpente Cósmica*, a resposta para o enigma do saber alucinatório é encontrada na molécula do ácido desoxirribonucleico, o popular DNA. Na sua especulativa, porém sugestiva hipótese, o DNA constituiria a fonte do saber botânico e médico dos xamãs. Em estado alterado de consciência, os ayahuasqueiros nativos receberiam informações provenientes da molécula, representada pela dupla hélice ou duas serpentes entrelaçadas, ou ainda cipós enroscados, na forma de “essências animadas” ou “espíritos”. Em outras palavras, tais “espíritos” seriam os “biofótons” emitidos pelo DNA de todas as células do conjunto de seres vivos do mundo, captados nas visões da ayahuasca – o que explicaria tanto o aspecto luminoso das imagens alucinatórias, quanto a sua aparência tridimensional ou holográfica. Jeremy Narby argumenta, enfim, que o DNA assim como a serpente cósmica presente nos mitos de vários grupos indígenas ayahuasqueiros seriam a mesma realidade, descrita de perspectivas diferentes. Ambos, o DNA e a serpente cósmica, são

²⁵⁹ Ver capítulo 4 para uma lista dos autores mais lidos neste meio.

simultaneamente grandes e pequenos, vivem na água, têm um texto que se enrosca em torno de si mesmo, são criadores da vida e mestres da metamorfose.

Nesse livro, é preciso destacar, o autor explica um *dos sentidos possíveis* para a ideia de que as plantas “ensinam em sentido literal”; e, conforme vimos, afirma inspirar-se nas tradições xamânicas segundo as quais metáforas e histórias constituem o melhor meio de transmitir o saber. Narby parte de uma lógica acadêmica, com vasta revisão da bibliografia etnológica e biológica, mas lança hipóteses que, no limite, não podem ser objeto de comprovação.

Jeremy Narby discute nas conclusões do livro a possibilidade de trocas entre xamãs e biólogos (1997, p.136). Afirma que não basta tomar a ayahuasca para se tornar um xamã, sendo necessária uma dura preparação que não parece estar ao alcance de todos os ocidentais (“Eu mesmo seria incapaz de fazê-la”, acrescenta). Há uma nota de rodapé na qual cita Jacques:

“Jacques Mabit, um médico francês que realiza um trabalho de destaque com ayahuasqueiros *mestizos* no Peru, indica que na literatura consagrada ao uso da ayahuasca, constituída de mais de quinhentos títulos, menos de dez por cento dos autores experimentaram a substância pessoalmente. Dentre eles, nenhum seguiu a formação clássica do aprendizado (ver Mabit *et al.* 1996). Talvez o próprio Mabit constitua a única exceção” (1997, p.186).

Jacques, portanto, é um personagem que transita no universo dos ayahuasqueiros peruanos e das citações dos acadêmicos, além de ser ele próprio autor de algumas publicações (cf. Mabit 2007; 2004, 2001; Mabit *et al.* 1996, entre outros). Jeremy, como vimos, comenta no livro suas marcantes experiências iniciais e o papel do xamanismo na construção da pesquisa, mas não detalha quantas vezes consumiu a ayahuasca ou sua relação pessoal com ela. Quando perguntei a Jeremy sobre sua experiência com a bebida e a sua popularidade internacional entre simpatizantes do vegetalismo, contestou:

“Bebi a ayahuasca quatro vezes durante meu trabalho de campo com os ashaninka. Até hoje²⁶⁰, no total, tomei acho que cerca de dezessete

²⁶⁰ Dados de 2004.

vezes... Não tenho vontade de ficar tomando toda hora. (...) Tem gente que pensa que você precisa tomar a ayahuasca quatrocentas vezes para poder falar sobre o assunto. Tudo bem... Mas esta não é minha opinião... Como antropólogo, converso com os ayahuasqueiros e pergunto o que eles pensam, e aí penso sobre o que eles dizem e escrevo (...) Meu livro, se você reparar bem, é muito mais sobre biologia do que sobre a ayahuasca. Tem páginas e páginas sobre isto. Nunca reivindiquei ser um especialista sobre a ayahuasca. Também não quero ser um xerife da ayahuasca, ou um guru da ayahuasca!”

Jeremy me contou que conheceu Jacques em 1994 em uma conferência na Irlanda e que esteve algumas vezes no Takiwasi. Jacques me disse que revisou e comentou a *Serpente Cósmica* antes da publicação em espanhol. A obra, publicada originalmente em francês em 1995, foi revisada para uma versão coeditada pelo Takiwasi em 1997, no Peru. Nas palavras de Jacques,

“eu e Jeremy tivemos um contato muito positivo e mantínhamos uma relação de estima mútua muito boa. Ele tem excelente capacidade de elaboração. Fiquei muito contente porque se atreveu no livro a franquear as barreiras clássicas do antropólogo e falar a partir de *dentro* da ayahuasca. Soube escrever uma obra estimulante para o pensamento ocidental. Pode-se criticar a sua teoria, suas hipóteses, mas não se pode negar que sua proposta enriquece o debate... Acho que no fundo a *Serpente Cósmica* tenta dar aos ocidentais dados “racionais” para “explicar” de onde vem a lógica da ayahuasca, apoiando-se em algo palpável – o DNA. Mas o espírito não pode ser comprovado... quanto mais você tentar agarrá-lo, mas ele te escapa... De qualquer maneira, considero o livro uma das melhores coisas já escritas sobre a planta.”

Jeremy e Jacques construíram uma relação a partir de referenciais intelectuais – Jacques como um autor “iniciado na tradição”; Jeremy como “um antropólogo que supera o olhar científico objetificante” – e pessoais, onde houve um compartilhamento de experiências com a ayahuasca. Cada qual à sua maneira é identificado com um discurso pouco convencional do ponto de vista acadêmico, seja por mesclar medicina tradicional amazônica com ocidental, seja pela interação entre biologia, etnologia e espíritos da ayahuasca. Ainda assim, ambos transitam com facilidade no ambiente internacional de congressos acadêmicos dedicados a explorar o assunto. Enfim, embora Jacques seja médico

e abertamente condutor de cerimônias com a ayahuasca, e Jeremy dono de uma carreira acadêmica sólida como antropólogo e afirme que jamais poderia tornar-se xamã, a distância entre os dois franco-falantes, sob outros aspectos, parece não ser tão grande. São representativos de um novo tipo de ator social híbrido que interage no vegetalismo contemporâneo, que inclui pedaços de selva peruana e *halls* de conferência na Irlanda, *maestros* nativos e franceses.

De acordo com Jeremy, após concluir *A Serpente Cósmica*, debateu o livro com um cientista que lhe perguntou se ele havia testado as hipóteses contidas na obra. Surpreso, e envolvido na época com a redação de um novo livro sobre a inteligência da natureza (Narby, 2005), decidiu partir para um experimento:

“A ideia era pegar alguns biólogos e levá-los para tomar a ayahuasca e ver se eles aprendiam alguma coisa sobre as suas pesquisas. A história do encontro entre cientistas e xamãs é o de um grande mal-entendido. Bom, é verdade que cientistas procuram muitas vezes xamãs para conhecer certas plantas. Mas creio que nosso projeto implicaria, pela primeira vez na história, cientistas irem em busca de conhecimento científico no terreno do xamanismo amazônico, ou seja, epistemologicamente isto é novo, diferente.”

O antropólogo avaliou, entretanto, que levar três cientistas gringos que nunca haviam tido experiência com estados alterados de consciência para a selva peruana para tomar plantas psicoativas era um projeto ousado, que exigia grande responsabilidade. Elegeu o Takiwasi como o local mais apropriado para a experiência:

“Me pareceu a melhor opção, pois é uma espécie de lugar *entre* mundos, intermediário... Sabe, tem banheiros! Pode parecer tolo, mas pensei: ‘tem camas, uma biblioteca, os cientistas podem descansar, ler...’ Não dava para ir para dentro da floresta’, entende?”

Em novembro de 1998, Jeremy havia conhecido Sacha e alguns antropólogos argentinos do Runa Wasi (ver acima) no CISEI em Tarapoto. De acordo com o antropólogo canadense-suíço,

“eles me falaram: ‘- Você deve dar uma checada no Juan Flores. Um cara realmente bacana... energia bonita... *canta lindo*’. ‘- É um ashaninka’, me disseram. Pensei: ‘- Hum, parece bom...’ (...) Don Solón, um ancião de Iquitos, parecia ser representativo de certa vertente dos *mestizos* ayahuasqueiros peruanos. Achei que seria interessante ter alguma variação no estilo de condução das sessões.”

De acordo com Juan Flores, ele teria sido convidado para participar porque “os estrangeiros queriam estar com gente nativa... e, bom, Jacques é gringo... então me chamaram.” Jacques relatou o acordo da seguinte maneira:

“Jeremy me propôs trazer para o Takiwasi três biólogos voluntários para experimentar a ayahuasca e ver se a sua teoria [do livro *A Serpente Cósmica*] funcionava. Aceitei. Propus um programa baseado no esquema iniciático que utilizamos nos seminários [com estrangeiros, diferente do programa de tratamento dos dependentes] e que funciona muito bem – aliás, temos tantas demandas que acabamos rechaçando pedidos. Jeremy concordou com a minha proposta que incluía: 1- plantas depurativas, 2- ayahuasca, 3 - retiro na selva com plantas *maestras*. Uma sessão seria dirigida por D. Solón, uma por Juan Flores e outra por mim e as pessoas do Takiwasi – ou seja, um *mestizo*, um ashaninka e ocidentais.”

Aqui Jacques usa a categoria “ocidental” no lugar do popular “gringo” adotado no Peru. A propósito de seu papel, Jeremy destacou que se via

“sobretudo como um tradutor entre os biólogos e o xamã ashaninka. Tudo tinha um caráter experimental, e nós realmente não tínhamos a menor ideia de como seria. Eu estava muito interessado nos resultados e havia planejado escrever uma publicação a respeito depois.”

Aqui, o *curandero* ashanika (indígena) parece figurar com mais *status* do que o *mestizo* e o gringo. Em 1999, os *curanderos* foram contratados e o experimento se concretizou. Na publicação, é relatada uma experiência que tinha como objetivo reunir três cientistas para tentar ver se era possível obter informações biomoleculares durante sessões de ayahuasca com um xamã indígena. O autor descreve as visões dos cientistas, que afirmaram ter recebido conselhos e informações para a sua pesquisa, embora, nas palavras de um deles, a ayahuasca não pudesse ser considerada “um atalho para o prêmio Nobel”

(Narby 2001b, p. 304). Conclui sugerindo que cientistas podem aprender bastante com xamãs indígenas e que o encontro entre xamãs e cientistas parece estar apenas começando.

O episódio gerou uma crise entre Jeremy e Jacques. Os estrangeiros solicitaram que a terceira sessão, em vez de ser conduzida por Jacques, conforme tinha sido originalmente planejado, fosse feita com Juan Flores. Não houve entendimento e a relação entre Jeremy e Jacques foi rompida. O episódio foi narrado de forma diferente para mim por Jacques, Juan e Jeremy. Sem pretender entrar aqui no mérito do que aconteceu, o que nos importa reter são as suas repercussões, uma vez que revelam dimensões significativas deste universo de estudo. Versões variadas se espalharam pelo Peru e atravessaram o oceano. Assim, em 2000-2001, escutei, na Suíça e em Paris, boatos de que Jacques teria colocado à prova ou enfeitiçado Jeremy; outras versões postulavam que Jacques não tinha conhecimentos suficientes para lidar com as plantas da medicina tradicional amazônica e as situações de crise que podem despertar; ainda, dizia-se que era demasiado rígido e submetia as pessoas a condições duras demais. Circulavam também histórias de que Jeremy, embora tivesse escrito um livro sobre a ayahuasca, seria, no plano pessoal, muito inexperiente com a bebida e teria, assim, se apavorado com os seus fortes efeitos e pensado que Jacques queria enfeitiçá-lo... Nestas historietas transparece a lógica xamânica de ataques místicos, da qual não escapam estrangeiros, nativos e *mestizos*; estes boatos também explicitam o problema da legitimidade ou da autenticidade de gringos liderando sessões de ayahuasca no Peru. Desta forma, não é surpreendente que eu tenha escutado em Pucallpa afirmações como: “ah, isto é briga de gringos”, “gringos sempre querem ganhar dinheiro com os *curanderos*”, “os gringos que conduzem sessões sempre criam problemas”, “os gringos não pagam direitos os *curanderos* e é por isto que dá rolo”, “os gringos acham que tomar ayahuasca é flores”, “eles só querem ficar famosos” e afirmações semelhantes.

Um médico francês convertido em ayahuasqueiro é interlocutor intelectual e contratado por um antropólogo canadense para conduzir um experimento de ayahuasca; a produção do antropólogo mescla referenciais acadêmicos e nativos e é lida pelo mesmo médico-ayahuasqueiro a partir desta dupla lógica (“é estimulante para o pensamento ocidental”, “não é bom porque tenta capturar o espírito”).

A adesão pessoal ao universo da ayahuasca dá um lugar de fala diferenciado dependendo do interlocutor: entre gringos leigos ou não iniciados, a experiência do antropólogo com serpentes fluorescentes pode fascinar ou causar repulsa; entre os simpatizantes, criar um senso de comunidade de pessoas que compartilham experiências e bibliografias comuns; o médico francês é descrito por um antropólogo canadense como iniciado na medicina tradicional amazônica, mas, para um shipibo, ashaninka ou vegetalista *mestizo*, pode ser apenas um gringo penetrando em território nativo. As relações entre estes personagens são complexas: Didier, Jacques, Sacha, François, Jeremy, Marco, Yves, Jaya Bear, são, a uma só vez, empregadores, parceiros e aprendizes dos *curanderos* indígenas e *mestizos*, e mantêm entre si relações ora de colaboração ora de rivalidade. Médicos, antropólogos, biólogos, psicólogos, empresários e promotores de *tours* são mais ou menos legítimos no contexto acadêmico ou junto aos *curanderos* nativos, *mestizos* e estrangeiros que *went native*, bem como entre os visitantes estrangeiros.

O experimento empreendido por Jeremy explicita a construção de novas representações sobre o xamanismo a partir de interesses científicos mais recentes. Essas são apropriadas pelo mercado turístico internacional e passam a circular em escala global. Compõem parte do imaginário dos forasteiros que vão ao Peru e influenciam também os praticantes locais da medicina tradicional peruana.

Comentários finais

Neste capítulo, apareceu uma série de personagens indígenas, *mestizos*, peruanos de classe média, gringos, ONGs internacionais, agentes de turismo e outros atores globais envolvidos na expansão do vegetalismo. Observamos como gringos e *curanderos* mantêm uma complexa rede de vínculos entre si, onde frequentemente se sobrepõem papéis contraditórios, como o de xamã e aprendiz, patrão e empregado. Tais parcerias implicam em sucessos e expansão, mas também em tensões e ruptura. Os diferentes sujeitos aqui citados estão envolvidos em um *continuum* com variados graus de adesão ao vegetalismo. Em todo caso, explicitam que a formação dos *curanderos* locais não pode ser pensada separada das interações entre estrangeiros e nativos no Peru e em outros países.

Observamos aqui, como no capítulo anterior, o aparecimento de alguns centros especialmente voltados para o atendimento de estrangeiros. Tais espaços combinam seletivamente aspectos do vegetalismo peruano com práticas relacionadas à psicologia, às terapias alternativas, a religiosidades orientais e às artes. Se, por um lado, há a introdução de novas técnicas e referências, por outro, esta se dá em constante negociação com os parâmetros considerados tradicionais, os quais, por sua vez, também variam. Surgem, assim, por exemplo, *icaros* em outros idiomas que observam padrões melódicos dos cânticos dos vegetelistas. Existe uma intertextualidade entre os vários centros criados e frequentados por estrangeiros e por *curanderos* internacionalizados. Este território comum é povoado por sujeitos com identidades híbridas, com trânsito fluente na academia e nas sessões de ayahuasca. Há, neste contexto, uma relação de mão dupla entre a lógica legal e científica, de um lado, e a nativa, de outro. Tais concepções circulam em escala global e migram de volta para a selva peruana.

Apareceu aqui também, como no capítulo anterior, uma diferença atribuída entre prática de cura e prática de curiosidade ou experimentação, ou uma oposição entre seminário, jornada e viagem *versus* turismo. A cura pode ser do corpo ou do espírito, ou se reveste de uma dimensão de autoconhecimento; é, psicologizada. O centro do Takiwasi em Tarapoto e um grupo particular de praticantes do vegetalismo na Argentina explicitam de maneira mais aguda o corrente processo de psicologização do vegetalismo amazônico.

Reapareceram também os temas tradição, originalidade e autenticidade, em oposição à abertura, flexibilização, vulgarização ou comodificação. Argumentamos que nem todos os estrangeiros interessados neste universo são portadores de visões ingênuas ou típicas do turista convencional; mesmo assim, a busca por autenticidade e fascínio com a tradição são temas onipresentes nos clientes ocidentais das sessões contemporâneas do vegetalismo. Alguns gringos que promovem tais cerimônias são, por sua vez, frequentemente mais puristas do que os nativos. Observamos haver, ainda, um movimento contraditório de alguns sujeitos entre, por um lado, divulgar estas tradições, e por outro, ter ciúmes da sua expansão. Notamos, por fim, que as críticas atribuídas à expansão do vegetalismo revelam, em certa medida, preferências ideológicas daqueles que as formulam.

Outro aspecto que ficou evidente foi o cruzamento de uma rede vegetalista transnacional com outros circuitos envolvendo outras substâncias psicoativas, que se estendem a países até na África. Nesta cartografia psicoativa moralizada, Iquitos desponta como lugar onde se promove um turismo ayahuasqueiro mais sofisticado, institucionalizado e comercial, o que pode ser revestido de caráter positivo ou negativo, dependendo do interlocutor e da situação.

Capítulo 6 – As instâncias públicas e privadas

Veremos aqui como a prefeitura, os órgãos públicos de saúde e a polícia normatizam, fiscalizam e documentam o *turismo shamanico* [turismo xamânico] ou as *noches shamanicas* [noites de xamanismo, com o sentido de cerimônias de ayahuasca], termos empregados em Pucallpa para designar atividades envolvendo o consumo de ayahuasca por estrangeiros. Também analisaremos o papel de agências de viagens, guias de turismo, e ONGs públicas e privadas envolvidas nesta expansão. A pesquisa foi realizada em 2004, na época da transição do governo do presidente Alejandro Toledo, estando em curso uma mudança de cargos oficiais, o que dificultou a investigação junto aos órgãos públicos. A falta de regulamentação deste tipo de atividade também limitou a disponibilidade de dados.

Ministério da Saúde

A única instituição que lida com a medicina tradicional no Peru é o Centro de Salud Intercultural (CENSI), que no início de 2002 substituiu o antigo Instituto Nacional de Medicina Tradicional (INMETRA). O CENSI é um órgão técnico e normativo do Instituto Nacional de Saúde, que é por sua vez um organismo do Ministério de Saúde. O CENSI tem como objetivo:

“propor políticas e normas de saúde intercultural, assim como promover o desenvolvimento da pesquisa, do ensino, de programas e serviços, a transferência tecnológica e a integração das medicinas tradicional, alternativa e complementar com a medicina acadêmica a fim de contribuir para melhorar o nível de saúde da população”²⁶¹.

Por ocasião de minha pesquisa de campo, o (extinto) INMETRA não tinha sede em Pucallpa, apenas uma representante, a advogada e escriturária Giovana Merino. De acordo com ela, as práticas ayahuasqueiras localizam-se em um vácuo da legislação. Ela me disse que o único *curandero* da região que possuía alguma forma de documentação era Benito

²⁶¹ Ver: <http://www.ins.gob.pe/censi.asp>, acessado em outubro de 2004, tradução minha.

Arévalo (hoje falecido), para o qual ela havia pessoalmente redigido, a seu pedido, uma “licença de três linhas afirmando que ele se dedica à medicina tradicional”. O documento teria valor apenas simbólico, não legal. Ainda de acordo com Giovana, o consumo da ayahuasca é uma prática absolutamente corriqueira e aceita socialmente em Pucallpa:

“Os ayahuasqueiros geralmente são amigos das autoridades. No Peru, há certa mística de que os policiais são cornos. Dizem que por isto são bons fregueses dos xamãs, a quem costumam recorrer para descobrir se estão sendo traídos...”

Segundo minhas impressões, de fato as práticas ayahuasqueiras estão bastante incorporadas à rotina da cidade, embora setores pontuais da sociedade local como, por exemplo, evangélicos peruanos e estrangeiros, eventualmente questionem a sua legitimidade²⁶². Aqui cabe uma breve comparação com o que ocorre do outro lado da fronteira de uma mesma área cultural-geográfica, isto é, entre o caso peruano e o brasileiro. No Brasil, a ayahuasca é consumida por diversos povos indígenas, mas a expansão de seu consumo tem ocorrido, sobretudo, no contexto das religiões ayahuasqueiras. Enquanto o seu consumo religioso é permitido, o seu uso terapêutico é vetado²⁶³. No Peru, ao contrário, o consumo da ayahuasca, e de várias outras plantas psicoativas, faz parte da medicina tradicional dos povos indígenas e foi reconhecido como patrimônio cultural pelo Instituto Nacional de Cultura (RDN, 2008). O que pode evocar questionamentos neste país é a dissociação da ayahuasca do contexto da medicina tradicional e a sua inserção em um circuito de “abertura de consciência” e de “turismo espiritual”, em outras palavras, na perda do monopólio dos especialistas tradicionais (*curanderos*) sob suas atividades e, para alguns, na apropriação indevida de práticas de origem autóctone por outros segmentos culturais.

Também não encontrei no Ministério da Saúde de Pucallpa muitas informações sobre o consumo da ayahuasca por grupos indígenas e populações *mestizas*. De acordo com

²⁶² Não podemos esquecer que em algumas das próprias comunidades nativas ocorrem eventualmente movimentos internos de questionamento aos xamãs, repudiados por serem bruxos e assassinos. Estas críticas, contudo, fazem parte das dinâmicas do vegetalismo.

²⁶³ Resolução n. 01 (CONAD, 2010). Para o *status* legal da ayahuasca no Brasil, ver: MacRae (2010, 2008); Labate (2005a); para a dificuldade de estabelecer fronteiras nítidas entre uso ritual, religioso, terapêutico, profano e recreativo no contexto dos novos usos da ayahuasca nos grandes centros urbanos brasileiros, ver Labate (2004).

a funcionária Luz Ponces, há três anos a instituição está promovendo um programa de formação de agentes comunitários de saúde²⁶⁴. Parteiras, promotores de saúde e *curanderos* voluntários recebem um treinamento de três a seis dias sobre as principais doenças da área e sobre aspectos básicos da medicina ocidental. Existem doze comunidades inscritas no programa. Mas até o momento apenas seis *curanderos* ashaninka e shipibo tinham sido registrados como agentes comunitários de saúde. Ela não sabia informar se eles utilizam ayahuasca ou não, nem tampouco tinha notícias sobre o consumo do *remedio* por gringos.

Dirección Regional de Industria y Turismo Ucayali (DRITINCI) e Consejo Transitorio de Administración Regional de Ucayali (CTAR)

O órgão *Dirección Regional de Industria y Turismo Ucayali* (DRITINCI), de acordo com sua diretora Norma Ávila, tem duas funções. Uma é normativa: fiscalizar os estabelecimentos e serviços turísticos de acordo com as normas legais instituídas pelo Ministério de Indústria e Turismo de Lima. A outra é administrativa e implica na promoção de eventos turísticos. Para tanto, recebe fundos do *Consejo Transitorio de Administración Regional de Ucayali* (CTAR). De acordo com Norma, os órgãos turísticos estariam

“empenhados no resgate de todas as manifestações culturais do Ucayali. As atividades são voltadas não só para os visitantes, mas também para fortalecer a identidade da nossa população.”

O calendário turístico oficial de Pucallpa é composto por alguns eventos regionais. O principal é a celebração, no mês de junho, como ocorre no Brasil, das festas de São João, considerado o patrono dos povoados da selva. Em seguida, estão as comemorações da fundação de Pucallpa (outubro) e o carnaval (fevereiro). Desde 2001, o CTAR firmou um contrato com a DRITINCI e passaram a ser promovidos também outros três eventos: a semana santa (março e abril), a semana turística do Ucayali (20 a 27 de setembro) e o concurso de *pastoreadas navideñas* (festas de natal, dezembro).

²⁶⁴ Dados de 2004.

Uma modalidade recorrente nas falas dos agentes turísticos da região é o que se denomina *turismo vivencial*. Este tipo de prática implica na ideia de que o visitante, sobretudo o estrangeiro, conviva com os índios; nas palavras de Norma, “dormindo em esteiras, aprendendo a fazer seu artesanato, a preparar *masato* [bebida de mandioca fermentada], fazer cerâmica, pescar e a comer a comida deles”. A comunidade preferencial de visitação é San Francisco; há também excursões a Santa Clara e eventualmente à província de Atalaya, onde residem ashaninkas. Os órgãos de turismo oficiais não possuem nenhum tipo de orientação com relação a este tipo de turismo. Há, apenas, de acordo com Norma, “a esperança de que os próprios indígenas se organizem em instituições capazes de promover esta fonte de renda”.

Também não foi possível identificar nenhum tipo de política pública a médio ou longo prazo no que diz respeito ao turismo xamânico ou ayahuasqueiro. Norma observou que a DITRINCI às vezes é procurada por turistas interessados em tomar a ayahuasca, mas a instituição não conta com nomes de xamãs ou centros para indicar. Na prática, verifiquei que a recomendação pode ocorrer de maneira informal. Rubi Casas, guia de turismo, trinta anos²⁶⁵, funcionária há dois da DITRINCI, costuma acompanhar estrangeiros, nos seus dias de folga, para tomar a ayahuasca com algumas famílias shipibo em San Francisco. Segundo ela, já fez isto cinco vezes com turistas da França, Áustria, Israel, EUA e Inglaterra. Rubi destacou “alguns médicos do Rotary Club da Espanha que vieram fazer operações gratuitas na região de Pucallpa e estavam loucos para experimentar a planta.”

Resumindo: não há regulamentação nem oposição ao desenvolvimento do turismo xamânico; parece existir um entendimento de que a prática pode gerar novos recursos, mas não há uma política pública sistemática no sentido de incentivá-la. Refletindo sobre a validade desta modalidade turística, Norma divagou: “– Será que os nossos xamãs são tão bons quanto os seus ancestrais?” A pergunta, significativamente, não foi “será legítimo comercializar a atividade xamânica?” Adiante abordaremos uma iniciativa pontual do governo para promover a ayahuasca: *El gran festival de la ayahuasca*.

²⁶⁵ Dados de 2004.

As instâncias governamentais e o perfil dos turistas nacionais e estrangeiros

Esta seção trata de personagens não envolvidos diretamente com o consumo da ayahuasca para cura ou outros fins. O objetivo aqui é fornecer subsídios para contrastar o perfil dos estrangeiros que vêm tomar a ayahuasca em Pucallpa com os demais tipos de visitantes que frequentam a cidade. Consegui encontrar apenas dois documentos oficiais publicados pela DITRINCI sobre a atividade turística em Pucallpa. O primeiro, *Ciudad de Pucallpa: Arribo de Viajeros* (DITRINCI, 2000a), de apenas uma página, informa que de 1996 a 2000 257.127 turistas nacionais e 11.041 turistas estrangeiros visitaram Pucallpa. Há também o número de pernoites dos turistas nacionais e estrangeiros durante o mesmo período: 501.387 e 29.881 respectivamente – o tempo de permanência do turista nacional é, portanto, bem inferior.

O outro documento, *Perfil del turista nacional y extranjero de Ucayali 2000* (DITRINCI 2000b), é um relatório de uma pesquisa realizada com o apoio dos alunos do curso de turismo do *Instituto Superior Tecnológico Suiza* (ver adiante). Foram entrevistados 340 turistas nacionais e 155 estrangeiros no aeroporto, empresas de transporte e hospedagens, entre 23 e 29 de junho de 2000, isto é, durante a semana da festa de San Juan. A pesquisa tinha como objetivo medir o grau de satisfação dos visitantes para orientar a política de turismo.

A categoria “turista” incluiu peruanos e estrangeiros membros de missões religiosas, empresários em viagem de negócios, estudantes, praticantes de esportes de caça e pessoas visitando parentes, ou interessadas em atividades turísticas convencionais. Enfim, a categoria cobriu todos os visitantes de Pucallpa com permanência transitória na cidade. Este não é, entretanto, um problema específico de uma modesta pesquisa feita em uma cidadezinha da selva peruana, mas ilustra a ambiguidade e complexidade da própria categoria “turista”, como argumentam vários estudiosos (Urry 1990). Mesmo tendo em conta estas limitações, optei por utilizar a pesquisa por se tratar do único dado oficial disponível. Traçarei um panorama do perfil dos turistas nacionais e estrangeiros e, em seguida, deter-me-ei nas práticas de ambos, contrastando-as.

A maioria dos turistas internos vem de Lima (62%), é do sexo masculino (75%), tem entre vinte e cinco e quarenta e quatro anos (61%) e é casado (47%). Cerca de um terço tem nível universitário (37%) e trabalha como autônomo (31%). A maioria estava visitando Pucallpa pela primeira vez (55%) e passou de um a cinco dias na cidade (58%).

Com relação à procedência do turista estrangeiro, apenas cerca da metade dos forasteiros (53%) é oriunda de países de primeiro mundo. Eles estão distribuídos da seguinte maneira: 37% dos turistas que visitaram Pucallpa são sul-americanos; 36% são norte-americanos e canadenses; 16% vêm da Europa e 11% da América Central²⁶⁶. Dois terços destes visitantes são do sexo masculino (71%) e um terço (29%) do sexo feminino. A maioria (58%) dos estrangeiros que visitaram Pucallpa é jovem, possuindo menos de 34 anos. A outra metade está distribuída nas demais faixas etárias; não parece se tratar, portanto, de um turismo primordialmente de estudantes. Quanto ao estado civil, a metade (49%) é solteira, o que talvez possa ser considerado uma quantidade elevada, levando-se em conta a idade dos visitantes. Há um altíssimo nível de escolaridade: 62% dos gringos concluíram a universidade ou a pós-graduação. No que diz respeito ao número de visitas realizadas à cidade de Pucallpa, a maioria é novata na região: dois terços (67%) estão visitando a cidade pela primeira vez, enquanto um terço (30%) já visitou a cidade anteriormente. Quase 80% dos estrangeiros visitaram Pucallpa por conta própria, sem a intermediação de uma agência de turismo. Mas os dados fornecidos a seguir mostram que, dentre estes, a metade (49%) utilizou os serviços de uma agência de viagens (isto é, compra de passagens aéreas, excursões etc.), o que confirma meus achados de que as várias agências de turismo existentes em Pucallpa não se ocupam apenas de turistas internos. A metade (50%) dos turistas permaneceu apenas até cinco dias em Pucallpa e um terço (30%) ficou até dez. Como observamos até o momento, muitos estrangeiros participam de uma ou algumas poucas sessões em períodos curto de tempo. Os dados da pesquisa parecem não incluir pessoas que fazem períodos de longa imersão com *curanderos*.

As atividades turísticas realizadas pelos estrangeiros foram:

²⁶⁶ Chama atenção a ausência de referências a asiáticos. Nas minhas entrevistas, houve constante referência à presença de japoneses interessados em tomar a ayahuasca em Pucallpa.

Tabela 1. Atividades turísticas realizadas pelos estrangeiros no Ucayali, 2000

Observar a Natureza	55%	86
Visitas a Comunidades Nativas	46%	72
Buscar aventuras na selva	39%	61
Comprar artesanato	35%	54
Visitas a discotecas e pubs	15%	24
Exibições de pintores e escultores	14%	22
Xamanismo	12%	18
<i>City Tours</i>	10%	15
Esportes náuticos	8%	12
Outros	4%	6

Fonte: DITRINCI (2000b)

Nesta tabela, há opção múltipla, isto é, as respostas não são exclusivas entre si.

Como se pode observar, em primeiro lugar vêm as motivações relacionadas à apreciação e exploração da natureza (55% + 39%). Em segundo (46%), está a visita a comunidades nativas, que não inclui, necessariamente, um contato com *curanderos*; essa visita denota, sobretudo, o apelo de interesse étnico, modalidade aparentada ao turismo xamanismo. Em entrevistas, funcionários da DITRINCI, CTAR e das agências de turismo afirmaram que o ecoturismo e o turismo vivencial (termos locais) são centrais na agenda dos gringos; os dados acima parecem confirmar isto.

Uma informação relevante para o presente estudo é: 12% dos entrevistados estrangeiros afirmaram ter realizado atividades turísticas relacionadas ao xamanismo, referindo-se, provavelmente, a atividades envolvendo alguns dos *curanderos* entrevistados por mim. De acordo com Norma, o turista estrangeiro procuraria mais *curanderos* nativos, sobretudo das comunidades shipibo San Francisco e Santa Clara. Os peruanos, ao contrário, buscariam mais ayahuasqueiros *mestizos*. Segundo observamos por meio de vários exemplos, os estrangeiros também frequentam *curanderos mestizos*. Não tive contato com muitos turistas peruanos, embora tenha colhido relatos indiretos sobre a presença destes. Creio ser possível afirmar que a maioria dos visitantes interessados em tomar a ayahuasca em Pucallpa não vem de Lima ou de outras partes do Peru, mas do exterior. Um dado que me surpreendeu foi a relativamente alta taxa de visitação dos gringos a discotecas e pubs (15%), bastante decadentes para padrões cosmopolitas.

Vale a pena contrastar estes dados com aqueles dos turistas nacionais.

Tabela 2. Atividades turísticas realizadas pelos turistas nacionais no Ucayali, 2000

Visita a discotecas	51%	173
Visita a atrativos naturais	50%	170
Festa Regional	46%	156
Visita a Comunidade Nativa	36%	123
Compra de artesanato	27%	93
Travessia pelos rios	18%	62
Visita a Zonas Industriais	11%	36
<i>City Tour</i>	9%	31
Caminhadas na selva	8%	28
Esportes Náuticos	7%	24
Pesca	3%	11
Outras	3%	11
Visita a estações experimentais	2%	7
Acampamento	2%	6
Visita a xamãs	1%	4

Fonte: DITRINCI (2000b)

Respostas de opção múltipla.

Turistas estrangeiros e nacionais realizam várias atividades em comum, como visita a comunidades nativas, atrativos naturais, *city tour*, esportes náuticos e compra de artesanatos. Algumas diferenças significativas entre o grupo de visitantes estrangeiros e de nacionais é que os últimos visitam mais as festas regionais (46% x 0%), os pubs (51% x 15%) e o circuito industrial de Pucallpa (11% x 0%) (de acordo com Rubi, sobretudo as empresas de extração de madeira.) Lembremos que a comparação é limitada porque os turistas nacionais são uma categoria “ônibus” que inclui viajantes a negócios, parentes e turistas em geral, ao passo que o grupo de visitantes estrangeiros provavelmente contempla principalmente o tipo de visitante que entenderíamos mais genericamente como o turista, embora também incluía missionários e empresários.

Os estrangeiros, por outro lado, se interessam mais pelas comunidades nativas de San Francisco (46% x 36%), pelo xamanismo (12% x 1%) e por exposições culturais (14% x 0%). A informação que mais salta à vista é que os turistas nacionais colocam visitas a xamãs em último lugar entre as atividades realizadas. Estes dados confirmam minhas impressões pessoais de que o interesse do visitante internacional está mais voltado para a ayahuasca do que o do visitante local.

Outra tabela informa com mais precisão os lugares turísticos visitados:

Tabela 3. Lugares turísticos visitados pelos estrangeiros no Ucayali, 2000

Lagoa Imiria ²⁶⁷	10%	15
Lagoa Yarinacocha	85%	132
Parque Natural – Museu Regional ²⁶⁸	61%	94
Comunidade Nativa San Francisco	52%	81
Boquerón do Padre Abad ²⁶⁹	31%	48
Jardín Botánico Chullachaqui	17%	27
Quebrada Canuja ²⁷⁰	5%	7
Casa do Escultor Agustín Rivas	10%	15
Casa do Escultor Pablo Amaringo	8%	13
Outros	14%	21

Fonte: DITRINCI (2000b).

Na tabela acima chama atenção a frequência a três locais que descrevemos, os quais possuem relação com a ayahuasca: o jardim botânico Chullachaqui (17%), a casa de Agustín Rivas (10%) e a de Pablo Amaringo (8%). Esta tabela e as anteriores indicam que há um determinado circuito ou mercado turístico xamânico incipiente em Pucallpa, que contempla visita a xamãs, centros, jardins botânicos e casas de artistas-xamãs. Aparentemente, o interesse de estrangeiros pelo vegetalismo está em parte incluído dentro de um tipo de turismo étnico e voltado para a exploração da natureza. À luz destes dados, faz sentido o desejo de alguns *curanderos* de querer ter seu jardim botânico, algo como uma atração concreta a ser oferecida para visita turística, a partir de onde se podem angariar clientes para as sessões. As casas de Don Pablo e Agustín Rivas atraem turistas com interesses na ayahuasca ou não; em muitos casos, também acabam funcionando como porta de entrada para os gringos estabelecerem contato com *curanderos* da região.

²⁶⁷ Lagoa localizada a quatro horas de Pucallpa, no distrito de Masisea. Ao seu redor encontram-se comunidades Shipibo.

²⁶⁸ Um museu regional que tem coleções etnográficas, fósseis e animais empalhados, além de espécimens da flora e da fauna silvestre amazônica para visita turística. Também há uma lagoa, com plantas aquáticas e peixes, onde podem ser realizados passeios em canoas.

²⁶⁹ Uma região de cachoeiras, localizada a 183 km de Pucallpa.

²⁷⁰ Localizada a 7,5km da Villa Atalaya, região com Ashaninkas e Piros.

El gran festival de la ayahuasca

Durante minha pesquisa de campo, consegui pesquisar um pouco sobre um curioso evento que ocorreu em Pucallpa, o “grande festival da ayahuasca”, patrocinado pelo *Consejo Transitorio de Administración Regional de Ucayali* (CTAR). Esse festival contou também com o apoio da *Dirección Regional de Industria y Turismo Ucayali* (DRITINCI), da *Dirección Regional de Salud* e do *Instituto Superior Pedagógico Bilingüe de Yarinacocha*, além de agências financiadoras como a *Cerveza San Juan* e o *Ruiz Hotel*. No CTAR, fui encaminhada para a funcionária Ruth Ruiz, de trinta e quatro anos. De acordo com ela, a instituição investiu cinquenta mil soles no festival, mas ela não sabia muito a respeito do evento. Fizemos uma longa busca nos arquivos e tudo que encontramos foram alguns folhetos de divulgação. O que não faltava, contudo, eram rumores diversos, como a notícia de que a organizadora do festival, após o seu término, deixara de trabalhar no CTAR e sumira – ela teria “começado a escutar vozes e sofrer transtornos mentais”. Relato a seguir as informações que consegui levantar, incluindo versões com dados discrepantes.

O *San Juan*, como vimos, faz parte do calendário turístico oficial de Pucallpa. Cada ano o governo costuma promover uma temática específica para esse festival. De acordo com Ruth, em um *workshop* do CTAR com uma funcionária especialista em turismo de Lima, debatia-se sobre como dar à região do Ucayali uma identidade que diferenciase as suas festas de *San Juan* das demais realizados país afora. Avaliando-se as potencialidades locais, especialmente com relação às províncias mais competitivas de Iquitos, Madre de Dios e San Martín, observou-se, nas palavras de Ruth, que “o xamanismo praticado pelos grupos étnicos era uma das atividades que mais se destacava”. Nasceu assim a *Fiesta San Juan 2001 – Festival de la Ayahuasca*, e uma tentativa de especialização turística pucallpina.

O evento, que durou de 16 a 24 de junho de 2001, contou com programação intensa. Eis algumas das atividades: concurso de artesanato, cantos, pintura, arco e flecha, cestaria indígena e Miss Shipibo-Conibo Ucayali; apresentação de danças típicas, mitos e lendas regionais, exposição de pinturas; competição de ciclismo, canoa, *motocross* e futebol; desfile de modas e *show* infantil. O festival tem, portanto, uma ênfase cultural e étnica, com

destaque para os Shipibo-Conibo. Os elementos indígenas são incorporados ao modelo de “concursos” presente também nas demais atividades turísticas promovidas oficialmente pelo Estado. A comunidade regional participou durante semanas da organização das atividades.

Um dos folhetos que divulga o festival trata apenas da ayahuasca. Na capa está o *curandero* Mateo Arévalo²⁷¹, com sua *cushma*, curando uma paciente. Esta foto foi produzida pelo CTAR e também é utilizada num panfleto de divulgação da DRITINCI. Variações da mesma cena podem ser encontradas em cartões postais da cidade de Pucallpa, com os dizeres: *Shaman curandero Mateo Arévalo – Comunidad Nativa San Francisco*. Aqui se observa a sobreposição da categoria “xamã” (de origem estrangeira) à “*curandero*” (local). No interior do mesmo folheto que divulga o festival, há uma foto de Guillermo Arévalo²⁷² numa sessão, ao lado de uma mulher que parece ser uma estrangeira.

O texto traz informações sobre as propriedades e forma de preparação da ayahuasca e o papel do *curandero*. Indica a dieta necessária para participar da *toma* e fornece a explicação (tradução minha):

“Efeitos da ingestão:

Normalmente, a sessão xamânica acontece à noite, a partir das 21:00hs/22:00hs. Os participantes sentam-se formando um semicírculo em frente ao Xamã, mantendo silêncio absoluto – apenas o Xamã pode fazer perguntas a quaisquer dos participantes.

O Xamã coloca a ayahuasca em uma vasilha pequena que é utilizada apenas para servir a bebida, a qual é *icarada* [ato de *icarar*, projetar um *icaro*] várias vezes com um cigarro especial de tabaco puro (*mapacho*), tudo acompanhado de cantos tipo assobios que invocam o espírito da planta. O Xamã bebe primeiro, seguido dos participantes, aos quais *icara* de forma individual, buscando assim o êxito da *mareación*.

É a partir deste momento, e durante toda a sessão, que o Xamã invoca os espíritos com cantos, desta vez de viva voz. Os participantes

²⁷¹ Ver seção Mateo Arévalo no capítulo 2.

²⁷² Ver seção Guillermo Arévalo no capítulo 2.

entram em transe, experimentando suas próprias visões de forma individual e particular.”

Estas linhas parecem bastante fiéis às tradições locais, não forjando uma representação especial para o turista. Outro cartaz que anuncia o evento, entretanto, traz nativos com coroas e colares de flores, sem camisas, estilo ‘Havaí’.

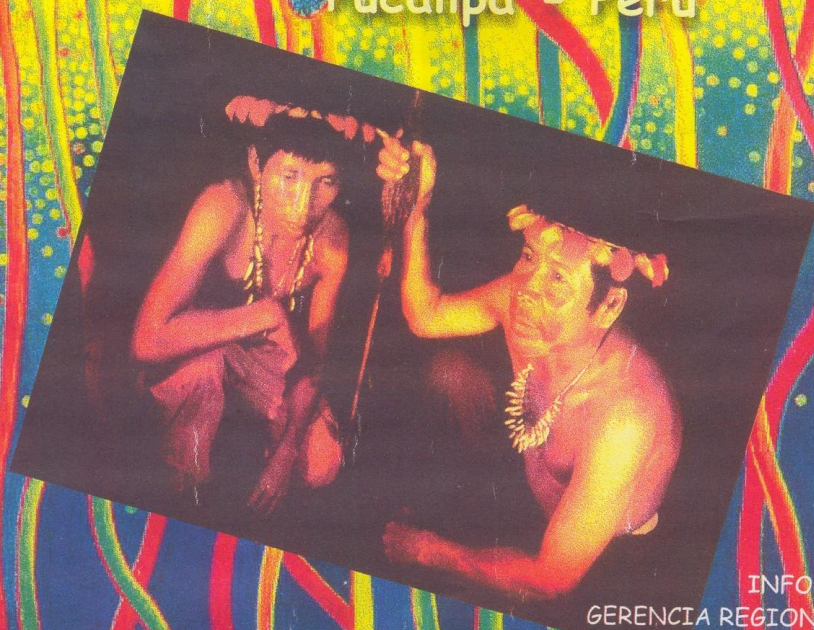
FIESTA SAN JUAN 2001

FESTIVAL DEL AYAHUASCA

SESIONES SHAMANICAS

19 Y 22 de Junio

Pucallpa - Perú



INFORMES:

GERENCIA REGIONAL DE PROMOCION
DE INVERSIONES DEL CTAR UCAYALI

TELEFAX: 064-574408

promin@ctarucayali.pres.gob.pe

AUSPICIAN:



É digno de nota que festival é uma atividade de consumo da ayahuasca promovida pelo Estado, em um espaço público, ligada a uma festa regional (a festa junina), com sessões sem finalidade terapêutica.

Vejamos a programação relativa à ayahuasca:

Dia 19/06/2001:

19:00hs *Escenificación noche shamanica* (Representação teatral de uma sessão de ayahuasca) – Campo Ferial em Yarinacocha²⁷³

22:30hs – Conferência com o Ayahuascólogo Ronald Rivera – Parque Natural de Pucallpa

Noite – *Noche shamánica* – Parque Natural de Pucallpa (organizado pelo CTAR)

Dia 22/06/2001:

21:00hs – *Noche shamánica* – Comunidade Nativa de San Francisco (organizado pelo Instituto Regional de Desarrollo de las Comunidades Nativas - IDERCON).

Observamos aqui a presença de personagens, locais e instituições recorrentes neste estudo. Segundo o guia shipibo Gilmer Yuimachi, a representação teatral da noite xamânica foi feita pelo grupo de teatro, música e dança shipibo Wishmabo, da comunidade nativa de Pahoyan. Gilmer recebeu a proposta de organizar a apresentação do Ministério de Indústria e Turismo e decidiu “convidar meus parentes, que são de outra comunidade, diferente da de San Francisco... essa [última] já está muito divulgada”. A parentela gostou da ideia e em cinco dias bolou a apresentação. Participaram quatro homens e três mulheres, sob a liderança do avô de Gilmer. A *escenificación* teve música ao vivo e durou meia hora. Depois um jornalista shipibo fez uma explanação. O grupo recebeu quinhentos soles como pagamento.

Eis o roteiro da peça: um caçador shipibo sai para caçar no *monte*. Acaba se deparando inesperadamente com a etnia inimiga Kashibo Kataibo. Volta para a comunidade caminhando aos tropeços, com o corpo cheio de flechadas. O *curandero* é acionado. Ele prepara plantas medicinais e o seu cachimbo e toma a ayahuasca. Começa a cantar (o

caçador a esta altura está desmaiado) e os espíritos vêm em seu socorro. Esses últimos usam apenas a cor preta – a ideia, explicou Gilmer, é que apenas o xamã pode vê-los; os outros personagens estão vestidos com *taparabo*, “nossa roupa tradicional antiga, antes da *cushma*”. Na manhã seguinte o caçador desperta. Os homens saem em busca dos Kashibo e matam todos. Fim.

Sobre a *toma de remedio*, assim explicou Gilmer:

“O xamã canta chamando os homens invisíveis shipibo, espíritos auxiliares que dão água e plantas ao caçador. Ele controla as *anacondas* [jiboias ou sucuris], mães da água, da terra, de árvores. Naquele tempo antigo, só os *curanderos* das comunidades tomavam ayahuasca, o paciente não. [A ayahuasca] não era para ter visões.”

Aqui o guia retoma um tema discutido ao longo deste trabalho. No caso das comunidades shipibo, tradicionalmente apenas o *curandero* tomava a planta para diagnosticar o paciente, e no caso do vegetalismo *mestizo*, frequentemente as sessões eram para atender algum problema de saúde específico. No contexto da expansão contemporânea, as sessões muitas vezes são realizadas para mera experimentação, embora em muitos casos os participantes tenham problemas de saúde, psicológicos ou espirituais para os quais buscam alívio. O exemplo deste festival parece ir além: um evento criado pelo Estado para impulsionar o turismo, e que envolve e mobiliza a comunidade local. Na apresentação, contudo, a ayahuasca aparece ligada ao tema da guerra, isto é, bastante distante do imaginário ocidental sobre a experiência do êxtase como “comunhão com o divino”, “encontro com a natureza” e “exploração de si mesmo”. A dimensão institucional do turismo ayahuasqueiro está, no limite, subordinada às relações locais e de parentesco. O grupo liderado pelo avô de Gilmer decidiu nesta ocasião representar suas tradições antigas e não contemporâneas. Sem observar o evento, é difícil avaliar como os espectadores gringos absorvem as mediações do discurso shipibo.

Segundo o jovem Henry Chichipe, que trabalha há três anos como guia de turismo, sendo um deles na agência *Lacer Turismo* (ver adiante), as sessões do *Gran Festival de la Ayahuasca* ocorreram no Parque Natural de Pucallpa e no jardim botânico Chaikony Jonibo

²⁷³ Um centro de diversões onde a DITRINCI aluga *stands* para promoção e venda de produtos.

em San Francisco²⁷⁴. A primeira foi dirigida por um *curandero mestizo*.²⁷⁵ Rubi afirmou que cerca de dez pessoas participaram da sessão. A segunda cerimônia, ainda de acordo com Henry, foi dividida entre um *curandero* Campa e outro Shipibo, Jesus Nawa Lopez. Teriam participado doze pessoas em cada ritual; Rubi falou de sete pessoas. Henry trabalhou como guia na cerimônia com Jesus, que contou com a presença de outros dois peruanos e nove estrangeiros, alguns dos quais teriam, segundo ele, permanecido em Pucallpa após o festival para visitar outros *maestros*. Ele disse que as sessões custaram noventa soles por pessoa; de acordo com Rubi, foram grátis.

Todos os entrevistados parecem reconhecer que os *curanderos* eram, para usar os termos de uma funcionária do CTAR, “verdadeiros *maestros* e não atores”; contudo, o festival gerou polêmica em Pucallpa. De acordo com Ruth, houve críticas dos evangélicos e do Instituto Regional de Cultura do Ucayali, que teria afirmado que tais costumes não deveriam ser expostos publicamente. Outra fonte me disse, ainda, que alguns limenhos de classe média acusaram o festival de descaracterizar as sessões, tornado-as pitorescas. Ruth me contou que também houve tensões nos bastidores:

“Os organizadores queriam que os *curanderos* fizessem algo mais atraente, com cantos ou outras coisas para as pessoas que não fossem tomar a ayahuasca, mas os *curanderos* não queriam meros espectadores nas sessões.”

Nora, da DITRINCI, criticou o evento por outras razões:

“Na verdade, foi uma festa de San Juan e não um *festival de ayahuasca*. Para ser um festival, teriam que ter sido convidadas várias etnias diferentes, feitos encontros de ayahuasqueiros e muitas sessões simultâneas, algo mais representativo do que é a nossa cultura, nosso xamanismo, e também dentro do espírito dos nossos festivais.”

O guia de turismo Elias fez considerações que caminham na mesma direção:

“Os *curanderos* poderiam ter feito a preparação da bebida publicamente, para que as pessoas pudessem conhecer o processo.”

²⁷⁴ Ver seção *Chaykoni Jonibo* no capítulo 2.

²⁷⁵ De acordo com Henry, Héctor Sánchez; segundo Ruth, do CTAR, Dionicio Navarro.

O *Gran Festival de la ayahuasca* é um exemplo claro de como a atividade xamânica começa a ser apropriada pelo governo como símbolo de identidade para fins turísticos. Aliás, não é por acaso que encontramos nos folhetos turísticos ao lado de atrações da flora e fauna, sítios de visitação, pratos, bebidas e danças típicas, indicações como: “bebidas alucinógenas: Ayahuasca”. A peculiaridade do evento parece residir mais no seu caráter improvisado e provinciano do que no mérito de seus pressupostos. Em Pucallpa, encontramos cartazes com os nativos ‘havaianos-ayahuasqueiros’ orgulhosamente expostos nas casas dos moradores e em hospedarias. O interessante sobre o festival da ayahuasca está relacionado ao fato de o próprio Estado produzir o que alguns criticam como uma comercialização da ayahuasca ou folclorização do vegetalismo. Do ponto de vista daqueles que criticam esta expansão, as instâncias oficiais reproduziriam, elas mesmas, as apropriações equivocadas que certos estrangeiros têm feito da medicina tradicional amazônica.

Instituto Superior Tecnológico Suiza

O *Instituto Superior Tecnológico Suiza*, localizado em Yarinacocha, foi fundado em 1984 pela *Mission Suiza*. Trata-se de uma instituição governamental que oferece cursos técnicos de onze profissões, entre elas a de guia de turismo. O curso para essa carreira tem três anos de duração e carga horária de seis horas/dia. Cada semestre tem o custo de setenta soles²⁷⁶, valor bem inferior ao das escolas privadas locais. Os alunos são de origem bem modesta; até o momento, um único indígena (Gilmer) se formou como guia de turismo.

Entrevistei Betty Ruiz, trinta e quatro anos²⁷⁷, professora da instituição há quatro anos. De acordo com ela, o curso de guia de turismo teve início em 1991. Em 1993, formou-se a primeira turma, com trinta e nove alunos. Porém, ainda segundo a professora, o curso de guia de turismo foi fechado, pois não tinha *status* oficial. Em 1996, passou a tê-lo e, em 1997, o instituto reabriu as inscrições. De 1997 a 1999, concluíram o curso dezessete alunos; de 1998 a 2000, quinze e, de 1999 a 2001, vinte e dois. Portanto, nos últimos dez

²⁷⁶ Dados de 2004.

²⁷⁷ Dados de 2004.

anos, o *Instituto Suiza* formou quase cem jovens guias de turismo, deixados à sua própria sorte no pequeno mercado turístico de Pucallpa.

A carreira de guia de turismo conta com disciplinas sobre teoria do turismo, legislação ambiental, mercado turístico, administração, contabilidade e noções de primeiros socorros. Uma disciplina interessa-nos particularmente: a de folclore, ministrada por Betty. Ela é oferecida durante o primeiro e segundo anos e versa sobre xamanismo, dança, música, arte, vestimenta, gastronomia e festas religiosas. Um bimestre é dedicado às comunidades nativas e à medicina tradicional. Aí, são estudadas várias plantas medicinais; entre elas, a ayahuasca e seus efeitos.

Segundo a narrativa de Betty, a partir de 1999 passou a haver, por parte da direção do Instituto e também dos alunos, maior interesse no tema da ayahuasca:

“Desde o começo falávamos da ayahuasca nas nossas aulas, pois sabemos que é parte importante da tradição cultural dos povos indígenas do Ucayali. Mas, recentemente, começamos a perceber como ela tem atraído cada vez mais turistas. O festival da ayahuasca²⁷⁸ também nos mostrou que é hora de dar mais atenção a este assunto. Os alunos querem conhecer os efeitos pessoalmente para saber como lidar com o turista interessado nisso... Aliás, alguns de nossos guias trabalharam como anfitriões *nas noches shamánicas* patrocinadas pelo festival.”

Betty contou que em dezembro de 2000 alguns alunos tomaram a iniciativa de organizar a palestra “Ayahuasca: visão, magia e realidade”, que ocorreu na *Aplicación de Medicina Tradicional* (AMETRA), uma instituição Shipibo sediada em Yarinacocha²⁷⁹. Depois descobri que Gilmer foi o idealizador do evento. Ele me disse que convidou um *abuelo* [avô, *curandero*] shipibo para dar uma palestra e promover uma *toma*. O *curandero* fez a apresentação, porém não quis conduzir a cerimônia. É possível especular que, em se tratando da população local, o *curandero* tenha se sentido menos à vontade para fazer uma “demonstração” de uma cerimônia de ayahuasca. Foi então chamado um *mestizo* para

²⁷⁸ Ver seção *El gran festival de la ayahuasca* acima.

²⁷⁹ Ver seção AMETRA abaixo.

substituí-lo. A adesão ao evento era voluntária. De acordo com Gilmer, sete estudantes participaram da cerimônia. Ele não quis tomar porque

“não gosto de sessões com *hispano-hablantes*. Nunca tomei com eles nem vou tomar. Os *mestizos* tomam por tomar, só para ter visões... Às vezes tomam com música rock. Nós [shipibo] fazemos dietas; os xamãs controlam tudo com seus cantos, te fazem ver o que são, se transformam em tigres, *boas* [jibóias], personagens. Seria bom que os turistas participassem com os shipibo, porque eles te ensinam muitas coisas, têm mais prática, são mais conhecedores do que as pessoas da cidade.”

Gilmer explicita contradições entre o mundo dos *mestizos* e dos shipibo. Aqui a crítica da expansão do consumo da ayahuasca por estrangeiros volta-se contra os próprios peruanos: os *mestizos* se apropriam de maneira indevida das tradições indígenas, animando um “pseudoxamanismo” ou uma espécie de “imitação da medicina tradicional”. Os gringos *ayahuasqueros* representariam, neste sentido, uma extensão deste *continuum*, talvez na forma mais aguda. Visitantes estrangeiros e *mestizos* deveriam *tomar remedio* com os shipibo.

O seminário promovido por Gilmer ilustra como a ayahuasca está sendo incorporada ao conjunto das autorrepresentações locais: ela passou a ser incluída por parte de um órgão governamental na formação básica de um guia de turismo da cidade de Pucallpa. Não há, entretanto, qualquer orientação oficial do *Instituto Suíza* sobre como os guias devem se comportar com relação ao turismo ayahuasqueiro. Por exemplo: o profissional deve/pode participar das cerimônias junto com o turista? É legítimo fazer propaganda deste produto? Como o tema da bruxaria deve ser veiculado? Como lidar com o fato de que os efeitos da substância podem ser bem adversos? Há contraindicações de interações medicamentosas ou determinados quadros de saúde que requerem mais cuidados? Como proceder em casos de problemas envolvendo os turistas e os *curanderos*? Com efeito, ao entrevistar os guias de turismo, pude verificar que não há um consenso com relação a estas e outras questões similares. O evento descrito aqui foi produto de uma iniciativa pontual por parte dos alunos do *Instituto Suíza*; sinaliza, contudo, uma tendência em curso, qual seja: a inclusão de sessões de ayahuasca no roteiro turístico da cidade,

acompanhada, aparentemente, de uma ausência de políticas públicas mais sistemáticas para organizar esta visitação.

As agências de turismo

O mercado de sessões de ayahuasca em Pucallpa ainda é incipiente. É possível perceber uma tendência à sistematização e expansão deste tipo de serviço, mas não há um perfil exatamente definido de ofertas turísticas. De acordo com a DITRINCI, em Pucallpa há oito agências de turismo, sete hotéis e trinta e duas hospedarias. Visitei algumas das principais agências de viagens – *Lacer Turismo*, *Royal Tours* e *Amazon World* – tentando mapear este universo.

A *Lacer Viajes y Turismo* tem vinte anos de existência em Pucallpa. Promove pacotes turísticos que são padrão na região, como: excursão de aventura pelo rio Ucayali, visita à lagoa de Yarinacocha, jardins botânicos, Boquerón del Padre Abad, Honoria (águas termais), caminhadas pela selva, pesca artesanal, observar animais selvagens e *city tour*. Esta agência é uma das pioneiras na promoção de pacotes turísticos com *noches shamánicas*. De acordo com a gerente Nora Cordoba, de quarenta anos²⁸⁰, nos últimos oito anos a agência organizou aproximadamente um pacote por ano com cerimônias de ayahuasca. Nas suas palavras, “muito pouco comparado às nossas demais atividades.”

Os pacotes que incluem sessões de ayahuasca não estão anunciados nos folhetos turísticos da empresa. São organizados de acordo com interesses específicos de certos clientes. Geralmente, duram de dois a quatro dias e seguem este formato: no primeiro dia, uma excursão para a lagoa Yarinacocha, onde há atividades junto à natureza e compra de artesanato shipibo. Os turistas recebem então uma explicação do guia ou do *curandero* sobre a sessão. No segundo dia, fazem as dietas necessárias e à noite participam da cerimônia, que pode se dar em Yarinacocha, na *comunidad nativa* San Francisco, na casa do *curandero* ou nos *lodges* *La Perla*, *La Cabaña* e *El Pandisho*, hotéis fora da cidade, geralmente viajando-se de Yarinacocha pelo rio. No dia seguinte, o grupo realiza um *city*

²⁸⁰ Dados de 2004.

tour por Pucallpa, visitando eventualmente a antiga escola Usko Ayar de pintura²⁸¹. Os mais valentes podem optar por um pacote de três dias que contém duas sessões consecutivas.

Os grupos interessados em conhecer *el brebage* [a beberagem] têm sido, de acordo com Norma, geralmente compostos por jovens universitários norte-americanos e médicos que pesquisam a medicina tradicional. A funcionária relatou, ainda, os casos de uma equipe de filmagem europeia que registrou rituais religiosos em várias regiões do Peru e alguns peruanos que “queriam encontrar um xamã para ver quem lhes havia causado *daño*”. O último tipo de cliente seria, na experiência da agência, pouco representativo do perfil geral dos grupos. O pequeno relato acima é expressivo da diversidade de interesses presentes na expansão do vegetalismo.

A *Lacer* não tem vínculo com um *curandero* específico para atender seus clientes. Historicamente, tem trabalhado principalmente com Guillermo e Benito Arévalo, bem como com Mateo, o primeiro com quem realizou parceria. Norma ressaltou que “os xamãs têm que ser de confiança”, evocando implicitamente o tema recorrente dos *falsos chamanes*²⁸².

O valor dos pacotes varia de acordo com o número de dias, de turistas, hotel e preço do *curandero*. Como parâmetro, Norma afirmou que o custo de uma sessão é por volta de vinte dólares por pessoa, sendo que quinze por cento deste valor fica para a *Lacer*. Pelos relatos que colhi, do ponto de vista das agências de turismo, o mercado ayahuasqueiro seria limitado, porque muitos estrangeiros que viajam para Pucallpa ou outras regiões do país já possuem uma referência prévia sobre algum *curandero*, não sendo necessária, portanto, a sua intermediação. Este comentário indica que a divulgação do vegetalismo em Pucallpa ainda não se dá de maneira tão significativa como sustentam alguns; parece haver, contudo, tendência ao incremento comercial deste movimento.

²⁸¹ Ver Seção *Don Pablo Amaringo*, no capítulo 3.

²⁸² Ver seção *Os falsos xamãs*, no capítulo 4.

A gerente da *Lacer* identificou um paradoxo no desenvolvimento deste tipo de oferta turística: a agência pode promovê-la e ser bem sucedida, mas, no limite, seu êxito tenderia a ser contraproducente porque

“uma vez que o turista faz contato com o xamã e gosta da experiência, em uma próxima viagem ele volta sozinho, por conta própria. Ou, pior: naquela mesma viagem, ele só precisa de nós para a primeira sessão – na segunda já vai pelo contato direto. E os xamãs, da parte deles, tendem a desenvolver o seu próprio trabalho, seus espaços, sua agenda de clientes. Nós somos apenas um meio para eles crescerem...”

Este trecho explicita o caráter comercial das sessões de ayahuasca, para além dos aspectos que motivam estrangeiros a procurar a experiência. A fala de Norma também tangenciou outro tema recorrente nesta pesquisa: a oposição entre a ideia de uma “cura com a ayahuasca” e uma “cerimônia de ayahuasca”, nos seus termos. Para a gerente da agência, a maioria dos turistas não procura as sessões “por razões medicinais, mas para ter uma experiência, para conhecer o xamanismo.” A agência, aliás, procura focalizar este tipo de interesse porque “não podemos garantir que a pessoa vá se curar.” Norma reconhece, contudo, que haveria uma demanda parcial pelo uso terapêutico do psicoativo.

Outra característica da ayahuasca que limita o seu potencial comercial, que aparece no discurso de todos os agentes que oferecem algum tipo de serviço envolvendo práticas ayahuasqueiras, é que “enquanto alguns veem coisas bonitas, outros só cagam e vomitam.” Por mais que os efeitos desagradáveis da *medicina* possam ser interpretados por meio de categorias como limpeza orgânica, purificação ou sacrifício, não é fácil promover um ‘produto’ desta natureza. Uma estratégia eficiente e honesta tem sido alertar o visitante quanto à incerteza da experiência e dos seus efeitos. Alguns *curanderos*, por conta disto, costumam cobrar as sessões e dietas adiantadas, porque caso o participante não aprecie a experiência, seja porque não sentiu efeito algum, ou porque foi dura demais, não poderá deixar de pagar ou pedir o dinheiro de volta. Não são infrequentes relatos de pessoas que se assustaram ou se indignaram profundamente com os efeitos das plantas ou as características das sessões. Em caso de dietas, isto pode ser particularmente verdadeiro, e eventualmente implicar em dificuldades logísticas, uma vez que muitos dos espaços onde se realizam estas experiências são distantes, sendo difícil trazer um de seus participantes de volta para a

cidade. Estas regras estreitas de pagamento demarcam o caráter comercial do empreendimento e as tensões entre as expectativas estrangeiras e a realidade das sessões.

Limitações deste tipo, entretanto, não impedem que a *Lacer* tenha como projeto desenvolver melhor os pacotes de turismo com a ayahuasca. A médio prazo, de acordo com Norma, a *Lacer* pretende também “organizar uma forma de turismo vivencial na comunidade nativa San Francisco, especialmente para as universidades de Lima.”

A *Royal Tours* é outra agência de turismo antiga em Pucallpa. Existe há vinte anos e possui uma filial em Lima. A administradora de turismo Neli Escalante, cinquenta e cinco anos²⁸³, me concedeu uma entrevista. Ela representa uma voz pouco explorada até aqui: os críticos da expansão do consumo da ayahuasca por estrangeiros. Afirmou recomendar aos seus clientes que não tomem a planta, porque

“pode causar um sério risco para o cérebro, para a saúde. A ayahuasca é um alucinógeno, como a maconha. Os europeus são muito ingênuos, pensam que estas drogas efetivamente curam. Um xamã, por mais experiente que seja, não tem estudos científicos. Ele pode exceder a dose. Em Pucallpa, algumas pessoas terminaram loucas e, em alguns casos, até morreram.”

Aqui vem à tona o discurso dominante da ayahuasca como perigoso alucinógeno. Os nativos não são revestidos de poderes ou conhecimentos especiais, mas vistos como supersticiosos. O turismo xamânico, contudo, não está completamente excluído da agenda da agência. Os pacotes da *Royal Tours* possuem uma peculiaridade: os turistas são levados para “cerimônias regulares que ocorrem nas comunidades nativas, para a cura de pacientes”, apenas para *observar as sessões*. Segundo Neli, “no máximo tomam um pouquinho, para provar”. Estes relatos não permitem visualizar precisamente esta interação, porém aqui fica evidente que as cerimônias de ayahuasca adquirem, neste caso, um aspecto performativo. A agência paga vinte soles por turista ao xamã, quantidade bastante irrisória.

Nesta nova vertente de espetáculo, ganha centralidade a observação do processo de preparação da ayahuasca. Neli não forneceu, entretanto, maiores detalhes. Conheço vários

²⁸³ Dados de 2004.

curanderos que têm criado programas especiais para ensinar gringos a cozinhar a ayahuasca, o que frequentemente gera piadas como: “os *curanderos* são muito espertos: eles fazem os gringos pagarem para trabalhar!”. Em Pucallpa, é comum os vegetalistas contratarem pessoas da região para ajudá-los no árduo processo de preparar a ayahuasca. Mencionamos anteriormente que esta diversificação e especialização dos produtos faz parte do aparecimento de um mercado que se torna cada vez mais competitivo. Ao passo que para aprendizes ou ayahuasqueiros a observação destes bastidores pode representar uma determinada “abertura de intimidade” não normalmente acessível, a exposição destes processos para uma plateia leiga, como no caso da agência *Royal Tours*, inverte esta equação; por outro lado, pode-se dizer que a observação por turistas passageiros é inócua para os *curanderos*, uma vez que este tipo de cliente não tem maior penetração no universo local.

Se a representante da agência rejeita a validade das práticas xamânicas, ao mesmo tempo radicaliza a sua concepção de autenticidade cultural em relação aos seus concorrentes. Nas palavras de Neli:

“Só levamos nossos turistas para comunidades autênticas. Visitamos várias pelo rio Pachitea, Calleria, Ucayali, Lagoa de Imiria e Chaua... Não vamos para San Francisco porque lá não é uma comunidade nativa. Tampouco procuramos os *mestizos*, pois estes não sabem de nada, não são como os médicos indígenas que conhecem as plantas medicinais.”

Neli reproduz aqui afirmações semelhantes às do guia de turismo Gilmer, segundo o qual os *mestizos* não sabem utilizar a ayahuasca. Dependendo do contexto, contudo, Neli assume determinado ponto de vista: em termos genéricos, as práticas ayahuasqueiras não têm validade; estreitando o enfoque, há uma oposição clara entre nativos e *mestizos*; indo além, existem comunidades nativas autênticas que se distinguem daquelas comerciais. Portanto, parece estar em jogo aquele mecanismo segundo o qual, como afirmam diversos antropólogos (cf. Carneiro da Cunha, 1986), a identidade é construída de forma contrastiva e relacional. A fala de Neli remete para um campo semântico que a maioria dos entrevistados deste estudo parece compartilhar: uma noção virtual, à distância, mas presente, de um “xamanismo puro”, onde “os turistas não vão”; em um espaço

intermediário, há “xamãs nativos” (shipibo, asháninka) mais ou menos “aculturados” (isto é, em contato com gringos), seguidos pelos *curanderos mestizos* e brancos (peruanos, europeus). Enfim, a tradicional visão evolucionista presente no imaginário popular ocidental.

O discurso de Neli deixa transparecer que uma tensão local – a relação entre nativos e *mestizos* praticantes da medicina tradicional – pode ser incorporada no âmbito do mercado turístico. Com efeito, alguns shipibo (por ex., Gilmer, Mateo, Guillermo) e estrangeiros (por ex., Didier, Yves Pierre, German Zuluaga) expressaram de maneira mais ou menos enfática pontos de vista semelhantes, segundo o qual o consumo da ayahuasca deveria ser supervisionado apenas por indígenas, ou, pelo menos, que o consumo liderado por indígenas tem validade superior aos outros contextos. Outros estrangeiros, como Jacques e Sacha, têm discursos e práticas ortodoxas, criticando boa parte dos *curanderos* locais e internacionais e os estrangeiros que vêm em busca de experiências com a ayahuasca no Peru, mas não atribuem necessariamente maior *status* ao uso indígena, nem rejeitam a conversão de determinados estrangeiros (como eles mesmos) a líderes de cerimônias. Alguns *mestizos*, por sua vez, como Pablo Amaringo, reivindicam espaço próprio para esta categoria, espremida entre brancos e nativos; outros *mestizos* não parecem preocupados com o tema. Alguns agentes de turismo e representantes das instâncias governamentais afirmam que os estrangeiros preferem nativos. Verifiquei que os gringos procuram ambos; não consegui estabelecer a especificidade de suas expectativas em relação a shipibos e *mestizos*, daí a opção por tratar de ambos simultaneamente neste estudo.

Outra agência de turismo importante em Pucallpa é a *Amazon World*, que tem apenas três anos na praça. Entrevistei o dono, Arturo Reátegui, um jovem de vinte e sete anos²⁸⁴. De acordo com ele, a *Amazon World* seria “a única agência especializada em ecoturismo e turismo vivencial em Pucallpa”. Durante 1998 e 1999, Arturo se dedicou a visitar *curanderos* e *oracionistas* para escolher alguns como parceiros de trabalho. A sua família possui um laço especial com o *curandero* Nicolas²⁸⁵:

²⁸⁴ Dados de 2004.

²⁸⁵ Ver capítulo 3.

“Me *convidaram o mal* num prato de comida. Era para me *secar*; queriam me matar. O Nicolas me *chupou* e me curou. Sou eternamente grato a ele, pois sigo vivendo. Quando tomo a ayahuasca, sempre escuto um som ‘pequepeque’ no meu ouvido... A mãe da planta já se apresentou de diversas formas para mim, como por exemplo o cruzamento de um *otorongo* [onça] com um homem vestido de monge, como um cavaleiro da tábola redonda.”

O dono da agência é, portanto, ele mesmo um cliente dos *curanderos*. Repetindo uma máxima local, Arturo afirma que na “*ciência psicotrônica* temos que saber separar os bons dos fanfarrões”. Para ele, dentro da primeira categoria, haveria, em Pucallpa, apenas três vegetelistas: Nicolas, Arturo Davila e Juan Flores – para onde, aliás, a *Amazon* costuma levar seus clientes. Aqui, interesses comerciais parecem se mesclar com rivalidades tradicionais.

A primeira gringa que a agência recebeu, segundo Arturo, foi em 1999, uma enfermeira inglesa que estava escrevendo uma tese sobre plantas medicinais. Ela ficou uma semana na comunidade nativa de San Francisco e voltou mais uma vez, posteriormente. Naquele mesmo ano, chegou outro investigador de plantas, desta vez um peruano de Chiclayo, norte do Peru. Em 2000, a *Amazon World* promoveu o primeiro pacote ayahuasqueiro para um grupo: duas mulheres e três homens italianos, com idades variando de trinta e cinco a cinquenta anos. Uma das senhoras trabalhava numa fundação dedicada à proteção da selva e eles já haviam tomado a ayahuasca antes no Peru. No primeiro dia, fizeram um *city tour* por Pucallpa; no segundo, uma visita ao centro de Juan Flores em Honoria²⁸⁶, que incluía passeios pela mata e uma sauna natural, mas não consumo de plantas *maestras*. No dia seguinte, regressaram e no quinto dia foram observar uma preparação de ayahuasca com Nicolas, tema mencionado acima.

De acordo com Arturo, Nicolas não cobraria nada pela sessão, apenas o valor necessário para comprar a matéria-prima para cozinhar a ayahuasca (plantas e lenha). O custo foi de cinquenta soles por pessoa. O valor, na época, de acordo com os parâmetros regionais, me pareceu alto. Nicolas me disse em outro momento que costuma gastar o seguinte: sessenta soles para o cipó; vinte e cinco soles de folha; dez soles de lenha e cinco

²⁸⁶ Ver seção *Mayantuyacu* no capítulo 4.

soles de água, isto é, aproximadamente cem soles para dois litros de ayahuasca bem refinados. Os critérios utilizados para cobrar a participação dos estrangeiros nas sessões, ou eventuais tratamentos de cura, variam bastante de acordo com o *curandero*, assim como as justificativas apresentadas. Parece haver, em todo caso, uma necessidade de legitimação, uma vez que os preços são geralmente bem superiores aos locais. Por outro lado, estes pequenos ajustes e negociações na forma de estabelecer preços indicam haver uma ética local que corre paralelamente ao interesse meramente comercial; se quisermos, um ‘controle social informal’ sobre a prática de cobrar pelas sessões e atividades afins. Após a cerimônia, os italianos compraram de Nicolas seis garrafas de 600 ml de ayahuasca.

Os italianos recomendaram um espanhol, um antropólogo de cinquenta anos que toma ayahuasca há vinte, para a *Amazon*. “Com ele, não dava para enganar: já tinha provado a ayahuasca com os campá, os piros, os amahuaca, os kaxinawa, os culina e os shipibo”, disse Arturo. O pesquisador estrangeiro queria comparar técnicas nativas com técnicas *mestizas* de preparo da planta, revelando maior conhecimento e inserção neste universo. A *Amazon World* novamente contratou o guia Elia e levou-o para sessões com Juan Flores e com Nicolas. Depois, o espanhol e a senhora italiana viajaram para Iparia para continuar tomando ayahuasca, explicitando que a intermediação das agências de turismo pode se dar paralelamente a uma exploração individual.

Guias de turismo

Outros personagens que precisam ser levados em conta no processo de expansão do vegetalismo são os guias de turismo. Em Pucallpa, esta pode ser uma boa opção de trabalho em um mercado bastante limitado. Estes profissionais podem ter um contrato fixo, serem *freelancers* das agências de viagem ou trabalhar por conta própria ‘caçando’ turistas. Os guias, a maioria homens e jovens, foram, aliás, importantes durante a minha pesquisa de campo para localizar pessoas e lugares. Em troca, geralmente, eu pagava suas passagens e refeições. Eu era frequentemente tratada como “*la señorita brasileña*”. Ficou claro que o fato de eu ser mulher era fundamental para esta disponibilidade e pautava o tom das interações entre nós. Passo aqui a algumas narrativas dos guias de turismo, aproveitando também para explorar o perfil de alguns estrangeiros clientes dos *curanderos* locais.

Wellington Curichimba tem vinte e nove anos e é guia de turismo há sete anos²⁸⁷. Fez um curso de guia por correspondência e trabalha de forma independente. Disse saber falar bem inglês. Foi aluno de D. Pablo, também ele é pintor e já tomou a ayahuasca várias vezes. É um bom contador de histórias; sua fala insere-se dentro do imaginário local e reflete a luta pela sobrevivência no escasso mercado de trabalho de Pucallpa:

“Uma vez tomei a ayahuasca com os índios secoya no Equador. Eles são muito *bravos*, respeitam as suas crenças. Aí me transformei em um *puma*, um *otorongo* negro²⁸⁸. Vi os secoya em espírito. Foi a minha primeira visão. Depois pintei-a. Aí tive sorte: consegui vender o quadro para um hotel em Pucallpa.”

De acordo com Wellington, a maioria dos turistas que o procura para fazer aventuras na selva ou tomar a ayahuasca tem sido contatada por meio de agências de turismo ou da casa de Don Pablo²⁸⁹. Como vimos, a antiga escola Usko Ayar funciona para os estrangeiros como porta de entrada para o mundo dos *curanderos* de Pucallpa; outros ex-alunos da escola acabaram trabalhando como guias, por serem bilíngues.

A primeira vez que Wellington levou gringos para tomar a ayahuasca foi em 1994. Eram dois casais: um alemão de quarenta e cinco anos e uma australiana de dezoito anos; um norte-americano de trinta e cinco anos e uma holandesa de vinte e um anos. Os estrangeiros já tinham uma indicação do nome de um ancião shipibo, um homem que não falava espanhol e vivia a três dias de barco de Pucallpa, numa ilha. Participaram de duas sessões seguidas, pelas quais retribuíram ao *curandero* com objetos de valor e alimentos. De acordo com Wellington, a experiência teve um efeito bastante forte:

“O alemão saiu correndo no meio da selva durante a madrugada – um espírito estava chamando ele... Só voltou às cinco da manhã, feliz da vida... O outro casal se separou logo depois, porque a ayahuasca mostrou isto para eles; quer dizer: cada um viu seu objetivo na vida.”

²⁸⁷ Dados de 2004.

²⁸⁸ *Puma* [suçuarana] e *otorongo* [onça preta] são categorias diferentes, mas aqui são utilizados como sinônimos. Há variações nas explicações destes animais e suas traduções.

²⁸⁹ Ver Seção Pablo Amaringo, no capítulo 3.

Demorou dois anos para Wellington receber outro gringo interessado em tomar *la planta* [ayahuasca]. Em 1996, levou um norte-americano, de vinte e cinco anos, empregado da embaixada dos EUA em Lima, para uma sessão com Benito Arévalo em Yarinacocha. O jovem nunca tinha tomado ayahuasca nem falava espanhol; segundo o relato, ele teria adorado a experiência. Em 1988, chegaram duas espanholas, de vinte e cinco e vinte e sete anos, que já haviam tomado a ayahuasca antes na Europa. Wellington as conduziu a Roberto Sánchez e seu filho Alberto, na comunidade de San Francisco. Segundo ele, “enquanto uma delas ria à noite toda – pois um espírito fazia cócegas nela e dizia coisas engraçadas – a outra chorou sem parar.”

Wellington conta que em 2000 foi procurado por um antropólogo japonês de trinta anos, que tinha sido atraído pelas reportagens publicadas sobre Don Pablo no Japão. O pesquisador pretendia realizar uma investigação sobre plantas medicinais e o processo de iniciação xamânica. Wellington levou-o novamente à casa de Roberto Sánchez, onde tomaram a ayahuasca e permaneceram duas semanas. O asiático voltou de novo em 2001, para outra temporada curta. Durante o lançamento de um livro meu em São Paulo em 2004, conheci um professor de antropologia japonês, que acabei por identificar como o personagem descrito por Wellington. Trata-se de Tatsu Hirukawa, de trinta e sete anos²⁹⁰, graduado em biologia e autor de um livro sobre a evolução da mente e o comportamento dos animais (Hirukawa 1999). Depois desse livro, publicou um relato em estilo literário sobre suas viagens pela Índia, Tailândia, Indonésia, China, México, Micronésia e Peru (Hirukawa 2002). Sua tese de doutorado, um modelo matemático de parentesco, não teve nada a ver com a ayahuasca; essa foi, para ele, objeto principalmente de fruição. Este é mais um exemplo de perfil de estrangeiro que vai a Pucallpa cujas motivações mesclam lazer, pesquisa, conhecimento científico e anseios existenciais e terapêuticos.

Elias Ramirez, vinte e seis anos²⁹¹, conheceu a ayahuasca aos onze anos de idade. Fez o curso de guia de turismo no *Instituto Superior Tecnológico Suíza* de 1997 a 1999. Em 1998, começou a trabalhar por conta própria, procurando turistas no aeroporto e, em 2000, foi contratado pela agência de turismo *Amazon World*. A primeira vez que recebeu um

²⁹⁰ Dados de 2004.

²⁹¹ Dados de 2004.

turista interessado em tomar ayahuasca foi em 1998: um mochileiro austríaco, de vinte e três anos, engenheiro. Elias contatou-o no terminal de ônibus de Pucallpa. O estrangeiro perguntou-lhe sobre a ayahuasca, que conhecia por meio de amigos que a haviam experimentado no Equador. Elias levou-o a uma sessão com Héctor Sánchez²⁹², que cobrou cem soles dele. A cerimônia teria despertado no jovem uma profunda reflexão sobre seus problemas familiares. De acordo com Elias, ele e Héctor têm uma espécie de parceria: Elias costuma levar grupos para Héctor e Héctor convoca Elias para atender seus turistas. Por um grupo de dez pessoas Elias ganha cerca de cem soles.

Alguns meses depois, Elias recebeu um grupo de oito alemães, com idades variando de trinta a quarenta anos. Eles lhe contaram que costumavam tomar ayahuasca na Alemanha com um xamã; anteriormente haviam estado na Colômbia com a mesma finalidade. Não estavam interessados em participar de uma sessão; desejavam ver a preparação da ayahuasca e comprar um pouco desta para levar para a Alemanha. Elias promoveu o encontro deles com um *curandero* de nome José, em Aguaitia, e os gringos ficaram satisfeitos em conhecer as plantas ao vivo e seu processo de elaboração, bem como compraram uma garrafa de um litro de ayahuasca por oitenta soles. Elias recebeu quinze dólares diários pelo seu serviço como guia e atendeu-os durante três dias; no final, ganhou uma gorjeta de cem dólares.

Em janeiro de 2000, chegou a Pucallpa um grupo de dezessete estudantes de geologia austríacos com idades de dezesseis a vinte e dois anos. O contato com Elias foi feito por meio da agência de turismo *Lacer*. Uma programação de três dias foi organizada. No primeiro dia, o grupo visitou o Parque Natural de Pucallpa; no segundo, Yarinacocha e, à noite, ocorreu uma cerimônia de ayahuasca no albergue *El Pandisho*. Apenas três mulheres quiseram participar. Uma delas, segundo Elias, ficou muito *mareada* e caiu do segundo andar da casa durante a sessão, ferindo-se. De acordo com o guia, o *curandero* (um dos personagens citados no capítulo 2) teria agido de maneira irresponsável, tratando com negligência o acidente.

²⁹² Ver seção *Chullachaqui* no capítulo 4.

Cabe aqui um comentário: relatos de problemas envolvendo pessoas consumindo a ayahuasca não são totalmente raros. Coletei alguns relatos, embora seja difícil comprovar sua veracidade. Há o caso, por exemplo, de um estrangeiro que teria cortado o próprio estômago com uma faca durante a *mareación*, “numa tentativa de “autopurificação”; abundam histórias de pessoas que fugiram da sessão ou ficaram dias para conseguir aterrissar de volta. Cada episódio pode ser interpretado de diferentes formas a partir do interlocutor: por exemplo, como crise espiritual, surto psicótico, *cruzadera*, possessão, castigo da ayahuasca, marco iniciático²⁹³: casos problemáticos mais ou menos extremos que seriam, no limite, inerentes ao próprio universo ayahuasqueiro. Do ponto de vista do debate público internacional, a discussão sobre a segurança do consumo da ayahuasca é predominante²⁹⁴.

Alguns centros ayahuasqueiros voltados para estrangeiros têm site próprio (por exemplo, Takiwasi, Wasiwaska, Ayahuasca Wasi, e uma série de outros não mencionados aqui) onde se encontram recomendações quanto à interação medicamentosa entre certos remédios que atuam sobre o sistema nervoso central e a ayahuasca²⁹⁵. Pode-se afirmar que assim como cada *maestro* tem as suas próprias regras dietéticas (sexo, alimentos), cada um lida de sua maneira com as pessoas que estão tomando certos medicamentos e desejam consumir a ayahuasca. Pode haver, também neste caso, uma tensão entre interesses econômicos e possíveis limitações de saúde: negar o acesso de determinada pessoa pode implicar na perda não só do dinheiro da sessão, mas perder o próprio cliente para sempre. Genericamente, convivem e se (re)combinam os sistemas nativo, de ordem espiritual com suas prescrições específicas, e o de ordem científica, composto por uma combinação de conhecimentos de origem farmacológica, psiquiátrica e antropológica, compondo um todo híbrido que se popularizou pela internet e no circuito transnacional de consumo de psicoativos, ecoando de volta na selva de Pucallpa.

²⁹³ Para uma reflexão sobre a dificuldade de abordar este tema do ponto de vista acadêmico, ver: Labate e Bousso (no prelo).

²⁹⁴ Para um panorama sobre este tema, ver: Labate, Rose e Santos (2008) e Labate e Cavnar (2010).

²⁹⁵ Em geral, os medicamentos contraindicados são antidepressivos. Estes incluem inibidores seletivos da recaptção da serotonina ou inibidores da monoaminoxidase, como fluoxetina, citalopram, paroxetina, sertralina ou tranilcipromina, dentre outros. Para uma discussão sobre os possíveis riscos associados ao consumo da ayahuasca, ver Santos (no prelo). Para uma discussão sobre o papel da UDV na popularização dos conhecimentos científicos sobre a ayahuasca, ver Labate, Rose e Santos (2008).

Na interface com estrangeiros interessados em tomar a ayahuasca, ayahuasqueiros gringos levam vantagem sobre os *curanderos* locais no que diz respeito à discussão sobre risco de surtos psicóticos e a relação entre medicamentos e ayahuasca. Certamente, alguns ayahuasqueiros sabem valer-se deste diferencial no mercado de disputa por clientes (assim como *curanderos* locais podem evocar autenticidade ou tradição). Boa parte da legitimidade do Takiwasi, por exemplo, reside no fato de que Jacques Mabit é médico. No contexto ocidental do ‘perigo’ e ‘cautela’ necessários face aos ‘alucinógenos’, este título ganha relevância especial.

No mês seguinte ao acidente com a turista, Elias recebeu outro grupo de estudantes, agora dezesseis jovens norte-americanos de dezessete a vinte e cinco anos de idade. Foi organizada a mesma programação, e desta vez seis homens tomaram parte na cerimônia. Apesar das ressalvas com relação ao *curandero*, ele foi mantido. Em outubro de 2002, o guia levou para uma sessão de ayahuasca com Héctor um casal composto por um peruano e uma holandesa. Segundo nosso personagem, o homem era dependente de *Cannabis* e teria “gostado muito da experiência”; já a mulher “chorou muito as coisas que doíam na sua alma”.

ONGS, instituições privadas e indígenas

Algumas ONGs e associações indígenas têm investido na área da medicina tradicional, ampliando o interesse local pelo vegetalismo e pela formação dos *curanderos*, colaborando assim para a recriação destas práticas. Fóller (s/d) analisa o papel de instituições como a AMETRA e a AAS na mediação entre os conhecimentos locais e a medicina ocidental. Ela argumenta que não há um conhecimento local e outro científico, e sim “conhecimentos situados e híbridos”²⁹⁶: os shipibo-conibo utilizam a imagem da etnomedicina criada pela biomedicina como se fosse sua própria imagem e vice-versa. Fóller observa que cada vez mais jovens shipibo têm migrado para cidades como Pucallpa, Tingo Maria e Lima para estudar em universidades e que há uma proliferação de instituições de representatividade shipibo, as quais se organizam em torno dos interesses de

²⁹⁶ Para este hibridismo, ver também Greene (1998), que discute o que denomina “intermedicalidade” entre os Aguaruna.

revalorização da cultura nativa, como grupos de dança e música, apoio ao artesanato feminino e questões estudantis. Citando Peter Gow, a autora afirma que na Amazônia peruana o doente deixa de ficar sob os cuidados dos especialistas locais (parteiras, *curanderos*), para tornar-se cada vez mais dependente dos postos de saúde e do Ministério da Saúde. Não enfocarei em detalhe aqui o papel das ONGS e instituições na configuração do vegetalismo contemporâneo; mencionarei brevemente certa influência que desempenham na medida em que visitantes ligados a estas instituições têm se envolvido paralelamente às suas atividades profissionais com o consumo da ayahuasca em Pucallpa. Vejamos brevemente algumas das principais instituições ativas na cidade.

Asociación Aplicación de Medicina Tradicional (AMETRA)

Como vimos, Guillermo Arévalo e Didier Lacaze tinham relações com esta instituição²⁹⁷. A associação representa cento e vinte comunidades indígenas shipibo-conibo, com uma população de trinta e cinco mil habitantes, distribuída entre o Alto, Médio e Baixo Ucayali, nas províncias de Ucayali e Loreto. Tem como objetivo integrar as comunidades interessadas na aplicação da medicina tradicional, contribuindo para o desenvolvimento da sua saúde. A AMETRA pretende incentivar o uso de remédios herboristas, investigar e catalogar as plantas medicinais existentes nas comunidades, fortalecer as organizações comunais, revalorizar o trabalho da mulher e promover a conservação dos recursos naturais. Na sua primeira etapa, a AMETRA trabalhou com a capacitação de agentes tradicionais, como promotores de saúde, médicos indígenas e parteiras tradicionais ou empíricas²⁹⁸.

Entrevistei Juan Maldonado Urquia, quarenta anos²⁹⁹, administrador da AMETRA em Pucallpa. De acordo com ele, os projetos desenvolvidos em Pucallpa são financiados pela *Asociación Amazonia de Suecia* (AAS), instituição sediada em Gotemburgo. A AAS financia também alunos indígenas para estudar em institutos tecnológicos e universidades em Pucallpa, Lima e Tingo Maria. Na comunidade nativa de San Francisco conheci

²⁹⁷ Ver Seção Guillermo Arévalo no capítulo 2 e Koriwayti no capítulo 5.

²⁹⁸ Ver: www.fundacionmesaverde.com/main/ametra.html, acessado em outubro de 2004.

Limber, um jovem shipibo que está cursando graduação em filosofia em Lima com este financiamento. Além disso, a AAS promove intercâmbios culturais de jovens suecos com shipibos. Segundo o guia de turismo Gilmer, em 1997, ele e outros seis jovens viajaram para a Suécia por trinta dias para dar palestras em escolas.

Juan não se opõe ao desenvolvimento do turismo xamânico; pelo contrário, encara-o como uma alternativa econômica positiva para os shipibo; criticou o “surgimento de cursos de xamanismo por correspondência em países como a Argentina”. Aqui, parece estar em jogo uma *expertise* shipibo no manejo da ayahuasca em oposição ao conhecimento da ayahuasca por shipibos, tema mencionado acima. Ainda de acordo com o administrador, poucos estrangeiros tomam a ayahuasca por intermédio da AMETRA. Costumam ocorrer sessões na própria sede da instituição em Yarinacocha. Verifiquei que algumas têm sido conduzidas por Antonio Muñoz e Armando Sanchez³⁰⁰, dentre outros.

Os estrangeiros que têm conexão com a AMETRA costumam procurar, segundo Juan, as comunidades nativas de San Francisco, Pahoyan, Betel e Santa Rosa de Pirococha. Neste sentido, a AMETRA funcionaria como uma porta de entrada para tomar a ayahuasca em comunidades shipibo mais afastadas, cujo acesso é mais difícil. Com efeito, Gilmer contou que em 2000 um grupo de suecos veio monitorar os projetos desenvolvidos pela ONG em Pucallpa e ele levou nove deles para fazer *turismo vivencial* na comunidade nativa de Pahoyan. Os estrangeiros foram recebidos por toda a comunidade vestida de *cushma* para um almoço coletivo e depois cada um foi encaminhado para viver com uma família por onze dias. Durante o período, ocorreu uma sessão de ayahuasca. A comunidade ganhou mil soles e Gilmer recebeu cem. Os turistas também deram facas para o *curandero* e compraram bastante artesanato. Neste exemplo, a *toma* de ayahuasca figura submetida à categoria mais geral de turismo étnico, não sendo o foco principal das atenções.

²⁹⁹ Dados de 2004.

³⁰⁰ Ver seções Antonio Muñoz e Armando Sanchez no capítulo 2.

Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP)

A *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana* (AIDSESP), fundada em 1980, integra quarenta e sete federações e seis organizações regionais, que contemplam todos os povos indígenas do Peru. Em 1982, a instituição impulsionou a criação da *Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica* (COICA), à qual filiam-se organizações de povos indígenas da Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Guianas Francesa e Inglesa, Peru, Suriname e Venezuela³⁰¹. A COICA foi uma das organizações responsáveis pelo combate à patente da ayahuasca, cedida em 1986 pelo escritório de Marcas e Patentes registradas dos EUA para Loren Miller (Labate, 2005a; Tupper 2009).

A AIDSESP tem como objetivo fazer valer o exercício de livre determinação dos povos indígenas; recuperar os territórios ancestrais; legalizar o direito consuetudinário indígena; promover o desenvolvimento sustentável das comunidades autóctones; garantir a conservação da identidade cultural indígena; proteger os conhecimentos coletivos contra a biopirataria; incentivar o desenvolvimento de organizações de representação locais; garantir a inclusão de direitos indígenas na constituição peruana assim como espaços de interlocução sobre questões indígena dentro do Estado³⁰².

De acordo com um funcionário de uma instituição que é um braço da AIDSESP no Ucayali – a *Organización Regional AIDSESP Ucayali* (ORAU) – a AIDSESP mantém, na região do Ucayali, um projeto ligado à saúde indígena (fabricação de produtos derivados de plantas medicinais) e outro à administração e manejo de áreas naturais protegidas (*Conservación de Bosques Comunales en la Amazonia Peruana*), realizado em convênio com o Ministério de Agricultura e com o apoio financeiro do Fundo Mundial para a Vida Selvagem e Natureza (WWF). Conheci alguns poucos limenhos que trabalhavam neste projeto e que tomavam ayahuasca na comunidade de San Francisco e em Pucallpa.

³⁰¹ Ver: <http://www.aidesepp.org.pe>, acessado em outubro de 2010.

³⁰² Ver: <http://www.aidesepp.org.pe>, acessado em outubro de 2010.

Comentários finais

Nesta seção observamos como as instâncias públicas e privadas promovem o turismo ayahuasqueiro em Pucallpa. Notamos que esta atividade é ainda incipiente na região. Chama a atenção uma falta de políticas públicas para orientar o desenvolvimento do turismo da ayahuasca, e uma escassa forma de regulamentação das atividades dos *curanderos* e da interação dos estrangeiros com eles. Também identificamos a existência de certa ambiguidade em relação ao assunto. Os principais atores envolvidos parecem, por um lado, apostar nesta via de desenvolvimento turístico, e por outro, duvidar dela. Esta dúvida tem a ver com uma questão moral com relação à pertinência da promoção do vegetalismo como atividade turística, e com outra pragmática: o receio dos eventuais resultados violentos da experiência e a falta de garantias de que o cliente poderá sair devidamente satisfeito. Observamos também que a disputa pelo mercado turístico dos estrangeiros interessados na experiência de consumo ritualizado da ayahuasca passa por disputas presentes no próprio vegetalismo peruano, como as tensões sociais entre brancos, nativos e *mestizos*; e o temor da feitiçaria. Passaremos, a seguir, para um balanço dos dados expostos até o momento.

Conclusão

Neste capítulo, farei um balanço dos dados apresentados até o momento. Em uma primeira etapa, apresentarei uma tipologia dos estrangeiros que consomem a ayahuasca em Pucallpa, dos líderes de cerimônias e das sessões. Na segunda parte, identificarei os principais processos em curso na expansão do vegetalismo peruano. Em seguida, traçarei algumas considerações sobre a popularidade das dietas vegetarianas e, por fim, indicarei os principais conflitos e dilemas envolvidos na transnacionalização destas práticas de origem amazônica.

Os participantes de cerimônias de ayahuasca em Pucallpa

A partir dos casos relatados por *curanderos* nativos, *mestizos* e estrangeiros, e por guias de turismo e agências de viagem, farei um balanço das motivações, trajetórias e características dos estrangeiros que vão para Pucallpa em busca de experiências ritualizadas de consumo da ayahuasca. Não pesquisei o perfil dos demais turistas nacionais e internacionais que visitam a cidade. Como vimos no capítulo 6, de acordo com os dados da DITRINCI, 69% dos estrangeiros que visitam a cidade declararam ter como motivação da viagem conhecer grupos étnicos ou manifestações folclóricas, 12% afirmaram ter realizado atividades turísticas relacionadas ao xamanismo e 14% visitaram exposições de pintores e escultores ligados à ayahuasca.

Os meios utilizados por um estrangeiro para estabelecer contato com os *curanderos* em Pucallpa já indicam alguns aspectos de seu perfil. Ele pode ter sido recomendado por um conhecido, por meio de uma agência de turismo pucallpina, ou por uma agência de turismo internacional; pode ter obtido o contato na internet, ou com um guia de turismo (no aeroporto, em hotéis ou em restaurantes); pode ter encontrado *curanderos* ou pessoas que os indicaram diretamente nas ruas; ou pode ter recorrido a instâncias governamentais locais. Os visitantes podem ser: pacientes, estudantes e pesquisadores, artistas, aprendizes, gringos ayahuasqueiros e ayahuasqueiros independentes, categorias estas que podem se sobrepor. Passo agora a listar categorias utilizadas localmente para designar os estrangeiros.

Os *visitantes* esporádicos geralmente estabelecem contato com os *curanderos* por meio de pesquisa na Internet, de uma agência de turismo ou da recomendação de outros estrangeiros. São movidos frequentemente por curiosidade sobre os efeitos da ayahuasca, e em alguns casos chegam aos *curanderos* por mera casualidade, como quando recebem a recomendação de alguém durante a viagem. A maioria procura soluções para problemas psicológicos, existenciais, amorosos, familiares ou profissionais. Muitos possuem uma longa trajetória de buscas espirituais; alguns têm um currículo de experimentalismo psiconáutico. Nesse caso, podem desejar comparar os efeitos da ayahuasca com os de outras drogas. De qualquer maneira, a vontade de experienciar visões bonitas é geralmente predominante. Alguns possuem um interesse cultural pelo xamanismo e pela cultura do *outro*; em todo caso, parece sempre estar presente um fascínio pelo exótico, e um senso de exploração e aventura. O tema da ecologia e da Amazônia é particularmente presente. Uma parte destes visitantes identifica-se com preocupações holísticas estilo Nova Era e cultiva interesse por terapias alternativas. Uma pequena parcela alimenta uma curiosidade intelectual pelo tema da ayahuasca e fez leituras sobre o assunto antes de viajar. Note-se que muitas mulheres estão inspiradas por um fascínio pelos xamãs e seu protótipo do “masculino”. Este visitante geralmente participa apenas de uma ou poucas cerimônias pré-agendadas, e pode ter outras atividades na sua agenda de viagem.

Os *seminaristas* são visitantes regulares, que estão pelo menos pela segunda vez em Pucallpa. Possuem motivações semelhantes às mencionadas acima. Diferentemente dos visitantes novatos, tendem a participar de dietas e consumir também outras plantas *maestras*. Vários centros anunciam pacotes diferentes para participantes não novatos, como se estivessem se matriculando em uma escola onde cursar determinado módulo dependesse de possuir os pré-requisitos da disciplina anterior. O tempo de permanência dos seminaristas tende a ser mais longo do que o dos visitantes ocasionais: pelo menos uma semana ou dez dias. Frequentemente, esse tipo de participante tece críticas à medicina ocidental e destaca os conhecimentos e saberes associados à medicina tradicional indígena. Muitos também criticam a comercialização e vulgarização do vegetalismo; creio que a quase totalidade rejeita fortemente a identificação como o rótulo de “turista da ayahuasca”. Este personagem geralmente afirma gostar de tomar a ayahuasca e passa progressivamente a associá-la à sua identidade social. Muitos aprofundam seus conhecimentos acadêmicos

sobre o xamanismo e uma parte procura aprender espanhol. Os seminaristas geralmente mantêm uma lista de contatos diretos e pessoais com *curanderos* diferentes e tendem a formar círculos de amigos com interesses e experiências comuns neste campo. Em alguns casos, levam a ayahuasca de volta para casa – seja a planta comprada no mercado, com algum intermediário, ou com o próprio *curandero*; quase sempre valorizam a tutela de um *curandero* para promover estas sessões em seus países de origem.

Os *pacientes* são pessoas que buscam a ayahuasca especialmente como tratamento para doença ou desordem identificada em seu país de origem. Muitos têm problema de dependência de substâncias psicoativas³⁰³, ou sofrem de doenças graves como câncer ou AIDS; depressão e desordens psicológicas também são frequentes. Em muitos casos, busca-se conforto espiritual ou aceitação do problema, e não uma cura propriamente dita. Embora os seminaristas e visitantes ocasionais afirmem frequentemente estarem motivados por cura, os pacientes constituem uma categoria à parte, pois têm um foco objetivo e específico. Alguns pacientes não têm um interesse particular em tomar ayahuasca ou aprofundar seus conhecimentos por ela, tendo chegado neste universo após longa jornada de tentativas frustradas com outras terapias; em alguns casos, trata-se da “última cartada”. Os pacientes frequentemente leram referências sobre possibilidades terapêuticas da ayahuasca em fóruns da internet, na imprensa (cf. Forero, 2010) ou publicações ao estilo do MAPS. Os pacientes geralmente fazem dietas mais rígidas e tomam plantas específicas para o seu problema; o *curandero* desenha um programa especial para atendê-lo.³⁰⁴

Outra categoria é a dos *pesquisadores*. Esses incluem estudantes, jornalistas ou acadêmicos. Os primeiros são jovens que pertencem a programas de convênios com universidades de Lima e do exterior; alguns são alunos dos institutos tecnológicos de Pucallpa. Há também um crescente fluxo de jornalistas envolvidos com a produção de reportagens sobre o tema. Além disto, ao longo de minhas viagens ao Peru, tomei contato com diversos antropólogos, biólogos, médicos, psicólogos e terapeutas holísticos que

³⁰³ Há uma crença fortemente difundida na comunidade ayahuasqueira de que a “ayahuasca cura a dependência”, embora não exista nenhuma evidência científica neste sentido. O Takiwasi parece atuar, neste sentido, como um mito fundante: é incansavelmente citado como “evidência” destes fatos. Para uma discussão sobre o tratamento de dependentes com a ayahuasca, ver Labate *et al.* (2010).

escreviam teses ou artigos sobre a ayahuasca. Em alguns casos em que solicitei entrevistas aos *curanderos*, estes reconheciam a natureza de meu empreendimento imediatamente, explicitando estar familiarizados com a atividade. Diferentemente do que talvez se possa imaginar, a pesquisa frequentemente convive com atividades regulares de turismo. Os pesquisadores geralmente coletam espécies vegetais, fazem entrevistas, filmam e fotografam. Podem se interessar também por outras plantas e outros aspectos das tradições locais. Geralmente, consideram-se visitantes diferenciados, sendo, contudo, frequentemente, tratados de maneira análoga pelos *curanderos* e seus intermediários. O aumento do interesse científico e jornalístico pelo tema tem gerado o interesse incipiente dos *curanderos* em cobrar por entrevistas.

Ligado à categoria anterior estão os *artistas*: cineastas, artistas plásticos, músicos, dançarinos, atores, fotógrafos, escritores e *web designers*. Tais sujeitos buscam a ayahuasca para aumentar a sua criatividade e como inspiração para a sua arte, ou sua produção artística retrata diretamente este universo. Geralmente, tiveram contato prévio com a literatura, como o livro *Ayahuasca Visions* (Luna e Amaringo, 1993), ou com a obra do artista Alex Grey (1990); muitos destes profissionais transitam por fóruns e *sites* da Internet.³⁰⁵ Está em curso o desenvolvimento de uma estética transnacional inspirada pelas visões da ayahuasca que frequentemente dialoga com a tradição psiconáutica inaugurada nos Estados Unidos a partir da década de sessenta, e também com os desenvolvimentos recentes do desenho gráfico digital. Além disto, shipibos e *mestizos* da região de Pucallpa têm desenvolvido um artesanato e um estilo pictórico que tematiza as visões da ayahuasca, as quais se tornam cada vez mais populares.

Outro tipo de visitante é o *aprendiz*: aquele que deseja se tornar *curandero*. Muitos frequentam o mesmo *maestro* há anos; geralmente, fazem dietas rígidas e experimentam uma série de plantas. Interessam-se pelo processo de cozinhar a ayahuasca e preparar outras plantas, e eventualmente auxiliam o *curandero* nesta tarefa. Frequentemente, levam a ayahuasca de volta para seu país de origem, e organizam sessões para seus *maestros* ou

³⁰⁴ Outra categoria de *paciente* - mais comum entre peruanos do que estrangeiros - está mais inserida na cosmologia local: são aqueles que procuram se livrar de *daño* ou feitiço que seria responsável por determinada doença ou infortúnio. São clientes regulares e locais dos *curanderos*.

outros *curanderos* no exterior – sobrepondo os papéis de aprendiz e organizador. Eventualmente, começam, aos poucos, a conduzir as suas próprias cerimônias. Autodenominam-se xamãs, *curanderos*, *ayahuasqueiros*, *vegetalistas*, *discípulos*, ou *aprendizes*. Pode haver grande rivalidade entre os vários aprendizes de um mesmo *curandero*; por exemplo, sentar-se ao lado do *curandero* na sessão e assessorá-lo pode ser uma posição disputada. Aprendizes estrangeiros, nativos e *mestizos* podem ter *status* igual ou diferenciado.³⁰⁶

A categoria dos estrangeiros que consomem a ayahuasca em Pucallpa inclui, portanto, uma ampla gama de possibilidades. Embora tenha colhido relatos sobre pessoas que “caíram de paraquedas” em sessões de ayahuasca nesta cidade da selva peruana, argumento aqui que a grande maioria delas chega com algum tipo de conhecimento, mediado por recomendações de amigos, pesquisa pela internet ou leitura. Também sustento que à medida que o envolvimento com a planta vai crescendo, o estrangeiro vai progressivamente sendo inserido na lógica local dos diversos especialistas (*ayahuasquero*, *palero*, *maestro legitimo*, *falso shaman* etc.), ainda que alguns optem por um distanciamento, ou por uma apropriação bastante seletiva do universo vegetalista. A categoria *gringo* continua onipresente mesmo no caso de estrangeiros que fizeram imersões profundas no vegetalismo, que moram há anos no Peru, casaram, tiveram filhos peruanos ou se naturalizaram.

Uma das especificidades da atividade ayahuasqueira em Pucallpa é que há pouco *turismo xamânico* – se entendermos por isto a promoção de pacotes que incluam *noches shamánicas* –, embora exista uma tentativa incipiente de especialização neste sentido. Vimos algumas iniciativas de investimento nesse mercado por parte de segmentos do governo e de promotores turísticos, como o *Gran Festival de la Ayahuasca*, os cartões turísticos sobre Pucallpa com imagens de *curanderos* e rituais de cura, e os projetos de agências de turismo como a *Amazon World*. Não há, entretanto, políticas públicas articuladas, agências de turismo nacionais ou internacionais com projetos sistemáticos, *lodges* sofisticados ou estrangeiros com recursos econômicos abundantes dispostos a

³⁰⁵ Alguns exemplos são: <http://www.ayahuasca.com>, <http://www.realitysandwich.com>, <http://ayahuasca.tribe.net/>, <http://www.erowid.org>, acessados em dezembro de 2010.

investir, como ocorre em Iquitos. Pucallpa é representada como uma cidade mais perigosa, mas onde há maior autenticidade e menos comercialização do xamanismo.

Há atores transnacionais que estabelecem parcerias para a divulgação e gerenciamento de centros de cerimônias, dieta, investigação e cura com plantas. Nestes locais, outras atividades como passeios, visitação a comunidades nativas, observação da natureza, pesca, caminhadas e esportes de aventura podem até eventualmente ocorrer, mas sempre subordinadas ao interesse principal de experimentação com as plantas.

Argumentei aqui que a presença de estrangeiros em sessões com *curanderos* em Pucallpa não pode ser reduzida a um fenômeno de mera visitação turística, e que o processo de socialização dos novos *curanderos* já não pode ser pensado separadamente dela. Os termos “turista” e “turismo” estão impregnados de simbologia própria, sendo frequentemente estigmatizados e, por isto, evitei utilizá-los aqui. Por outro lado, é preciso não reificar a categoria “turismo”, reproduzindo o discurso nativo segundo o qual a vivência do turista representa uma modalidade inferior de experiência. A categoria “turista” abarca uma enorme quantidade de significados e possibilidades. Certamente, os desdobramentos contemporâneos da atividade turística colocam-na para além de uma relação distanciada com um produto especialmente fabricado para fins de consumo. O aparecimento de novas modalidades como a de turismo de aventura, ecoturismo, turismo étnico e vivencial – as quais se relacionam com o turismo da ayahuasca –, recoloca a categoria de turismo em outros termos.³⁰⁷

Esta discussão remete-nos para uma distinção presente no imaginário em questão, informada por concepções que circulam em escala global, entre dois tipos de gringos que visitam o Peru: um mais autêntico e legítimo e outro, menos. Conforme vimos, uma boa parte dos *curanderos* distingue entre a figura do “paciente”, e a do “curioso”, “aquele que quer experimentar”. A tabela a seguir ilustra algumas representações presentes neste universo. Dependendo do interlocutor estas fronteiras se movem; por exemplo, sobre certa perspectiva, todos os “gringos” são “turistas da ayahuasca”.

³⁰⁶ Falarei dos gringos ayahuasqueiros adiante.

Tabela 1. Representações sobre os turistas estrangeiros que consomem a ayahuasca no Peru

<i>Turista da ayahuasca</i>	<i>Buscador, Pesquisador, Explorador, Viajante, Peregrino</i>
Convencional	Esotérico / vivencial / alternativo
Turismo / passivo	Experiência /ativo
Consumo	Interesse cultural e terapêutico
<i>Voyeurismo</i>	Curiosidade
Simulação	Autenticidade
Prazer / Entretenimento	Cura / Autoconhecimento
Alienado	Consciente
Fotografa	Interage
Ocasional / não retorna	Regular / regressa
Viaja por meio de agência de turismo	Viaja por conta própria
Pacote / <i>tour</i> comprado na internet	Tem itinerário próprio
Iquitos / Cuzco	Pucallpa
Ayahuasca como droga / mercadoria / entretenimento	Ayahuasca como planta <i>maestra</i> / aprendizagem
Visita falso xamã, xamã gringo ou comunidade nativa comercial	Visita xamã autêntico e comunidade nativa tradicional
Não respeita dietas	Respeita dietas
Só toma a ayahuasca	Experimenta outras plantas
Não interage com a população local	Interage com a população local
Permanece pouco tempo	Permanece temporadas maiores
<i>Lodge</i>	<i>Tambo</i>

Fonte: pesquisa de campo.

O estereótipo do turista clássico no Peru é aquele que se hospeda em luxuosos hotéis amazônicos, faz um *tour* de barco para tirar fotos de pássaros e de comunidades nativas estereotipadas, sobrevoa as linhas de Nazca e visita Macchu Picchu com roupa de Indiana Jones. A novidade é que agora a *trepadeira dos espíritos* amazônica teria passado a integrar o circuito do turismo convencional, perdendo sua aura de encanto proibido e deixando de ser fruto saboreado por poucos aventureiros. O discurso nativo atribui a este tipo de visitante estrangeiro que agora é atraído pela ayahuasca as características negativas descritas na coluna da esquerda. O gringo estereotipado que toma a ayahuasca no Peru é aquele que participa de uma cerimônia ocasional no *lodge* em que está hospedado, conduzida por um peruano da cidade vestido de índio, por um gringo fantasiado de xamã,

³⁰⁷ Para uma discussão sobre isto, ver o capítulo 1 e Urry (1990).

ou em uma comunidade especialista em pseudorrituais fabricados especialmente para pessoas como ele.

Estas representações são informadas por um certo tipo de literatura antropológica, por relatos críticos espalhados pela internet e a partir do contato com relatos de outros viajantes ou *curanderos*; menos frequentemente, a partir do contato direto com este tipo de *lodge* ou de turista. Como vimos, há, com efeito, uma enorme variedade empírica de modalidades de turismo e de formas de consumo da ayahuasca; e isto sem incluir aqui uma etnografia do que ocorre em Iquitos. Gostaria de sugerir, contudo, que a categoria *turista da ayahuasca* acaba operando como a de *falsos xamãs*: existe como discurso diacrítico, como mito de legitimação; sempre diz respeito ao *outro*, e nunca a si próprio. Assim como a categoria de *falso xamã*, a categoria de *turista gringo consumidor de ayahuasca* tem a ver com a afirmação de autenticidade cultural; ambas baseiam-se na existência de várias características e fatos, que são, contudo, selecionados e agrupados de modo a compor tipos ideais utilizados na delimitação de fronteiras identitárias e como categoria de acusação. Tal qual o *falso xamã*, o *turista da ayahuasca* é um *falso ayahuasqueiro*. Assim como existem falsos e verdadeiros xamãs, existem falsos e verdadeiros turistas estrangeiros em busca de experiências com a ayahuasca; nesse último caso, já não são mais “turistas”, e sim “seminaristas”: pessoas interessadas nas plantas, e em desenvolvimento pessoal e espiritual. Dessa forma, tanto xamãs locais como visitantes estrangeiros podem ser englobados em uma categoria “falsa” (incluindo “turistas da ayahuasca” e “falsos xamãs”), em oposição à qual situam-se os xamãs legítimos e os visitantes autênticos.³⁰⁸

Os condutores de cerimônias com a ayahuasca

Podemos falar de uma modalidade de especialistas que são os *vegetalistas nativos e mestizos sem contato com estrangeiros*. Estes atendem exclusivamente à população regional, e aprenderam com *maestros* locais. Argumento que na região de Pucallpa tais especialistas existem cada vez em menor número. É necessário destacar, contudo, que não

³⁰⁸ Em alguns grupos indígenas do tronco lingüístico Pano, ao qual pertencem os Shipibo, a distinção entre “falso” e “verdadeiro”, “real” e “irreal”, tem um papel importante, e aplica-se praticamente a todos os

investi muito esforço de contato com este tipo *maestros* para a realização da presente pesquisa.³⁰⁹

Outra modalidade são os *vegetalistas nativos e mestizos em contato com estrangeiros, cujas atividades são preponderantemente locais*. Tais *curanderos* atendem primordialmente à população da região de Pucallpa, mas também a estrangeiros. Muitos aprenderam com *maestros* locais.³¹⁰ Alguns adotam uma linguagem mais urbana (por ex., Héctor : “aura e vibrações”); outros se distanciam desta (por ex., Armando Sanchez só utiliza o idioma shipibo). A maioria possui recursos humildes e seus centros estão em estágio inicial; alguns desses estão começando a se expandir; alguns já fizeram as suas primeiras viagens ao exterior.

Há também *vegetalistas nativos e mestizos*³¹¹ *cujas atividades são preponderantemente internacionais*. Tais personagens frequentemente aprendem com *maestros* locais e também na interação com ayahuasqueiros gringos.³¹² Vários fundam e dirigem centros próprios; alguns centros possuem sites próprios (em alguns casos somente em espanhol). Possuem recursos superiores à média da população local e aos centros em estágio de desenvolvimento inicial citados acima. Alguns desses *curanderos* têm inserção acadêmica ou semiacadêmica no circuito internacional de encontros e debates sobre a ayahuasca, ou, ao menos, estão familiarizados com algo da bibliografia científica sobre o assunto. Viajam frequentemente para o exterior e possuem clientes estrangeiros regulares, alguns dos quais são seus aprendizes. Alguns têm maior reconhecimento internacional do que local; frequentemente, são duramente criticados por suas comunidades, embora também possuam prestígio. Uma boa parte usufrui de reconhecimento exclusivamente internacional.

domínios da experiência (ver Kensinger, 1975). Essa oposição poderia operar em paralelo com a oposição entre “falso” e “autêntico” que é corrente na cultura moderna.

³⁰⁹ Não indico exemplos porque minha amostra não inclui as comunidades nativas mais distantes de Pucallpa. Embora tenha coletado relatos de gringos que se aventuram selva adentro, é difícil avaliar em que medida o fenômeno que é a articulação entre gringos e xamãs tem se espalhado fora das cidades.

³¹⁰ Nesta modalidade incluo dez casos citados ao longo da tese.

³¹¹ Aqui incluí brancos peruanos de classe média que não seriam classificados como *mestizos* no Peru, mas cujas atividades seguem o estilo do vegetalismo.

³¹² Identifiquei onze sujeitos nesta categoria.

No capítulo 5, abordamos os *gringos ayahuasqueiros*: estrangeiros que geralmente são profundos amantes do vegetalismo peruano e acabaram se convertendo em líderes de cerimônia.³¹³ Esses conduzem suas próprias sessões, embora possam também contratar *curanderos* para fazê-lo. Aprenderam seu ofício a partir da interação com outros estrangeiros e *maestros* locais. Podem manter rivalidades ou alianças entre si; frequentemente, os clientes estrangeiros circulam entre esses centros. Alguns já escreveram artigos sobre a ayahuasca; a grande maioria tem contato com a bibliografia científica sobre o tema. Alguns sabem identificar as plantas que compõem a ayahuasca e outras espécies vegetais e cozinhá-las; alguns compram a ayahuasca de terceiros. Seus centros são mais abastados, e possuem sites próprios, geralmente com versões em inglês e, às vezes, francês.

Os ayahuasqueiros gringos são geralmente criticados pela população local como usurpadores da tradição, mas, ao mesmo tempo, mantêm fortes laços com estas comunidades – seja porque moram no Peru ou porque para lá retornam frequentemente. Estão inseridos na lógica de ‘ataques e contra-ataques xamânicos’, embora às vezes a critiquem. De acordo com os parâmetros locais, com exceção de poucos casos, não são considerados *curanderos*, pois ainda que tenham aprendido técnicas como *icariar* e *soplar*, não se acredita que seriam capazes de solucionar de fato problemas de saúde concretos de pacientes que os procurassem.

Entre os ayahuasqueiros gringos chama atenção uma modalidade particular: o *antropólogo, psicólogo ou estudioso que se tornou facilitador de workshops*. Os facilitadores aprenderam a partir do intercâmbio com *maestros*, livros e outros condutores de cerimônias semelhantes a eles próprios.³¹⁴ Fundam e dirigem centros dotados de recursos mais abundantes, e que mantêm sites em inglês. Atendem principalmente a estrangeiros, e geralmente não têm nenhuma conexão com as comunidades locais. Dominam uma boa bibliografia sobre o tema; participam de conferências nacionais e internacionais. A sua pesquisa na área, ou carreira profissional, é frequentemente utilizada como referência para a sua formação como condutor de sessões de ayahuasca. Ao mesmo tempo, o seu contato com a tradição, mais ou menos direto, confere legitimidade às suas

³¹³ Mencionei seis personagens ao longo do texto.

³¹⁴ Neste grupo, foram contemplados três casos.

atividades. Esses sujeitos geralmente não sabem cozinhar a própria ayahuasca, comprando-a de terceiros. Segundo os parâmetros locais, não efetuam curas.

Existe também o *estrangeiro administrador de lodges ou tours para estrangeiros*. Esses contratam *curanderos* para conduzir sessões e atender os estrangeiros, funcionando como um intermediário.³¹⁵ Geralmente possuem conhecimento do espanhol e atuam também como tradutores. Frequentemente, novos *curanderos* são projetados através da sua ação. Alguns mantêm relação pessoal com a ayahuasca e outros, não. No primeiro caso, podem se tornar aprendizes e passar, no futuro, a conduzir suas próprias cerimônias. Note-se que alguns podem viajar já a partir da Europa ou dos Estados Unidos para levar os estrangeiros para consumir a ayahuasca no Peru.

Mencionei também aqui os *ayahuasqueiros autônomos ou independentes*. Estes geralmente já consumiram a ayahuasca em vários contextos diferentes; são críticos de certos aspectos da tradição. Incluo nessa categoria não os participantes ocasionais que frequentam diversos centros, mas aqueles que conduzem cerimônias, em rituais sozinhos ou com amigos. Tais cerimônias têm suas próprias regras, são rituais personalizados. Os ayahuasqueiros independentes são fortemente inspirados por seu contato com o universo vegetalista: seu aprendizado se deu mediado por uma relação com determinados *curanderos*, e não desvinculado desses. São diferentes, contudo, dos gringos ayahuasqueiros, pois não se representam como *curanderos*. Ao mesmo tempo, estes atores diferenciam-se da tradição psiconáutica, isto é, a compra das plantas *in natura* pela internet para cozinhar a ayahuasca, o consumo da *pharmahuasca* (ayahuasca farmacológica) ou da *anahuasca* (análogos da ayahuasca).³¹⁶ Vale lembrar que há uma moral difusa no campo ayahuasqueiro, refletida no senso comum sobre o tema, de que “tomar a ayahuasca sozinho é perigoso”; e seria especialmente desaconselhável para estrangeiros se aventurarem nesta estrada.³¹⁷

³¹⁵ Este é o caso de Jaya Bear. Não conheci pessoalmente nenhum destes personagens, apenas coletei relatos sobre a sua existência; creio que a maioria localiza-se em Iquitos.

³¹⁶ Ott (2004, 1994).

³¹⁷ Veja, por exemplo, uma notícia de jornal que relata que um polonês decidiu preparar a ayahuasca sozinho e acabou em coma: “a ayahuasca só pode ser preparada por pessoas que conhecem, e não por forasteiros” (Polaco..., 2010, tradução minha).

Destaco, por fim, a figura do *falso xamã*. Essa categoria povoa o imaginário de peruanos, estrangeiros, mídia e antropólogos. Tais sujeitos supostamente enganam peruanos e, sobretudo, estrangeiros. Argumentei que, neste contexto, “charlatanice” é categoria frequente de acusação *entre* xamãs; e que, em alguns casos, pode haver uma sobreposição entre *falso xamã* e *bruxo*. Lembremos ainda que “charlatanice” é uma acusação que pode ser lançada genericamente contra xamãs como um todo, por parte de médicos: é como se a acusação de “falso” curador (ou “curandeiro” no sentido pejorativo que tem em português) fosse primeiramente dirigida a toda a categoria de *curanderos* do ponto de vista da profissão médica convencional, e depois dirigida, agora do ponto de vista dos *curanderos*, para uma subcategoria no seu interior. Esse é mais um exemplo do caráter relacional dessas categorias sobre o qual tenho insistido.

Todos os casos aqui citados evidenciam a existência de alianças e parcerias entre ayahuasqueiros nativos, *mestizos* e gringos. Se por um lado existe uma hierarquia e forte desigualdade econômica entre as partes, por outro, há reciprocidade e intercâmbio nos papéis de *maestro* e aprendiz. Frequentemente, os ayahuasqueiros estrangeiros e locais aprendem o ofício simultaneamente. A aliança com estrangeiros permite a criação de centros com mais recursos. Em quase todos os casos, há uma ruptura destas relações em dado momento; geralmente, as narrativas sobre a própria trajetória tendem a minimizar a fase de aprendizado envolvendo contato com um estrangeiro. Alguns centros têm, contudo, adquirido cada vez mais *status* como legítimos locais de formação nas novas gerações de ayahuasqueiros. Há um fluxo de *curanderos* nativos, *mestizos* e gringos, pacientes, plantas, dinheiro, técnicas e imagens que circulam nestas redes transnacionais. Tais centros possuem uma forte tendência ao desdobramento, sendo frequente a criação de novos subgrupos e vertentes.

As sessões de ayahuasca em Pucallpa

Indicarei inicialmente as principais diferenças entre as práticas dos ayahuasqueiros nativos e *mestizos* que são voltadas para a população local e aquelas que se dirigem, sobretudo, para os estrangeiros. Em seguida, tratarei dos ayahuasqueiros gringos.

As sessões com a população local (*toma* de ayahuasca) diferenciam-se das cerimônias com estrangeiros (denominadas “sessão de ayahuasca” ou “seminário”) de muitas maneiras. As sessões com estrangeiros (e às vezes com locais) permitem a possibilidade de um tratamento diferenciado para eles. Um indicador importante dessa diferença é que os participantes locais são em princípio sempre *pacientes*, que buscam a sessão para submeter-se a diversos tipos de tratamento. Já o estrangeiro nem sempre é *paciente*. Ele não é *paciente* quando toma a ayahuasca “por curiosidade ou para ter a experiência”. Essa é uma razão para o tratamento diferenciado dado aos estrangeiros durante uma mesma sessão, permitindo que haja *sopladas* individuais para alguns deles em uma sessão com participantes locais e estrangeiros, ou em sessões exclusivas para estrangeiros. Esse contraste reflete-se em outros. As sessões com locais se dão com participantes que frequentemente têm contato por relações de parentesco e amizade, e compartilham um mesmo universo cultural, e estão familiarizados com entidades da cosmologia vegetalista (por ex. *chullachaqui*, *yakumama* etc.). No caso das sessões com estrangeiros, evidentemente *paciente* e *curandero* não compartilham necessariamente o mesmo universo cultural. Os gringos não estão familiarizados com a cosmologia vegetalista e podem ocorrer em alguns casos conflitos entre os valores culturais globalizados dos gringos e valores culturais regionais. Pode-se dizer que no caso das sessões com locais o foco é um grupo, enquanto as sessões com estrangeiros têm como foco o indivíduo, ainda que se criem comunidades temporárias de pessoas que compartilham, por exemplo, de um mesmo *retreat*. Enquanto as sessões com locais têm lugar ou nas residências do paciente ou do *curandero*, ou ainda em *centros*, as sessões com estrangeiros podem ocorrer também em jardins botânicos, em hotéis ou *lodges*, ou em locais da “natureza” particularmente atrativos por sua beleza ou seu valor místico. O pagamento de sessões locais é feito ou em dinheiro (soles) e à vista (com um preço fixo e acessível, com um mínimo em cerca de dez soles) ou fiado, mas pode ser feito em espécie (por ex. açúcar, querosene, em dias de trabalho agrícola), e às vezes diz-se que há uma doação voluntária (*a la voluntad*). Em contraste com essa flexibilidade em formas de pagamento (mas com valores baixos), o pagamento de estrangeiros é sempre em dólar e à vista, e o preço, além de bem mais elevado do que o que é cobrado dos locais, varia muito. No caso de sessões com locais, tende a haver fidelidade com o *curandero*, em contraste com a circulação de clientes entre vários *curanderos* no

caso de estrangeiros. Além disso, relações de parentesco e de amizade, e vínculos de reciprocidade, são importantes nas sessões locais.

O contraste entre *locais* e *estrangeiros* reflete-se em várias diferenças no ritual. Em sessões com locais, espera-se que a dosagem e concentração da bebida para cada paciente sigam critérios de cada *curandero*, que as adapta às circunstâncias individuais avaliadas por ele. No caso de gringos, pode haver uma orientação genérica tanto em direção a dosagens mais fortes – para tornar a experiência particularmente “memorável”, ou porque o gringo é “mais interessado em aprender”, ou ainda porque “seu corpo é mais resistente”. Ou, ao contrário, o gringo pode receber uma dose mais fraca “para não *alocar* e poder voltar para casa com segurança”, ou porque “ele não conhece”. Assim, no caso de gringos, os critérios de dosagem podem incluir um componente comercial (“experiência memorável”) ou de prudência (“ele não conhece”).

O ambiente também diferencia as sessões locais das sessões com gringos. As primeiras se dão em um clima mais relaxado e informal, há maior fluidez na demarcação do início e do fim da sessão, ocorrem conversas leves, e toda a atmosfera sugere mais naturalidade; o *curandero* usa roupas de uso cotidiano, com adereços rituais geralmente conforme a estética shipibo ou outra corrente. Já as sessões para gringos são marcadas por um ambiente solene, com marcas para o início e o fim da sessão, não se permite a conversação e a atmosfera geral sugere uma ritualização fabricada. Alguns *curanderos* usam roupa especialmente produzida para as sessões, em estilo shipibo, ou com algum outro adereço étnico. Além disso, enquanto nas sessões com a população local é comum a presença de entes da cosmologia cristã no ritual, nas sessões com estrangeiros esses elementos podem ser retirados do ritual, para que estes ganhem “uma cara mais quéchua” (sic). Por outro lado, as sessões com locais proíbem a postura deitada (embora haja exceções), enquanto é comum permitir-se que estrangeiros se deitem durante a sessão. Nesse caso, um maior “relaxamento” no ritual com estrangeiros visa favorecer justamente a individualização da experiência.

Tanto as *tomas de ayahausca* como as *sessões* com estrangeiros utilizam-se de *mapacho*, água florida, e de técnicas como a *soplada* e a *icariada*. Os banhos de plantas (para fins curativos e outros) eventualmente, mas nem sempre, estão presentes nos rituais

com estrangeiros; as técnicas como a sucção para extrair a causa da doença geralmente desaparecem por completo no contexto dos gringos. Nas *sessões* para estrangeiros, a ayahuasca tem o papel central, em contraste com a diversidade de plantas que estão presentes nas *tomas* com locais.

Uma diferença importante entre os dois tipos de sessão são as *dietas* e restrições. Nas sessões com locais, há *dietas* obrigatórias a critério de cada *curandero*. Para estrangeiros, as dietas são mais flexíveis e, em certos casos, são inteiramente dispensadas. A interdição da participação de mulheres menstruadas em sessões é a regra geral, mas às vezes é suspensa (ou, mais raramente, abolida) a critério do *curandero*. No caso de estrangeiros, a regra é frequentemente abolida.

Os participantes locais buscam a ayahuasca para a cura de doenças (e às vezes somente o *curandero* toma a ayahuasca para diagnosticá-las), para ter sorte na caça e nos negócios: o cliente é um *paciente*. Uma razão importante é a intenção de recuperar o amante de volta ou conseguir um novo amante. Frequentemente, feitiço é responsabilizado por infortúnios e doenças. Os participantes locais também citam como motivação a “limpeza” do corpo, que significa também limpeza em relação a influências maléficas de espíritos. Essas motivações podem ser vistas como forma de cura xamânica contra as causas de males e infortúnios.

Para estrangeiros, a sessão de ayahuasca é principalmente uma experiência mística, terapêutica e de autoconhecimento. É feita para “melhorar a relação consigo mesmo” ou para “melhorar o desempenho profissional”, mas eles também mencionam a intenção de “trabalhar as relações amorosas e sentimentais”. Em lugar da linguagem do feitiço como causa de infortúnios, os estrangeiros utilizam a linguagem psicológica de barreiras e traumas, para as quais as sessões de ayahuasca podem trazer alívio.

Esses contrastes são resumidos na tabela abaixo.

Tabela 2: Contrastes entre sessões de ayahuasca com locais e com estrangeiros

TOMA DE AYAHUASCA	SESSÃO DE AYAHUASCA (SEMINÁRIO)
Aspectos sociais	
Participam: população local.	Locais e estrangeiros, ou só estrangeiros.
Participante: <i>paciente</i> .	O estrangeiro é “experimentador”; em alguns casos específicos <i>paciente</i> .
Pacientes e <i>curandero</i> compartilham o mesmo universo cultural. A referência é o grupo.	O indivíduo é a referência. Pode haver conflito de visões de mundo.
Relações de parentesco e de amizade; mais fidelidade ao <i>curandero</i> .	Circulação de clientes entre <i>curanderos</i> e centros; pode haver fidelidade com o tempo.
Local: casa do paciente ou do <i>curandero</i> ; centro do <i>curandero</i> .	Centros; Jardim botânico; Hotel/ <i>Lodge</i> ; locais atrativos ou místicos.
Preço fixo em soles, baixo; ou em espécie; às vezes fiado.	Preço muito variável; em dólar; elevado; à vista.
Características do ritual	
Dose e concentração de acordo com o critério de cada <i>curandero</i> e conforme cada paciente.	Doses especiais para gringos (mais fortes, ou mais fracas).
Informal, relaxado, há conversação; trajes normais do <i>curandero</i> .	Solenidade; ritualização; não há conversa. Pode haver trajes rituais especiais (predominância de adereços shipibo).
Mapacho, água florida, <i>soplada</i> , <i>icariada</i> Banho de plantas, e outras técnicas. Uso várias plantas. <i>Icaros</i> / instrumentos musicais locais.	Idem. Eventuais banhos de plantas; não há outras técnicas; a ayahuasca é central. Flexibilidade nos <i>icaros</i> e maior diversidade de instrumentos musicais.
Elementos cristãos.	Eventual retirada de elementos cristãos.
Dietas de acordo com o critério do <i>curandero</i> .	Dietas flexíveis ou nenhuma dieta.
Mulheres menstruadas não participam (isso varia de acordo com o critério do <i>curandero</i>).	Frequentemente, a regra é abolida.
Geralmente, proibido deitar (varia de acordo com <i>curandero</i>).	Geralmente, permitem que os estrangeiros se deitem.
Finalidades e contexto cosmológico	
Cura de doenças; sorte na caça ou nos negócios. Limpeza do corpo, limpeza de “espíritos”. Recuperar o amante, ou obter outro.	Experiência mística, terapêutica e de autoconhecimento; aumento do desempenho profissional. “Trabalhar relações amorosas”.
Feitiço responsável por infortúnios e doenças.	Linguagem psicológica de barreiras e traumas.

Fonte: pesquisa de campo.

A tabela indica dois movimentos simultâneos e diferentes: as sessões com a presença de estrangeiros têm suas próprias especificidades; as cerimônias com a população local estão impregnadas de elementos resultantes do contato dos vegetelistas nativos e *mestizos* com os estrangeiros. Este é o caso, por exemplo, de inovações como a participação

de mulheres menstruadas e da inserção de novos instrumentos musicais nas cerimônias regulares com a população local. A presença dos estrangeiros pode resultar em ambos os processos, o de inovação e o de restrição e fechamento: isto ocorre no caso da retirada estratégica de elementos cristãos das cerimônias pelo *curandero* para satisfazer o desejo de alguns estrangeiros de encontro com a cultura do *outro* – o que pode, por sua vez, ecoar de volta no formato das *tomas* com comunidades locais. Ainda, vale lembrar que embora o conteúdo das interdições mude no contexto de sessões com estrangeiros e de sessões com a população local, a lógica vegetalista de classificar o mundo e os perigos associados a esta desobediência permanece em ambas. Analogamente, se aparecem cantos em idiomas estrangeiros, estes frequentemente observam padrões melódicos dos *icaros*. Em outras palavras, as oposições destacadas na tabela acima precisam ser tomadas com cautela, pois como argumentei ao longo do texto, há um processo de contágio entre o universo local e este novo tipo de participante forasteiro, produzindo um hibridismo próprio. Outras mediações precisam ser inseridas. Alguns vegetalistas nativos e *mestizos* atendem prioritariamente estrangeiros, sendo, portanto, limitado estabelecer distinções entre as sessões com a população local e sessões com os gringos. Ao mesmo tempo, alguns *curanderos* têm critérios diferenciados para certos participantes estrangeiros dentro de uma mesma sessão, relativizando esta oposição radical.

Passemos agora às atividades dos ayahuasqueiros gringos, outro grupo fundamental no cenário vegetalista contemporâneo.

As cerimônias conduzidas por ayahuasqueiros gringos ou por facilitadores tais como psicólogos ou antropólogos, geralmente contêm alguns elementos tradicionais do vegetalismo, como restrições alimentares, *icaros*, *sopladas*, *mapacho*, água florida, “escuro” e “círculo”. Esses elementos são combinados, frequentemente, com técnicas como *reiki*, terapias energéticas, massagens, respiração holotrópica, musicoterapia, meditação, yoga, mantras, saunas no estilo *temazcal* ou *sweat lodge*,³¹⁸ anamneses médicas e conversas coletivas sobre o propósito da experiência. A música reproduzida digitalmente

³¹⁸ *Temazcal*: palavra azteca para local destinado a banhos a vapor. *Sweat lodges*, ou *sweat houses*, literalmente “casas de suor”, são casas destinadas a banhos a vapor cerimoniais inspiradas em costumes de vários povos indígenas norte-americanos.

(por ex., *world music* ou música *devocional*³¹⁹) pode ser um dos principais recursos acionados. Em diversos casos, afirma-se que selecionar a música e saber empregá-la nas cerimônias dependeria de uma capacidade de conexão espiritual, analogamente ao que ocorre com os *icaros* no caso dos vegetalistas.³²⁰

Em geral, no contexto das sessões promovidas por ayahuasqueiros gringos, a moldura da experiência se dá a partir de uma linguagem psicologizante. Alguns dos oficiantes gringos não estão inseridos na lógica das acusações de feitiçaria (*brujería*), ao passo que outros mergulharam profundamente nela. Diferentemente do que alguns autores afirmam, não conheci ayahuasqueiros que rejeitassem por completo o lado escuro e perigoso do xamanismo. É possível especular que essa assimilação da cosmologia do feitiço incluía uma crítica ao discurso Nova Era (que rejeita esta dimensão) feita por seus adeptos. É claro, contudo, que entre participantes ocasionais as visões idealizadas e romantizadas das práticas ayahuasqueiras são muito mais frequentes.

As cerimônias dos ayahuasqueiros gringos são muitas vezes acompanhadas de conversas coletivas [*sharing*] para “expressar a intenção” ou “o propósito”, realizadas antes da sessão e depois dela, para “integrar a experiência”; abundam termos como “transformação do ego”, “conscientização” etc. Há, também, frequentemente, a realização de oficinas artísticas, como promoção de pinturas ou poesias “para expressar e processar as emoções e conteúdos inconscientes”. Essas conversas e oficinas, geralmente conduzidas pelos ayahuasqueiros gringos ou por algum *expert*,³²¹ costumam ser lidas como evidência do “uso terapêutico” da ayahuasca.³²² Alguns ayahuasqueiros gringos enfatizam que suas sessões não são ideológicas ou doutrinárias; que a multiplicidade de religiões deve ser respeitada; que cada um é o seu próprio guia, e que a cura depende de si mesmo.

³¹⁹ *Música devocional* refere-se a hinos que acompanham rituais religiosos; o termo é usado frequentemente em relação a cantos religiosos hindus, islâmicos e cristãos.

³²⁰ Visão semelhante ocorre na União do Vegetal. Para uma reflexão sobre isto, ver Labate e Pacheco (2010 2009).

³²¹ O centro a seguir oferece o serviço extra de *ayahuasca integration coaching*: <http://www.ayahuasca-wasi.com/community/ayahuasca-integration-coaching>, acessado em dezembro de 2010.

³²² “Terapia” ou “cura terapêutica” devem ser entendidas no máximo no sentido *psicológico*, e não no sentido mais geral que tem a *cura* xamanística. Mesmo assim, do ponto de vista de correntes psicológicas mais hegemônicas, a ideia de que o uso da ayahuasca associado a círculos de conversas e oficinas equivale de fato a modalidades “terapêuticas” podem ser questionada.

Entre os condutores de cerimônias – sejam eles nativos, *mestizos* ou gringos –, podemos identificar duas tendências principais: aqueles que pretendem defender de maneira ortodoxa a tradição, e mantêm regras que por vezes chegam ao limite da estereotipagem, e aqueles que adotam abertamente aspectos inovadores e enfatizam a necessidade e as vantagens da abertura, flexibilização e modernização das regras. Com relação às críticas a aspectos negativos da tradição, são frequentes ideias como a de que a restrição da participação de mulheres menstruadas nas sessões seria expressão do machismo indígena, ou de que a concepção de doenças e infortúnios como resultado de feitiçaria tiraria dos indivíduos a responsabilidade de solucionar seus próprios problemas.

Na maioria dos casos citados neste estudo, há uma apropriação seletiva do vegetalismo, onde alguns elementos são valorizados em detrimento de outros. Ainda, o mesmo *curandero* pode se engajar em diferentes formatos de atividades simultaneamente (por ex., mais iniciáticas ou mais comerciais).

Principais processos em curso na expansão do vegetalismo

Uma das características mais evidentes nos processos descritos acima é a *psicologização* do vegetalismo.³²³ Esta consiste na interpretação da experiência da ayahuasca como forma de autoconhecimento, como técnica de construção do *self* moderno, como reflexividade. Segundo Giddens (1991, 1990), existe uma relação integral entre a modernidade e a dúvida radical. Ligada à multiplicidade de escolhas, à especialização e ao aparecimento de diversas classes de especialistas, a modernidade impõe no cotidiano a pergunta “como devo viver?”, estimulando um sentido de procura por si mesmo e da própria identidade em cada indivíduo. O autor observa que o fenômeno que melhor evidencia a reflexividade do *self* na modernidade é o crescimento dos modos de terapia e consulta de todos os tipos.

No contexto do neovegetalismo, há uma ampla naturalização da ideia de que *o consumo da ayahuasca é uma atividade terapêutica*. Frequentemente, os *curanderos* ou

facilitadores são vistos como uma espécie de *psiquiatras* ou *psicólogos*, que orientam os participantes sobre questões pessoais. Inversamente, terapeutas ou psiquiatras são vistos como pré-adaptados a exercerem o ofício de xamã. Há, portanto, uma sobreposição ou fusão de papéis que não é explicitada, mas é normalmente aceita.

Esta releitura contemporânea do vegetalismo implica também em uma *ênfase na dimensão visionária da experiência* em detrimento de seus demais aspectos. Pode-se atribuir valor místico e de revelação espiritual às visões, ou eventualmente relacioná-las à expressão de conteúdos inconscientes a serem decifrados, como na interpretação de sonhos. O interesse na dimensão visionária da experiência também reflete a repercussão simplificada da noção segundo a qual, independentemente de seu contexto sociocultural e de sua experiência prévia, os sujeitos tenderiam a ver as mesmas coisas nas suas visões com a ayahuasca: répteis (sobretudo cobras), palácios e templos, objetos de arte e magia, seres divinos; o mundo do fantástico, do maravilhoso e do encantado (Shanon 2003; 2002). Esta abordagem é legatária, por sua vez, de uma tradição de estudos dos psicodélicos inaugurada por autores como Aldous Huxley (1979), entre outros. No meu entender, a centralidade atribuída ao papel das visões no consumo dos agentes psicodélicos tem a ver, antes, com a classificação ocidental segundo a qual a visão é o sentido superior (não é à toa que estas substâncias são chamadas, também, de “plantas visionárias”).

O processo de psicologização do vegetalismo está ligado a uma *moralização* deste sistema. Essa tendência se expressa na minimização ou repressão do papel da feitiçaria. Os eventuais problemas ou “aspectos negativos” vividos pelos pacientes são reinterpretados agora como sintomas de bloqueios a serem superados, e não mais como expressões de ataques por parte de rivais ou resultado da agência de espíritos. No lugar do vômito pensado como processo de limpeza do corpo, a *purga* é repensada como processamento de aspectos sombrios do inconsciente, ou como expiação de maus comportamentos.³²⁴ É interessante notar, contudo, que há uma dinâmica de contágio entre a esfera psicológica e o mundo dos espíritos. Em outras palavras, os processos psicológicos podem ser

³²³ Para a história da construção do conceito do xamã com o “psiquiatra dos primitivos”, e da identificação entre “estados alterados de consciência” e “xamanismo”, ver Atikson (1992); sobre os paralelos entre a figura do xamã e do psiquiatra, ver Lévi Strauss (1985a, 1985b).

interpretados usando-se o idioma dos espíritos. Neste sentido, também são frequentes alegações de que determinados comportamentos ou traços psicológicos são resultantes de forças malévolas que precisam ser combatidas por meio da mediação do xamã e da ayahuasca.

Há, por outro lado, um processo de *xamanização* e *indigenização* do vegetalismo. Em primeiro lugar, há uma ampla associação entre ayahuasca e xamanismo indígena. Essa é sustentada, frequentemente, por um discurso semicientífico e genérico, que se replica infinitamente pela Internet, segundo o qual “o uso da ayahuasca é ancestral e milenar”.³²⁵ Os Shipibo, em particular, têm se tornado um dos principais ícones indígenas internacionais do “xamanismo da ayahuasca”.³²⁶ Indígenas de outras etnias, *mestizos* e estrangeiros se “indigenizam” ou “shipibizam”. Podemos, neste sentido, falar também em um processo de *estetização*, isto é, do aparecimento de referências estéticas comuns nestas redes transnacionais. Por outro lado, a ayahuasca tornou-se uma metonímia do vegetalismo peruano. Seu uso encarna o sistema como um todo; o conjunto, neste sentido, torna-se dispensável.

Ligado a isto, há também um processo de *retradicionalização*, ou *hipertradicionalização*. Os estrangeiros convertidos em ayahuasqueiros, ou novos praticantes urbanos, muitas vezes tendem a enfatizar fortemente as regras tradicionais do vegetalismo; nativos e *mestizos* podem relativizar aspectos da tradição e criticar a ortodoxia. Diversos atores purificam os elementos cristãos presentes no vegetalismo, como imagens de santos, e referências à Virgem Maria ou Jesus Cristo nos *icaros*. Este fascínio com a alteridade se dá em mão dupla: brancos procuram *go native*, e nativos incorporam elementos do universo cultural do *outro* como forma de aumentar seus próprios poderes.

³²⁴ Sobre a moralização cristã do vômito no Santo Daime, ver Goulart (1996); sobre a noção de *peia* ou castigo no Santo Daime, ver Silva (2004).

³²⁵ Alguns destacam que o xamanismo seria um “fenômeno universal”, ou “a religião mais antiga do mundo” e utilizam autores como Mircea Eliade ou Joseph Campbell para sustentar estas afirmações, bem como a temática da suposta universalidade das visões ayahuasqueiras.

³²⁶ Esse papel pode ser constatado com uma visita rápida à Internet, na qual os Shipibo são às vezes descritos como “Mestres da Ayahuasca” (<http://www.amazon-indians.org/page14.html>, acessado em janeiro de 2011, minha tradução), ou “Guardiões Sagrados da Cerimônia da Ayahuasca” (<http://www.shipibospirit.com>, acessado em janeiro de 2011, minha tradução).

O vegetalismo peruano também atravessa uma etapa de *formalização e profissionalização*. As atividades dos *curanderos* passaram a ser representadas e entendidas como um saber específico e são valorizadas enquanto tal. Conhecimentos tradicionalmente orais – como aprender a cantar, cozinhar a ayahuasca ou preparar outras plantas – têm sido cada vez mais sistematizados e formalizados. Os seminários são organizados em módulos, separados por níveis hierárquicos. Escolas e programas de xamanismo aparecem aqui e ali; em alguns casos, é possível receber orientações à distância. Os *icaros* são gravados em sessões e mesmo em *studio*, inseridos na internet e vendidos como CDs. Novas gerações aprendem escutando tais gravações e lendo cadernos com transcrições das letras e explicações dos significados. Os interessados fazem cursos³²⁷ ou assistem vídeos sobre o processo de preparo da ayahuasca; em campo, tomam notas das quantidades de água, cipó e folhas necessárias; na internet proliferam receitas. Nessas condições, os modos de aprendizagem e socialização dos jovens, como era de se esperar, estão se transformando.

A expansão do número de visitantes implica em diversas formas de *institucionalização*. No lugar de cerimônias itinerantes, em locais improvisados na natureza, na casa do *curandero* ou do paciente, surgem centros especialmente construídos para este fim, equipados com um local próprio para a cerimônia e outras facilidades. Tais espaços tornam-se signo de prestígio social e evidência da força do *curandero*; ao mesmo tempo, geram críticas e inveja. Desenvolvem-se parâmetros mais ou menos homogêneos para receber os visitantes, como o preenchimento de formulários contendo informações pessoais, histórico de saúde, intenções para a experiência e, em alguns casos, termos de responsabilidade.³²⁸ O vegetalismo peruano vai se transformando assim em uma rede de serviços profissionais. Porém, as interpretações tradicionais envolvendo bruxaria, espíritos e temas afins são acionadas para ler o desenvolvimento de todas estas novas atividades – colonizando ao contrário o mundo dos brancos.

³²⁷ A palavra “curso” é menos utilizada do que “seminário”, mas também pode ser adotada de maneira intercambiável com este, como, por exemplo, no caso deste “ayahuasca initiation course”, ver: <http://www.ayahuascaassociation.org/ayahuasca-initiation/>, acessado em janeiro de 2011.

³²⁸ Um exemplo de profissionalização e burocratização pode ser encontrado aqui: <http://www.elmundomagico.org/agreement-of-participation-in-el-mundo-magico-for-shamanic-retreats-ashi-meraya>, acessado em dezembro de 2010.

Na competição por novos clientes, há uma tendência de *especialização e diversificação do mercado*: o aparecimento de novos produtos e opções. Alguns exemplos são o oferecimento de *workshops* com tabaco na França e na Holanda; seminários de *San Pedro* no Peru ou no Brasil; novos programas no Peru voltados para o consumo de plantas mais desconhecidas como o *sanango*, o *ajo sachá*, a *camalonga* ou o *toé*.³²⁹ A designação quéchua “ayahuasca”, já algo desgastada, aparece nesse contexto substituída por termos indígenas amazônicos menos conhecidos, como *nixi-pae*,³³⁰ *yagé* ou outros termos “étnicos”, um uso que pode ser, no contexto do mercado internacional, interpretado como um recurso para diferenciar a oferta e aumentar a competitividade. Além disto, são promovidos seminários somente de cantos, sem a ayahuasca; para cozinhar a ayahuasca; para identificar plantas; para fazer pinturas corporais ou aprender tecelagem; para conhecer a “cosmovisão indígena”.³³¹ Tudo isto revigora criativamente o vegetalismo. Pode-se indagar, entretanto, até que ponto estaria em jogo um processo problemático de fragmentação onde aspectos integrados em uma determinada cosmologia são descontextualizados e reapropriados como meras técnicas.

Os desenvolvimentos contemporâneos do vegetalismo devem ser situados dentro de um processo mais amplo de *objetificação da cultura*, descrito por diversos autores. As representações ocidentais sobre a “cultura” – inclusive as de ordem antropológica – são absorvidas pelas populações tradicionais e manipuladas politicamente no diálogo com o *outro*. *Curanderos* nativos e *mestizos* se apropriam de uma concepção alheia sobre “xamanismo da ayahuasca”, “saber dos xamãs da floresta”, “consciência ecológica” para enfatizar a sua diferença e se beneficiar dela. Mitos, pinturas, plantas e técnicas são utilizados como símbolos identitários e étnicos, e tornados meio de negociação. As populações regionais conseguem criar, desta forma, laços com uma comunidade de pessoas e ONGS simpatizantes, ampliando assim redes que fazem partes de novas estratégias de sobrevivência e de melhoria material e não-material: o interesse estrangeiro promove um sentimento de autoestima cultural, e não apenas aumento de renda. Porém, tais processos

³²⁹ Estas plantas ainda não adquiriram uma representação pública definida. Há explicações pontuais de *curanderos* transcritas em *sites*, porém não há um *corpus* simbólico coerente sobre estas substâncias que tenha se tornado uma espécie de senso comum ou conhecimento coletivo neste meio.

³³⁰ Ver: <http://www.nixipae.com/>, acessado em dezembro de 2010.

³³¹ Ver: http://www.realitysandwich.com/RS_Kogi_retreat, acessado em janeiro de 2011.

podem também abrir caminho para outras apropriações e para a instalação de novas desigualdades.

Outro aspecto particularmente interessante para os antropólogos é a *cientifização da experiência ayahuasqueira*. Estrangeiros formam suas expectativas e entendem as suas experiências a partir do seu contato com a literatura antropológica, biomédica e psicológica sobre a ayahuasca.³³² Esta apropriação pode se dar de maneira inusitada: por exemplo, um gringo interpreta determinado episódio negativo como evidência de “bruxaria”; mas ele aprendeu sobre o conceito de bruxaria através de leituras, e não de sua vivência empírica no campo. Inversamente, *curanderos* nativos e *mestizos* se apropriam da literatura científica de maneira própria para divulgar e legitimar suas atividades.³³³ Prolifera a literatura científica sobre a ayahuasca,³³⁴ ao lado de outra de caráter misto que combina relatos de viagem, jornalismo, documentários, vídeos e produção artística e digital. Explode a quantidade de congressos científicos e semicientíficos que debatem a ayahuasca;³³⁵ alguns destes têm uma interface com o movimento psicodélico. Listas e fóruns da internet reúnem pesquisadores e aficionados para debater a interação entre a ayahuasca e a saúde mental; alguns centros cultivam comunidades *on-line*. Tais espaços e círculos realizam um hibridismo entre experimentalismo, espiritualidade, terapia, pesquisa e ativismo.

Um dos aspectos mais relevantes na expansão do consumo da ayahuasca é sua *medicalização*. Se a classificação dos vegetalistas como “médicos” já ocorria a partir de um diálogo com concepções ocidentais médicas hegemônicas (Barbira Freedman, 2010), agora a substância atinge *status* transnacional como *sacred medicine*. Há uma forte necessidade de estabelecer uma legitimidade biomédica para o consumo da ayahuasca.³³⁶ Critérios psiquiátricos se sobrepõem aos vegetalistas, em uma fecunda zona de contato. *Virotas* e

³³² Outra maneira de observar a interface entre ciência e ayahuasca é o surgimento de vários tipos de “rituais” voltados para a pesquisa acadêmica. Algumas pesquisas científicas são realizadas com sujeitos participantes de rituais em *settings naturais*, ou adaptados para a finalidade da pesquisa. Outras fabricam “experimentos-rituais” em laboratório. Neste último caso, adota-se uma versão desidratada da ayahuasca, em cápsulas [*frozen dried ayahuasca*] (Anderson, 2011). Os resultados produzidos por estas diferentes formas de pesquisa frequentemente referem-se, de forma indiferenciada, aos “efeitos da ayahuasca”.

³³³ A maioria dos *sites* possui uma seção de referências bibliográficas que contém artigos ou vídeos com pesquisadores comentando o assunto. Surge uma cultura ayahuasqueira internacional, que mereceria um estudo em si.

³³⁴ Para uma revisão, ver: Labate, Rose e Santos (2009 e 2008); Labate e Cavnar (2010).

³³⁵ Ver: Labate e Cavnar (2010) e Labate (2010a).

neurotransmissores convivem lado a lado: são realidades concretas para os participantes das cerimônias. Tenta-se, por exemplo, entender o fundamento biomédico das dietas vegetarianistas; a ideia de que é preciso *dietar* não é questionada. Ou uma amostra de ayahuasca é enviada para análise em laboratório, porque se suspeita que o fornecedor está utilizando outras substâncias no cozimento, a fim de prejudicar o receptor. Médicos e psicólogos ganham poder neste cenário, especialmente diante da quantidade de remédios desconhecidos que acompanham os visitantes estrangeiros. Frequentemente, há conflitos entre uma lógica nativa e outra médica. A legitimidade médica é muitas vezes evocada como arma na disputa xamânica, ou diferencial na conquista de novos clientes.

Nota sobre a popularidade das dietas

Um aspecto particular na expansão transnacional destas práticas é *a popularização das dietas vegetarianistas entre o público ocidental*. Tradicionalmente, a dieta é uma etapa fundamental no processo de aprendizagem para se tornar *curandero* (para estabelecer contato com o espírito das plantas); no tratamento de problemas físicos (por exemplo, no caso de rompimento de ossos), ou na caça (para que os animais não fujam em função da presença de cheiro humano). No contexto do neovegetalismo, as dietas são deslocadas, tornando-se uma realidade em si mesma: são tomadas como oportunidades de limpeza/purificação, autoconhecimento, transformação e obtenção de conhecimento espiritual. Ou, se preferirem, é uma das opções do cardápio disponível para os estrangeiros interessados no universo do vegetarianismo. Tentarei estabelecer aqui um paralelo entre esta tentativa de “aperfeiçoamento ontológico” e processos contemporâneos da pós-modernidade.

As experiências de habitar o corpo, como se sabe, são construídas socialmente. Diversos autores, como Rabinow (1992), Gray, Mentor e Figueroa-Sarriera (1995), Haraway (1995a, 1994), Martins (1996) e Stone (1992), estão interessados no rompimento contemporâneo das fronteiras entre humano e natural, animal humano e máquina, corpo e

³³⁶ Ver: Labate, Rose e Santos (2009 e 2008).

mente, natural e artificial, físico e não físico. As categorias ‘humano, cultura e natureza’ tornaram-se embaralhadas e desessencializadas.

A noção de *cyborg* pode ser relevante aqui. De acordo com Haraway (1995a, 1994), se o *cyborg* possui uma conexão íntima e explícita com a tecnologia, a novidade reside no fato de que ele se tornou a nossa ontologia. É como se Haraway afirmasse: “Todos nós estamos nos tornando um pouco *cyborgs*” (cf. Stone 1992, Gray, Mentor e Figueroa-Sarriera, 1995). Por exemplo, qualquer um que faça uso da psicofarmacologia para “pensar, comportar-se ou se sentir melhor” (1995, p. 2) é tecnicamente um *cyborg*. Exemplos seriam ainda megaestrelas ou atletas transformados através da ingestão de drogas, comidas especiais, *body building*, cirurgia cosmética, mudanças digitais na sua voz e imagem. Neste cenário, um possível *appeal* do vegetarianismo é representar um procedimento de auto-constituição, que dispensa as técnicas modernas, sugerindo um retorno a um tempo inicial e primitivo.

O interesse nessas práticas tidas como indígenas e ancestrais estaria no fato de que elas representariam um rompimento com a tecnologização da vida. Sustento, contudo, que o interesse pelas dietas deve ser entendido a partir das modulações constantes do espírito e dos corpos características de uma sociedade que oscila entre analgesia e a produção de intensidade (Vargas, 2001). Em outras palavras, há uma continuidade entre as dietas ayahuasqueiras e as várias outras opções de dietas,³³⁷ purificações, consumo de “alimentos-drogas” (Vargas, 2008) e substâncias diversas.

Rifkin (2001) argumenta que, na Era do Acesso, haveria uma penetração intensificada do capital na esfera da vida pessoal. O que se vende atualmente não é mais o produto, mas sim o consumidor: estaríamos nos tornando consumidores das nossas próprias vidas. Ao contrário de bens físicos, são comercializadas experiências, mundos simulados, aos quais se pode ter acesso por curto prazo através de uma rede de provedores. Featherstone (1995) fala em termos de um processo de “estetização da vida quotidiana”.

³³⁷ Em um rápido passeio pela internet, eis algumas das opções possíveis: Dieta Ovo Lacto Vegetariana, Dieta Vegana, Dieta de Alimentos Crus, Dieta do Dr. Atkins, Dieta de Neandertal ou do Homem das Cavernas, Dieta de South Beach, Dieta de Desintoxicação por Limão, Macrobiótica, Dieta para Cândida, Dieta sem Glúten, Dieta do Tipo Sanguíneo, Dieta do Índice Glicêmico Baixo, Dieta para Hipertensão, Dieta Cookie, Dieta da Clínica Mayo.

Se o interesse ocidental pelos saberes e práticas dos povos da floresta parece expressar uma crítica ao sistema de valores da modernidade, ele é ao mesmo tempo filho do projeto da modernidade. O desejo de consumo de poderosos alucinógenos vegetais é parte do mesmo processo contemporâneo de constante manipulação de si, fabricação do próprio corpo e da identidade. Os “homens-plantas” afirmam sua identidade em oposição aos “homens-máquina”; há uma intertextualidade entre ambos. Talvez não seja à toa que muitas pessoas adotem expressões como “senti haver uma reprogramação do meu *hardware*”, “um *scan* do sistema” e outras do gênero para explicar suas vivências com a ayahuasca.³³⁸ Abundam, também, paralelos entre as viagens xamânicas e o ciberespaço, ambos vistos como espaços onde corpo e *self* podem se separar e viajar.

A sedução do vegetalismo reside na mesma sedução do homem *cyborg*, isto é, no parentesco do humano com o *outro*: no primeiro caso, com as plantas, no segundo com as máquinas. Mas, enquanto no caso das experiências dos vegetalistas tradicionais existe a realidade da metamorfose, e o risco latente de que esta seja irreversível – como com a morte ou a loucura –, no caso de seus praticantes contemporâneos a transformação e o trânsito entre humano e não-humano se dá em um plano, sobretudo, simbólico.

A metamorfose dos participantes dos *workshops* ayahuasqueiros em animais ou plantas não opera uma ruptura radical com as noções de natureza e cultura, ou animal e humano presentes na cosmologia ocidental. Se, por exemplo, para os Shipibo o corpo tem que ser constantemente construído pelo *rao*, e as plantas contribuem para “humanizar” os seres humanos (Colpron, 2005), para os praticantes ocidentais do vegetalismo o sujeito pode ter sua subjetividade radicalmente transformada pela experiência, mas nem por isto ele se torna mais semelhante aos seres da floresta.³³⁹ A sensação de transformação em jaguar durante uma sessão será provavelmente interpretada como um “contato com o lado

³³⁸ Um bom exemplo desta fusão entre tecnologia digital e da nova estética internacional em torno das visões da ayahuasca pode ser vista no filme *Blueberry* (2004).

³³⁹ Esta reflexão remete, inevitavelmente, à discussão sobre o perspectivismo ameríndio. Optei, contudo, por não aprofundá-la aqui. Em primeiro lugar, ao tratar o vegetalismo como uma modalidade que inclui xamanismos indígenas e práticas dos *curanderos mestizos*, as fronteiras entre concepções indígenas e caboclas se embaralham. Por outro lado, não está claro até que ponto as reflexões de autores como Viveiros de Castro (1996) e Tânia Stolze Lima (1996) aplicar-se-iam às práticas shipibo ou *mestizas* de consumo da ayahuasca.

animal, primitivo e intuitivo”, ou “com a energia dos animais da floresta” e não como uma metamorfose literal.

Não pretendo reduzir aqui o consumo da ayahuasca a uma mera frivolidade disponível no supermercado *new age* das *do-it-yourself religions*. Embora este desejo de consumo da cultura do *outro* e o projeto reflexivo do *self* encontre eco, como vimos, em processos centrais ora em andamento, outras leituras também são possíveis. Segundo Deleuze (1990), uma sociedade define-se por suas linhas de fuga. Para ele, há sempre a possibilidade do *devir*: um acontecimento revolucionário, uma experimentação que cria o novo, algo que nos empurra para além da história. Talvez o consumo da ayahuasca seja estimulante para alguns porque semelhante àquilo que Deleuze denomina vagamente de *vácuos de comunicação*: intervalos de silêncio que funcionam como contraponto à exposição e comunicação contínuas e instantâneas. Neste sentido, são interruptores para escapar à dominação presente nas assim chamadas sociedades de controle. Tais espaços, contudo, tendem a ser progressivamente (re)colonizados e mercantilizados, e novas linhas de fuga tornam-se necessárias.

Conflitos

No processo de expansão do vegetalismo, vários conflitos estão presentes. Vale destacar os de ordem cultural e ideológica. Os usos locais da ayahuasca para resolver problemas amorosos ou como apoio para “vencer nos negócios”, a proibição de as mulheres menstruadas tomarem a ayahuasca, as acusações de bruxaria e as explicações que atribuem à inveja a causa de infortúnio são muitas vezes lidas pelos estrangeiros como práticas supersticiosas, atrasadas e primitivas. A população local de Pucallpa, por sua vez, frequentemente se choca com os hábitos de consumo de drogas, padrões alimentares ou práticas de nudismo presentes entre os visitantes. Outro conjunto de desencontros – talvez o principal – tem a ver com expectativa sobre papéis de gênero e sobre o comportamento sexual dos condutores de cerimônias. A distância que separa a ideia latino-americana de que “os homens sempre tentam algo para ver se conseguem alguma coisa” e “houve abuso sexual” é enorme.

Na mesma direção, frequentemente há uma romantização do papel do índio, do caboclo ou dos estilos de vida tradicionais. A Amazônia e o primitivo são muitas vezes representados como uma imagem invertida e positiva da sociedade ocidental. Tais representações, contudo, nem sempre encontram eco na realidade. Estrangeiros podem se decepcionar ao descobrir que os seus nativos ecológicos não reciclam e ainda jogam lixo no chão. Ou indignar-se ao ver os *curanderos*, quando em *tour* por países de primeiro mundo, revelarem seu desejo de comprar tênis *nike* e brinquedos eletrônicos. Também pode ser difícil equacionar os sentimentos de consciência cósmica com a sensação de ter sua máquina fotográfica roubada durante a estadia no centro. Não é demais lembrar que as populações locais percebem as representações ocidentais sobre si, encarnando, por vezes, o discurso ambientalista e a imagem xamã como encarnação de uma sabedoria ecológica e planetária. A grande maioria dos centros anuncia algum tipo de projeto de conservação da natureza e a floresta sempre é tema das apresentações que abrem as cerimônias.

O uso da ayahuasca, os banhos de ervas, dietas, plantas e tratamentos ministrados pelos *curanderos* podem conflitar com concepções de saúde e doença dos estrangeiros, encontrando resistência neles. Pacientes que viajam para o Peru em busca de cura para determinadas doenças podem desagradar seus médicos de seus países de origem, dificultando a continuidade do seu tratamento.³⁴⁰ Inversamente, as populações locais podem ter dificuldade em lidar com as concepções de cura e tratamento de seus visitantes. Brabec de Mori (2002a) nota, por exemplo, que muitas vezes aquilo que os ocidentais classificam como doenças mentais é classificado pelos Shipibo como comportamentos antissociais. Por outro lado, a interação entre o consumo da ayahuasca e saúde mental, especialmente o consumo de medicamentos controlados, é um campo de muitos conflitos potenciais.

O principal conflito na expansão do vegetalismo diz respeito às relações assimétricas entre norte e sul. Os intercâmbios entre estrangeiros, nativos e *mestizos* ocorrem a partir de lugares de fala e condições econômicas diferentes. Frequentemente, a população local se sente explorada pelos intermediários estrangeiros, que cobram de seus

pares estrangeiros em dólares e pagam seus funcionários em soles.³⁴¹ Inversamente, os estrangeiros podem sentir-se frustrados em relação à eficiência e profissionalismo dos atores locais. Por outro lado, o fato de *curanderos* nativos e *mestizos* serem tidos como portadores de um saber especial inverte as hierarquias econômicas no plano simbólico, permitindo que negociem melhores condições de vida. Além disto, muitos *curanderos* exploram ativamente certo sentimento de culpa colonial por parte dos estrangeiros como estratégia de fortalecimento de suas reivindicações.

Por vezes há uma contradição entre a natureza comercial de determinados empreendimentos e o que poderíamos denominar, grosso modo, de lógica xamânica. A mercantilização da experiência pode ser traiçoeira, pois eventualmente pode acontecer de os participantes não sentirem os efeitos da ayahuasca, ou estes serem desagradáveis demais. O gringo que pagou pela cerimônia ou dieta nem por isto tem o direito de interrompê-la ou não obedecer às regras; por outro lado, pressões econômicas criam condições artificiais em relação às normalmente existentes.³⁴²

A relação entre *maestro* e aprendiz pode implicar, tradicionalmente, em tensões; no contexto transnacional, soma-se a essa relação uma série de outros fatores. Alguns estrangeiros aportam contribuições financeiras significativas; dominam outros idiomas e estão conectados com espaços e redes que abrem portas para viagens ao exterior. Estes elementos podem criar atalhos no seu processo de aprendizagem e formação como *ayahuasqueros*. Tais possibilidades nem sempre estão disponíveis para todos, deixando alguns desgostosos. Ligado a isto, estão as críticas de que há uma proliferação de pessoas despreparadas conduzindo as sessões. É comum ouvir de um *curandero* que determinada pessoa, depois de passar por tal *curandero*, estava “totalmente bagunçada, dando muito trabalho para arrumar.” São também frequentes as referências aos falsos xamãs. Vale

³⁴⁰ Para uma reflexão sobre as dificuldades dos profissionais da área de saúde pública lidarem com problemas experienciados a partir do consumo da ayahuasca, bem como as fronteiras entre doença mental, desordem psiquiátrica, iniciação xamânica e emergência espiritual, ver Lewis (2008).

³⁴¹ Não é à toa que grande parcela dos centros ayahuasqueiros diz promover benfeitorias nas comunidades locais, sejam elas escolas, hospitais ou projetos de conservação da natureza.

³⁴² Coletei relatos em primeira mão da ayahuasca inserida em rodas de investidores da bolsa e milionários árabes nos Estados Unidos. Uma sessão individual, ou restrita aos membros da família, pode custar nestas condições cinco mil dólares. Escutei também narrativas sobre políticos e empresários interessados na bebida como meio explícito de obtenção de poder e dinheiro. Estes “causos” são frequentemente acompanhados de insinuações de bruxaria.

lembrar que as acusações de charlatanismo já estão presentes no campo desde antes da chegada dos estrangeiros.

Expansão, legalidade e dilemas da regulamentação

O imaginário dos novos participantes do vegetalismo é orientado por concepções hegemônicas ocidentais que separam as drogas em lícitas e ilícitas. O tema da clandestinidade do uso da ayahuasca em vários países está fortemente impregnado no campo, mesmo onde seu consumo é permitido. Grosso modo, a construção da ayahuasca como experiência terapêutica e sagrada se faz *em diálogo e em oposição ao consumo recreativo ou psicodélico de drogas*. As cerimônias desenvolvem-se e adaptam-se de forma a se adequar ao imaginário ocidental sobre o “uso ritual”: há, por exemplo, uma solenização do ambiente cerimonial e uma formalização das fronteiras entre ritual e vida cotidiana. Concepções e práticas nativas embaralham, contudo, distinções ocidentais, como é o caso do *curandero* que gosta de curar *emborrachado*, ou da preparação informal e caseira da ayahuasca. Os estrangeiros têm dificuldade de classificar a diversidade de plantas utilizadas pelos *curanderos* – entre médicas, afrodisíacas, purgativas, oníricas, divinatórias. Todas são tornadas “enteógenas” – a exemplo da “embriaguez”, a grade conceitual que foi utilizada na história do ocidente para se referir ao efeito de todas as substâncias psicoativas (Carneiro, 2010).

Desenvolve-se uma cultura comum em torno da itinerância e (semi)legalidade. Proliferam conhecimentos e técnicas para cozinhar a ayahuasca (mais concentrada para ocupar menos espaço, recozimento ou não), envio (embalagens diversas, maneiras de disfarçá-la, como nomeá-la oficialmente); transporte (pessoalmente ou por terceiros, na mala de mão ou não, por transporte aéreo ou terrestre, correio ou transportadoras particulares), divulgação das sessões (sites, listas de *e-mail* com palavras específicas para se referir à ayahuasca, técnica de *phone tree*, uma pessoa ligando para outra), modos de armazenamento (na geladeira ou não, garrafas de plástico ou vidro), formas de pagamento (à vista, adiantado), locais para realização das sessões (hotéis, espaços esotéricos, igrejas

alugadas, casas particulares), regras das cerimônias (proibido sair na rua, proibido vomitar ao ar livre), parafernália ritual (*kit* ritual desmontável e transportável).³⁴³

Membros das religiões ayahuasqueiras ou *curanderos* presos em viagens em países do primeiro mundo lançam cartas coletivas pedindo doações para sua representação legal.³⁴⁴ As proibições legais, paradoxalmente, criam um senso de identidade e resistência cultural, fortalecendo vínculos entre uma comunidade imaginada de pessoas. Por outro lado, as rivalidades entre xamãs traduzem-se no idioma legal, com denúncias que visam minar o rival ou acusações de que este está envolvido em problemas legais como evidência de que suas atividades não são legítimas (“ele é picareta, tem problemas com a lei”; “ele foi preso porque não estava fazendo as coisas direito”; “ele não respeita a lei”).

Se a expansão ao exterior implicou em ilegalidade em alguns países, outro desdobramento institucional deste processo é o reconhecimento, no Peru, da ayahuasca como patrimônio cultural. O centro Takiwasi foi o um ator fundamental neste processo.³⁴⁵ Este centro promove dietas e seminários para estrangeiros, levantando boa parte de seus recursos desta fonte; ele foi, historicamente, um dos principais atores envolvidos na visibilização do vegetalismo e na promoção de viagens para conhecer a *vine of the souls* na selva peruana. A força simbólica do Takiwasi reside na promoção da “cura da dependência de drogas com a medicina tradicional indígena”. A oposição entre *plantas maestras* – tradição, sabedoria, cura – e *drogas* – modernidade, dependência, vício – é central no imaginário deste campo. *Curanderos* nativos, *mestizos* e estrangeiros citam a Resolução do Instituto Nacional de Cultura peruano como emblema do valor do vegetalismo. O interesse estrangeiro e popularidade mundial crescente da ayahuasca são, assim, incorporados pelo Estado, ao mesmo tempo em que se alerta para o perigo dos “usos ocidentais descontextualizados, consumistas e com propósitos comerciais” (RDN, 2008).

³⁴³ Devido à delicadeza do assunto, optei por não incluir aqui uma referência à rede de compra e venda da ayahuasca. Este mapeamento constituiria um trabalho fascinante, ainda por ser feito. Também faltam etnografias sobre a cultura de compra e venda de produtos relacionados à ayahuasca pela internet.

³⁴⁴ Por exemplo, Taita Juan Bautista Agreda Chindoy, Kametsa *yagecero* colombiano, foi preso em Houston com *yagé* e em dez dias quatorze mil dólares foram arrecadados em doações para sua defesa (ver: <http://www.freetaitajuan.org>, acessado em dezembro de 2010).

³⁴⁵ Rosa Giove redigiu um texto (2008) que resultou na divulgação do informe N° 056-2008-DRECP/INC de 29 de maio de 2008, emitido pela *Dirección de Registro y Estudio de la Cultura*, e depois na *Resolución Directoral Nacional* N° 836/INC de 24 de junho de 2008. O texto da Resolução cita explicitamente o relatório de Giove.

Ironicamente, na França, o Takiwasi foi citado no ultimo relatório do Comitê Ministerial de Observação de Seitas como tendo uma combinação potencialmente perigosa entre o uso de drogas e manipulação mental (Miviludes, 2010).

O maior desafio da expansão do vegetalismo e da penetração do uso da ayahuasca em países do norte é o seu processo de regulamentação. Proliferam disputas judiciais, debates éticos e controvérsias públicas.³⁴⁶ Diferentes tradições culturais remetem a diferentes tipos de uso: médico, terapêutico, religioso, recreacional, estético. É possível estabelecer distinções nítidas entre essas modalidades e encontrar parâmetros éticos universalmente aceitos? Deve haver uma certificação de líderes de cerimônias de ayahuasca?³⁴⁷ Quais seriam os critérios necessários para conduzir cerimônias? A compra e venda da ayahuasca deveria ser fiscalizada? Deve haver regras para a coleta das espécies vegetais que compõem a ayahuasca na mata?³⁴⁸ Qual é o papel do Estado neste processo?

A presente tese e minha própria trajetória como antropóloga fazem parte deste novo campo internacional de discursos em torno da ayahuasca. Deve haver regulamentações modestas por parte do Estado, atentando para não invadir a privacidade dos indivíduos e a autonomia cultural das populações étnicas. É importante valorizar o papel dos controles sociais culturais e informais e fortalecer os saberes nativos. A eventual regulamentação deve partir do diálogo com a sociedade civil, como organizações representativas ayahuasqueiras e pesquisadores de diversas áreas do conhecimento. A sociedade tem o direito de cobrar transparência no processo de formação dos líderes de cerimônias, ética nas suas condutas e devido pagamento de impostos sob suas atividades. O Estado deve estimular e financiar a realização de pesquisas científicas sobre este assunto.

³⁴⁶ Ver: Labate e Feeney (2011); Labate (2010b; 2010c; 2005a); Labate e Jungaberle (no prelo); Goulart (2004), MacRae (2010, 2008, 2006, 2005); Tupper (2009, 2008).

³⁴⁷ Em países como Colômbia e Equador existe a praxe de determinadas organizações produzirem certificados *ad hoc*. Na reta final da conclusão deste trabalho, fui informada que a *Dirección Regional del Turismo de Loreto* a Iquitos elaborou “uma lista de xamãs credenciados para recomendar aos turistas como xamãs de confiança” (Jean-Pierre Chaumeil, comunicação pessoal, janeiro de 2011). A lista, que contém 38 nomes, ainda não foi divulgada.

³⁴⁸ No Peru, este tema permanece sem regulamentação. No Brasil, a Resolução n. 1 do CONAD (2010), e a Resolução Conjunta do CEMAC/CFE (2010) abordam a extração, coleta e transporte do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*. Note-se que alguns centros no Peru possuem seus próprios plantios de cipó e folha, ao lado de jardins botânicos. Seria interessante a realização de trabalhos que permitissem avaliar a sustentabilidade destas espécies vegetais.

Observamos aqui haver um movimento de mão dupla: da cidade para a floresta, e da floresta para a cidade. Notamos o surgimento de redes transnacionais por onde circulam sujeitos, substâncias, capital, imagens e técnicas. Tal intercâmbio é mediado por relações de poder e condições econômicas desiguais. No cenário do novo vegetalismo, é difícil demarcar as fronteiras entre xamanismo, terapia e serviços: estas esferas estão misturadas. Por um lado, há um processo de laicização, com a penetração das ciências da saúde, da psicologia e da antropologia no universo vegetalista. Por outro, uma xamanização do mundo dos brancos, promovendo uma diáspora ao contrário.

Estudiosos afirmam que o vegetalismo nasceu do contato dos seringueiros com a população indígena e ribeirinha já fortemente marcada pela influência missionária no final do século XIX e início do século XX, ou seja, como produto de migrações de populações e da fusão de sistemas de cura de diferentes regiões do Peru e de outros países (Luna 2005, 2004). As transformações que estão ocorrendo contemporaneamente representam em parte uma ruptura desta tradição, e em parte uma atualização dela, isto é, mais uma etapa do mesmo processo de reinvenção dinâmica que sempre caracterizou o vegetalismo. Os “doutores viajantes” continuam se deslocando, agora por novas e distantes paisagens. Os rituais ayahuasqueiros continuam mediando relações entre brancos e índios, entre colonizador e colonizado (Taussig 1993), agora em escala global. Práticas e símbolos exógenos são apropriados e englobados seletiva e criativamente, devolvidos e novamente reelaborados. Desta forma, através da reatualização e adaptação, a continuidade é possível. Resta saber em que medida tais hibridismos produzirão uma alteridade menos mágica e eficaz, e até que ponto as práticas e província semântica vegetalista serão definitivamente transformadas. Seja como for, a ayahuasca parece ter atuado até o momento como um agente especialmente profícuo para ativar relações e operar uma comunicação entre esferas.

Bibliografia

- ALDRED, Lisa. Plastic Shamans and Astroturf Sun Dances. New age commercialization of Native American Spirituality. In: *American Indian Quarterly*, verão de 2000, vol. 24, n. 3, pp. 329 – 352.
- ALEXIADES, Miguel A. El Eyámikekwa y el ayahuasquero: las dinámicas socioecológicas del chamanismo Ese Eja. In: *Amazonia Peruana*, 27, Lima, CAAAP, 2000, pp. 193-212.
- ALLEN, John e MERLIN, Mark. Psychoactive mushrooms in Thailand: some aspects of their relationship to human use, law and art. In: *Integration, Journal for Mind-moving plants and Culture*, n. 2-3, 1992, pp. 99-115.
- AFONSO, Carlos Alberto. “Paródia Sacra”. Manuscrito, s/d.
- ANDERSON, Brian. Ayahuasca as Antidepressant? Psychedelics and Styles of Reasoning in Psychiatry. Londres, Manuscrito, 2011.
- ANDERSON, Brian. *Hoasca Ecologies: Environmentalism in the Centro Espirita Beneficente União do Vegetal*. Palo Alto, Manuscrito, 2009.
- ANDERSON, Brian. *Enchantment and Environment: Environmental Values in the Centro Espirita Beneficente União do Vegetal*. Undergraduate independent study in Latin American and Latino Studies. University of Pennsylvania, 2007.
- ANDRADE, Afrânio P. Contribuições e Limites da União do Vegetal para a Nova Consciência Religiosa. In: LABATE, Beatriz C. e ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, 2004, pp. 589-619.
- ARAÚJO, Maria Gabriela J. “Cipó e imaginário entre seringueiros do Alto Juruá”. In: *REVER: Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, PUC, n. 1, ano 4, 2004. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv1_2004/t_araujo.htm, acessado em dezembro de 2004.
- ARAÚJO, Maria Gabriela J. *Entre Almas, Encantes e Cipó*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Unicamp, 1998.
- ARÉVALO VALERA, Guillermo. El ayahuasca y el curandero Shibipo-Conibo del Ucayali (Perú). In: *América Indígena*, vol. XLVI, nº 1, Cidade do México, jan-mar 1986, pp. 147-161.

- ARÉVALO VALERA, Guillermo e HANSSON, Anders. Algunos aspectos de la medicina tradicional en Ucayali (Proyecto Ametra). *Instituto Indigenista Peruano* 2, 1985.
- ARRUDA, Carolina; LAPIETRA, Fernanda e SANTANA, Ricardo Jesus. *Centro Livre – Ecletismo Cultural no Santo Daime*. São Paulo, Editora All Print, 2006.
- ATKINSON, Jane. Shamanism Today. *Annual Review of Anthropology*, vol 21, 1992, pp. 307-330.
- AUGÉ, MARC. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, Editora Papirus, 2003.
- BARBIRA FREEDMAN, Françoise. Transnational Ayahuasca Networks in Action: Indigenous, Mestizos and Gringos in the Iquitos-Nauta Road”. Apresentação na *Amazon Conference: Amazonian Shamanism, Psychoactive Plants and Ritual Reinvention*. Instituto de Psicologia Médica, Universidade de Heidelberg, 6 e 7 de dezembro de 2010. Disponível em: http://rapidshare.com/#!/download|801tg|439559732|Heidelberg_Dec_2010_Fran_oise.mp3|29883, acessado em janeiro de 2011.
- BARBIRA FREEDMAN, Françoise. The Jaguar Who Would Not Say Her Prayers – changing polarities in the Upper Amazonian shamanism. In: LUNA, Luis Eduardo e WHITE, Steven (orgs). *The Ayahuasca Reader: Encounters with the Amazon's Sacred Vine*, Santa Fé, Synergetic Press, 2000, pp. 113-119.
- BEAR, Jaya. *Amazon Magic: The Life Story of Ayahuasquero and Shaman Don Agustin Rivas Vasquez*. Taos, Colibri Publishing, 2000.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. “Entrevista con Herlinda Agustin, mujer onaya del pueblo shipibo-konibo”. In: LABATE, Beatriz C. e BOUSO, José Carlos (orgs.). *Ayahuasca y Salud*. Barcelona, Los Libros de La Liebre de Marzo, no prelo.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. *Kené. Arte, Ciencia, Tradición en Diseño*. Lima, Instituto Nacional de Cultura, 2009.
- BELLIER, Irène. Los cantos mai huna del yaje (Amazônia peruana). In: *América Indígena*, vol. XLVI, n. 1, Cidade do México, jan-mar 1986, pp. 128-145.
- BEYER, Stephan V. *Singing to the Plants: A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 2009.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte, UFMG, 2001.

- BIANCHI, Antonio. “Ayahuasca e xamanismo indígena na selva peruana: o lento caminho da conquista”. In: LABATE, Beatriz e GOULART, Sandra (orgs.) *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Mercado de Letras, 2005, pp. 319-352.
- BIANCHI, Antonio e SAMORINI, Giorgio. Plants in Association with Ayahuasca. In: RATSCH, Christian e BAKER, John (orgs.). *Yearbook for Ethnomedicine and the Study of Consciousness*, vol. 2, VWB Verlag, Berlim, 1993, pp. 21-42.
- BRABEC de MORI, Bernd. Tracing Hallucinations: Contributing to a Critical Ethnohistory of Ayahuasca Usage in the Peruvian Amazon. In LABATE, Beatriz C. e JUNGABERLE, Henrik (orgs.). *The internationalization of ayahuasca*. Gottingen, Hogrefe, no prelo.
- BRABEC de MORI, Bernd. Words can Doom, Songs may Heal. Ethnomusicological and Indigenous Explanations of Song-Induced Transformative Processes in Western Amazonia. *Curare*, vol. 32, n. 1/2, 2009a, pp. 123-144.
- BRABEC de MORI, Bernd. “Medicina tradicional Shipibo Konibo”: Historia e identidad en la representación de un pueblo indígena. Manuscrito, 2009b, pp.1-20.
- BRABEC de MORI, Bernd. Shipibo-Konibo traditional medicine. The impact of anthropologist’s (stupid) questions on an indigenous group’s self-perception. Trabalho apresentado no 9o. Congresso Internacional da Associação Europeia de Antropologia Social - EASA, Liubliana, Eslovênia, 26 a 29 de agosto de 2008.
- BRABEC de MORI, Bernd. The Inka’s Sonrag Emanates from my Tongue: Composition vs. Oral Tradition in Western Amazonian Curing Songs. Trabalho apresentado no 39o. Congresso Mundial do Conselho Internacional de Música Tradicional – ICTM, Viena, Áustria, 3-11 de julho de 2007.
- BRABEC de MORI, Bernd. Psycholytic Therapy vs Nishi Sheati: European and Amerindian medical use of hallucinogenic compounds in critical comparison. Trabalho apresentado no Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft österreichischer Lateinamerika- Forschenden (ARGE-OELAF), Strobl am Wolfgangsee, Áustria, 25 de maio de 2002a. Disponível em: <http://homepage.univie.ac.at/evelyne.puchegger-ebner/files/Publikationen%20Bernd/2005-05-psycholysis.pdf>, acessado em outubro de 2010.

- BRABEC de MORI, Bernd. *Ikaro. Medizinische Gesänge der Ayawaska-Zeremonie im peruanischen Regenwald*. Dissertação de Mestrado em Musicologia. Universidade de Viena, Viena, 2002b.
- BRABEC de MORI, Bernd e BRABEC, Laida M. S. Shipibo-Konibo Art and Healing Concepts: A critical view on the “Aesthetic Therapy”. In: *Viennese Ethnomedicine Newsletter*, vol. 11, n. 2-3, 2009, pp. 18-26.
- BROWN, Michael. Dark Side of the Shaman. *Natural History*, nov. 1989, pp.8-10.
- BRUNER, Edward M. “Of Cannibals, Tourists, and Ethnographers”. In: *Cultural Anthropologist*, vº. 4, nº 4, 1989, pp. 438-445.
- BRISSAC, Sérgio. In the Light of Hoasca: an approach to the religious experience of participants of the União do Vegetal. In: LABATE, Beatriz C. e MACRAE, Edward (orgs.). *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*. Londres, Equinox, 2010, pp.135-160.
- BRISSAC, Sérgio. *A Estrela do Norte Iluminando Até o Sul. Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, 1999.
- BUSTOS, Susana. *The Healing Power of the Icaros. A phenomenological study of ayahuasca experiences*. Tese de Doutorado em Psicologia Oriental e Ocidental (East-West Psychology). San Francisco, Institute of Integral Studies, 2008.
- BUSTOS, Susana. The House That Sings: The Therapeutic Use of Icaros at Takiwasi. In: *Shaman's Drum: A Journal of Experiential Shamanism and Spiritual Healing*, n. 73, 2006, pp 33-39.
- BUSTOS, Susana. Icaros: El Poder de los Curanderos Amazónicos. Santiago de Chile, *Revista Uno Mismo*, vol. 17, n. 190, 2005, pp.50-57.
- BURROUGHS, William e GINSBERG, Allen. *Cartas do Yagé*. Porto Alegre, L&PM Editores, 1984.
- CAICEDO FERNÁNDEZ, Alhena. Patrimonialización y consumo en debate. In: *Revista Colombiana de Antropologia*, vol. 46, n. 1, jan-jun 2010, pp. 63-86.
- CALLAWAY, Matthew. *Ayahuasca as Healer of the Soul: An Interview with Silvia Polivoy*. *Shamans Drum*, n.81, 2009, pp. 30-40.

- CANCLINI, Néstor G. Culturas Híbridas, poderes oblíquos. In: *Culturas Híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo, 1989, pp. 259-336.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. A Vine Network. In: LABATE, Beatriz C. e JUNGABERLE, Henrik (orgs.). *The internationalization of ayahuasca*. Gottingen, Hogrefe, no prelo.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. Mythologies of the Vine. In: LUNA, Luis Eduardo e WHITE, Steven (orgs.). *Ayahuasca Reader. Encounters with the Amazon's Sacred Vine*. Santa Fé, Synergetic Press, 2000, pp. 31-35.
- CAMURÇA, Denizar M.; LABATE, Beatriz C.; BRISSAC, Sérgio; OTT, Jonathan. Etnomedicina ayahuasquera: la tradición del uso de los Nueve Vegetales en la União do Vegetal. In: LABATE, Beatriz C. e BOUSO, José C. (orgs.). *Ayahuasca y Salud*. Barcelona, Los Libros de La Liebre de Marzo, no prelo.
- CÁRDENAS TIMOTEO, C. *Los Unaya y su mundo. Aproximación al sistema médico de los Shipibo-Conibo del Río Ucayali*. Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1989.
- CARNEIRO, Henrique. *Bebida, abstinência e temperança na história antiga e moderna*. São Paulo, Editora SENAC, 2010.
- CARNEIRO, Henrique. *Pequena Enciclopédia da História das Drogas e Bebidas*. Rio de Janeiro, Elsevier, 2005.
- CARNEIRO, Henrique. *Amores e Sonhos da Flora. Afrodisíacos e alucinógenos na Botânica e na Farmácia*. São Paulo, Xamã, 2002.
- CARNEIRO, Henrique. *Filtros, Mezinhas e Triacas: as drogas no mundo moderno*, São Paulo, Xamã, 1994.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. São Paulo, Cosac Naify, 2009.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Xamanismo e tradução". In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 223-235.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: xamanismo e tradução. In: *Mana* vol. 4, n. 1, 1998, pp. 7-22.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade. In: *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.

- CASTANEDA, Carlos. *A Erva-do-Diabo*. São Paulo, Círculo do Livro, 1975.
- CHABLOZ, Nadège. Tourisme et primitivisme. Initiations au bwiti et à l'iboga (Gabão) *Cahiers d'Etudes africaines*, vol. XLIX (1-2), n. 193-194, 2009, pp. 391-428.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. *Chamanismo en la Amazonia – Balance y nuevos enfoques*. Manucrito, 2004.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. Varieties of Amazonian Shamanism. In: Diogenes, n. 158, verão de 1992, pp. 101-113.
- CHAVEZ, Fabiola e POLIA, Mario. “Un perfil del shamanismo andino norteño (Piura). Lima, Manuscrito, 2002.
- CAMINO, Lupe. *Cerros, Plantas y Lagunas Poderosas. La Medicina al Norte del Perú*. Piura, CIPCA, 1992.
- COLPRON, Anne-Marie. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo. In: *Mana*, vol. 11, n. 1, 2005, pp. 95-128.
- Convention on Psychotropic Substances, 1971, entrada em vigor em 16 de agosto de 1976, 1019.U.N.T.S. 175.
- COUTINHO, Tiago. *Nixi Pae: invenção e convenção em um rito terapêutico de cura*. Exame de Qualificação de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.
- CHURCHILL, Ward. Spiritual Hucksterism: The Rise of the Plastic Medicine Man. In: HARVEY, Graham (orgs). *Shamanism: A Reader*. Londres e Nova York, Routledge, 2003, pp. 324-329.
- CTAR. Consejo Transitorio de Administración Regional de Ucayali. *Departamento de Ucayali: Comunidades Nativas según distritos y población*. Pucallpa, 1998.
- DAVIDOV, Veronica M. Shamans and Shams: The Discursive Effects of Ethnotourism in Ecuador. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 15, n. 2, 2010, pp. 387-410.
- DELEUZE, Gilles. Controle e devir. In: *Conversações*. Col. Trans, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1990, pp. 209-226.

- DE PRIBYL, Rosario de. La Medicina Tradicional en el Sistema Oficial de Salud en el Perú. *Memorias del VII Congreso Internacional de Antropología Jurídica RELAJU*. Lima, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad – IIDS, no prelo.
- DEMANGE, François. *Amazonian Vegetalismo. A study of the healing power of chants in Tarapoto, Peru*. Mestrado em Ciências Sociais/Estudos Independentes, University of East London, 2002. Disponível em: http://www.neip.info/html/objects/downloadblob.php?cod_blob=982, acessado em outubro de 2010.
- DEMANGE, François. Proyecto ITDG: Plantas Medicinales Sant Marín- Peru. In: MABIT, Jacques (org.). *Etica, Mal y Transgresión*. Lima, Takiwasi e Cisei, 2001, pp. 251-254.
- DEMANGET, Magali. Reconstruction of the shamanic space and mystical tourism in the mazatec region (Mexico). In: FRANCFORT, Paul e Roberte HAMAYON (orgs). *The concept of shamanism: uses and abuses*. Budapeste, Akadémiai Kiadó, 2001, pp. 305-330.
- DITRINCI. Dirección Regional de Industria y Turismo Ucayali. *Ciudad de Pucallpa: Arribo de Viajeros*. Pucallpa, 2000a.
- DITRINCI. Dirección Regional de Industria y Turismo Ucayali. *Perfil del turista nacional y extranjero de Ucayali 2000*. Pucallpa, 2000b.
- DOBKIN de RIOS, Marlene e RUMRRILL, Roger. *A Hallucinogenic Tea, Laced with Controversy. Ayahuasca in the Amazon and the United States*. Praeger, Westport Connecticut e Londres, 2008.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene. Mea Culpa: Drug Tourism and the Anthropologist's Responsibility. In: *Anthropology News*, vol. 47, n. 7, 2006, p. 20.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene. “Bubble, Bubble, Toil and Trouble: Tourists and Pseudo-Shamans”. In: NARBY, Jeremy e HUXLEY, Francis (orgs.). *Shamans Through Time. 500 Years on the path to knowledge*. Nova York, Jeremy P. Tarcher/Putnam, 2001, pp. 277-279.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene. “Drug Tourism in the Amazon”. In: *Anthropology of Consciousness*, vol. 5, nº 1, março de 1994.

- DOBKIN DE RIOS, Marlene. "Curing with Ayahuasca in an urban slum". In: HARNER, Michael (org.). *Hallucinogens and Shamanism*. Londres, Oxford University Press, 1973, pp. 67-85.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene. *Visionary Vine. Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon*. Prospect Heights, Waveland Press, 1972.
- DOBKIN de RIOS, Marlene e KATZ, Fred. "Some relationships between Music and Hallucinogenic Ritual: the Jungle Gym in Consciousness. In: *Ethos* vol. 3, n 1, 1975, pp. 64-76.
- DOMENECH, Sacha. Tratamiento con plantas maestras en trastornos de inmunodeficiencias (HIV- SIDA). In: MABIT, Jacques (org.). *Ética, Mal y Transgresión*. Lima, Takiwasi e Cisei, 2001, pp. 153-156.
- DOMENECH, Sacha. *Plantas Maestras*. Buenos Aires, manuscrito, 1999.
- DOMENECH, Sacha. Ayllu Tinkuy: Comunidad Encuentro. In: *Revista Takiwasi*, nº 4, Tarapoto, 1996, pp. 17-27.
- DUPUIS, David. Une ethnographie de la clinique Takiwasi. Soigner la toxicomanie avec l'aide des non-humains. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2009. Disponível em: <http://www.neip.info/index.php/content/view/2469.html>, acessado em outubro de 2010.
- ELIADE, Mircea. *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Encuentro Internacional de Maestros Curanderos Practicantes de la Ayahuasca y del Iboga*. Tarapoto, Peru, 12 a 16 de novembro de 2001. Disponível em: http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/declaracion_tarapoto_rimtay.pdf, acessado em dezembro de 2010.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de Consumo e Posmodernismo*. São Paulo, Studio Nobel. 1995.
- FOLLÉR, Maj-Lis. Del conocimiento local y científico al conocimiento situado e híbrido – ejemplos de los Shipibo-Conibo del este peruano, s/d. Disponível em

- http://www.hum.gu.se/ibero/publikationer/anales5/pdf_artiklar/majlis.pdf, acessado em outubro de 2004.
- FORERO, Juan. Peruvian hallucinogen ayahuasca draws tourists seeking transforming experience. *The Washington Post*. 21 de Agosto de 2010. Disponível em: http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2010/08/20/AR2010082002908_pf.html, acessado em outubro de 2010.
- FOTIOU, Evgenia. *From Medicine Men to Day Trippers: Shamanic Tourism in Iquitos, Peru*. Tese de Doutorado em Antropologia Cultural. University of Wisconsin-Madison, 2010. Disponível em: http://www.neip.info/downloads/Fotiou_Ayahuasca_2010.pdf, acessado em dezembro de 2010.
- FOTIOU, Evgenia. Shamanic Tourism and the Commercialization of Ayahuasca. *Peripheria* 11, 2008, pp.12-15.
- FRANCFORT, Paul e HAMAYON, Roberte (orgs). *The concept of shamanism: uses and abuses*. Budapeste, Akadémiai Kiadó, 2001.
- GAVAZZI, Adine. *Arquitectura Andina, Formas e Historia de los Espacios Sagrados*. Lima, Apus Graph/Jaca Book, 2010.
- GEBHART-SAYER, Angelika. “Una Terapia estética. Los diseños visionarios de Ayahuasca entre los Shipibo-Conibo”. In: *América Indígena*, vol. XLVI, nº 1, Cidade do México, jan-mar 1986, pp. 189-218.
- GHASARIAN, Christian. Usages de l'Ayahuasca et du San Pedro dans les pratiques néo-shamaniques contemporaines. In: *Chamanisme et thérapeutique. Mythe ou réalité. Actes des VIIèmes Etats Généraux de l’Ethique, Institut Européen d’Ecologie et la Société Française d’Ethnopharmacologie*. Metz, 2005, pp. 37-59.
- GIDDENS, Anthony. *Modernity and Self-Identity: self and society in the late modern age*. Londres, Polity, 1991.
- GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo, Ed. UNESP, 1990.
- GIOVE, Rosa. *Reconocimiento y declaratoria de las manifestaciones culturales vigentes como patrimonio cultural: Ritual de Ayahuasca*. Centro Takiwasi, Tarapoto, 2008.

- GIOVE, Rosa. *La liana de los muertos al rescate de la vida: Medicina tradicional amazónica en el tratamiento de las toxicomanías*. Tarapoto, Takiwasi, 2002.
- GIOVE, Rosa. Warimi Kuraini: La Mujer-Medicina, la Espiritualidad y el espíritu de las Plantas. In: MABIT, Jacques (org.): *Memoria del Segundo Foro Interamericano sobre Espiritualidad Indígena*. Tarapoto, CISEI, 2001, pp. 33-44.
- GIOVE, Rosa. Descubriendo la Cuadratura del Círculo, el Ikaro de la “A”. *Revista Takiwasi. Usos y Abusos de Sustancias Psicoactivas y Estados de Conciencia*, vol 5, n. 3, 1997, pp. 7-19.
- GIOVE, Rosa. Medicina Tradicional Amazónica en el tratamiento del abuso de drogas: Experiencia de dos años y medio (92-94). Lima, CEDRO, 1996.
- GIOVE, Rosa. “Acerca del "Icaro" o Canto Shamánico.” *Revista Takiwasi. Usos y Abusos de Sustancias Psicoactivas y Estados de Conciencia*, vol. 2, no. 1, 1993, pp. 7-27.
- GMELCH, Sharon B. *Tourists and Tourism: a reader*. Long Grove, Waveland Press, 2004.
- GOULART, Sandra. *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp, 2004.
- GOULART, Sandra. *Raízes Culturais do Santo Daime*. Tese de Mestrado em Antropologia Social, USP, 1996.
- GOW, Peter. Hallucination. In: *An amazonian myth and its history*. Nova York, Oxford University Press (Oxford studies in social and cultural anthropology), 2001, pp. 130-158.
- GOW, Peter. River People: Shamanism and History in Western Amazonia. In: THOMAS, Nicholas e HUMPHREY, Catherine (orgs.). *Shamanism, History and the State*. Ann Harbor, The University of Michigan Press, 1996.
- GOW, Peter. Cinema da floresta: filme, alucinação e sonho na Amazônia Peruana. In: *Revista de Antropologia*, USP, vol. 38, nº 2, 1995, pp. 38-51.
- GOW, Peter. *Of mixed blood*. Oxford, Clarendon Press, 1991.
- GREENE, S. The shaman’s needle: Development, shamanic agency and intermedicality in Aguaruna lands, Perú. In: *American Ethnologist*, vol. 25, n. 4, 1998, pp. 634-658.
- GRAY, Stephen. Interview with an Ayahuasca Curandero. Returning to the Sacred World. Disponível em: <http://www.stephengrayvision.com/2010/06/23/interview-with-an-ayahuasca-curandero-text-version>, acessado em setembro de 2010.

- GRAY, C. H., MENTOR, S., FIGUEROA-SARRIERA. Cyborgology. Construction the Knowledge of Cybernetic Organisms. In: GRAY, Chris H. (ed.) *Cyborg Handbook*. Nova York – Londres, Routledge, 1995, pp 1-14.
- GREY, Alex. *Sacred Mirrors*. Rochester, Vermont, Inner Traditions, 1990.
- GROISMAN, Alberto. Trajectories, Frontiers and Reparations in the Expansion of Santo Daime to Europe. In: CSORDAS, Thomas. (org.). *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Los Angeles, University of California Press, 2009, pp. 185-203.
- GROISMAN, Alberto. Missão e Projeto: Motivos e Contingências nas Trajetórias dos Agrupamentos do Santo Daime na Holanda. In: *REVER - PUC-SP*, São Paulo, v. 4, n. 1, 2004, pp. 1-18.
- GROISMAN, Alberto. *Santo Daime in the Netherlands: An Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting*. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Londres, 2000.
- GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta. Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis, Editora da UFSC, 1999.
- GRUNEWALD, Rodrigo A. Indigenism, Tourism and Cultural Revival Among the Pataxó People in Brazil. In: *London Journal of Tourism, Sport and Creative Industries*, v. 2, 2009, pp. 21-27.
- GRUNWELL, John. Ayahuasca Tourism in South America. In: *Newsletter of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies - MAPS*, vol. 8, n. 3, outono de 1998, pp. 59-62.
- GUIMARÃES, Arthur. Saindo da Lama. São Paulo, *Revista Trip*, ano 22, n. 181, set. 2009, pp. 100-105.
- HARAWAY, Donna. Cyborgs and Symbionts – Living Together in the New World Order. In: GRAY, Chris H. (orgs.) *Cyborg Handbook*. Nova York - Londres, Routledge, 1995a, pp. XI-XX.
- HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. In: *Cadernos Pagu*, 5, Pagu/UNICAMP, 1995b, pp. 07-41.

- HARAWAY, Donna. Um Manifesto para os *Cyborgs*: Ciência, Tecnologia e Feminismo Socialista na Década de 80. In: HOLLANDA, H. B. (orgs.). *Tendências e Impasse – O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro, Rocco, 1994, pp. 243-288.
- HARNER, Michael. *The Way of the Shaman. A guide to Power and Healing*. Toronto, Nova York, Londres, Bantam Books, 1980.
- HARNER, Michael. *Shuar. Pueblo de las Cascadas Sagradas*. Quito, Ed. Mundo Shuar, 1978.
- HARVEY, Graham (orgs.). *Shamanism: A Reader*. Londres e Nova York, Routledge, 2003.
- HALL, Stuart. *A questão da identidade cultural*. Antonio Augusto Arantes (Apresentação/ Revisão técnica). Andréa B. M. Jacinto e Simone Miziara Frangella (tradutoras). *Textos Didáticos*, nº 18, IFCH/UNICAMP, jan. 1996.
- HIRUKAWA, Tatsu. *Time of the other world*. Tóquio, Shunjusha, 2002.
- HIRUKAWA, Tatsu. *Evolutionary Psychology of the self*. Tóquio, Fukumura, 1999.
- HERBERT, Andrea. Female Ayahuasca Healers Among the Shipibo-Konibo (Ucayali-Peru) in the Context of Spiritual Tourism. *Núcleo de Estudos Interdisciplinares, NEIP*, 2010. Disponível em: http://www.neip.info/html/objects/downloadblob.php?cod_blob=924, acessado em dezembro de 2010.
- HOLMAN, Christine. Surfing for a Shaman: Analyzing an Ayahuasca Website. *Annals of Tourism Research*, 2010a. Disponível em: [doi:10.1016/j.annals.2010.05.005](https://doi.org/10.1016/j.annals.2010.05.005).
- HOLMAN, Christine L. Spirituality for sale: An analysis of ayahuasca tourism. *PhD in Justice Studies*. Arizona State University, 2010b.
- HUTCHINS, Frank. Footprints in the Forest: Ecotourism and Altered Meaning in Ecuador's Upper Amazon. In: *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 12, n. 1, 2007, pp. 75-103.
- HUXLEY, Aldous. *As Portas da Percepção e Céu e Inferno*. Porto Alegre, Editora Globo, 1979.
- JERNIGAN, Kevin. An Introduction to ASMEVEI, a Recently Formed Group of Vegetalista Healers in the Peruvian Amazon. In: *Newsletter of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies – MAPS*, vol. 13, n. 1, verão de 2003.

Disponível em: <http://www.maps.org/news-letters/v13n1/13141jer.html>, acessado em dezembro de 2010.

JERVIS, Francis. Ethnomedical Tourism in the Amazon: more than drugs and desperation?

Apresentação oral na Assembleia Anual da Sociedade de Antropologia da Consciência, 20 de março de 2010. Disponível em:

<http://www.sacaaa.org/audio.asp>, acessado em outubro de 2010a.

JERVIS, Francis. *Textile and Textuality: Unpicking the “Woven Songs of the Amazon”*.

Manuscrito, 2010b.

JOHANSEN, Ulla. Shamanism and neoshamanism: what is the difference? In:

FRANCFORT, Paul e HAMAYON, Roberte (orgs). *The concept of shamanism: uses and abuses*. Budapeste, Akadémiai Kiadó, 2001, pp. 297-303.

JORALEMON, Donald. The Selling of the shaman and the problem of informant

legitimacy". *Journal of Anthropological Research*, vol 46, n. 2, 1990, pp. 105-118.

Joven alemana fue violada y golpeada salvajemente durante una sesión de ayahuasca en

Iquitos. *El Comercio*. 21 de março de 2010. Disponível em:

<http://www.bialabate.net/news/ma-thesis-and-takiwasi-and-treating-drug-depence-with-ayahuaca>, acessado em outubro de 2010.

Jornal Alto Falante. Veículo Informativo Oficial da Diretoria Geral do C.E.B.U.D.V.

Edição janeiro de 2011.

KRISTENSEN, Kim. The Ayahuasca Phenomenon: Jungle Pilgrims: North Americans

Participating in Amazon Ayahuasca Ceremonies. MAPS, 1998. Disponível em:

<http://www.maps.org/research/kristensen.html>, acessado em outubro de 2010.

KATZ, Fred e DOBKIN de RIOS, Marlene. Hallucinogenic Music: an analysis of the role

of whistling in Peruvian ayahuasca healing sessions". In: *Journal of American Folklore*, vol. 84, n. 333, 1971, pp. 320-327.

KENSINGER, Kenneth M. Studying the Cashinahua. In: DWYER, Jane P. (org.). *The*

Cashinahua of Eastern Peru. Boston, The Haffenreffer Museu of Anthropology, 1975, pp. 6-86.

- LABATE, Beatriz C. Consumption of Ayahuasca by Children and Pregnant Women: Medical Controversies and Religious Perspectives. *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 43, n. 1, março de 2011 (no prelo).
- LABATE, Beatriz C. Conference Review: Notes on the “International Congress of Traditional Medicine, Interculturality, and Mental Health”, Takiwasi Center, Tarapoto, Peru, 7-10 de junho de 2009. In: *Anthropology of Consciousness*, vol. 21, n. 1, 2010a, pp. 30-46.
- LABATE, B. C. Legislative Hearings Discuss Attempt to Ban the Use of Ayahuasca in Brazil. In: *Erowid.org*. 9 de dezembro 2010b. Disponível em: http://www.erowid.org/chemicals/ayahuasca/ayahuasca_law26.shtml, acessado em dezembro de 2010.
- LABATE, Beatriz. As religiões ayahuasqueiras, patrimônio cultural, Acre e fronteiras geográficas. *Ponto Urbe 7. Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, ano 4, dez. 2010c. Disponível em: <http://www.pontourbe.net/edicao7-artigos/124-as-religioes-ayahuasqueiras-patrimonio-cultural-acre-e-fronteiras-geograficas->, acessado em janeiro de 2011.
- LABATE, Beatriz C. Dimensões Legais, Éticas e Políticas da Expansão do Consumo da Ayahuasca. In: LABATE, Beatriz C. e GOULART, Sandra L. (orgs.) *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Mercado de Letras, 2005a, pp. 397-457.
- LABATE, Beatriz C. Viagem ao encontro da iboga. *Terra Mística*. 1 de janeiro de 2005b. Disponível em: <http://www.terramistica.com.br/index.php?add=Artigos&file=article&sid=56&ch=1>, acessado em outubro de 2010.
- LABATE, Beatriz C. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, Mercado de Letras, 2004.
- LABATE, Beatriz C. Piante che curano. In: *Forest Medicine: la medicina tradizionale una risorsa da conoscere*. Milão, Centro Orientamento Educativo e Commissione Europea, 2003, pp. 87-90.
- LABATE, Beatriz C. Porque Mutilam o clitóris? São Paulo, Editora Abril, *Revista Superinteressante*, edição 175, abril de 2002.

- LABATE, Beatriz C. Un panorama del uso ritual de la ayahuasca en el Brasil contemporáneo. In: MABIT, Jacques (org.). *Ética, Mal y Transgresión*. Lima, Takiwasi e Cisei, 2001, pp. 73-90.
- LABATE, Beatriz C. A Experiência do viajante-turista na contemporaneidade. In: SERRANO, C., BRUHNS, H. T. e LUCHIARI, M. T. D. P (orgs). *Olhares Contemporâneos sobre o Turismo*. Papirus, Coleção Turismo, 2000, pp. 55-80.
- LABATE, Beatriz C. *et al.* (orgs). *Drogas e Cultura: Novas Perspectivas*. Salvador, EDUFBA, 2008.
- LABATE, Beatriz e ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, 2004, 2ª ed.
- LABATE, Beatriz C. e BOUSO, José Carlos. *Cura, cura cuerpecito*: reflexiones sobre las posibilidades terapéuticas de la ayahuasca. In: LABATE, Beatriz C. e BOUSO, José Carlos (orgs.). Barcelona, Los Libros de La Liebre de Marzo, no prelo.
- LABATE, Beatriz C., e CAVNAR, Clancy. The expansion of the field of research on ayahuasca: Some reflections about the ayahuasca track at the 2010 MAPS “Psychedelic Science in the 21st Century” conference. *International Journal of Drug Policy* (2010), Disponível em: [doi:10.1016/j.drugpo.2010.09.002](https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2010.09.002)
- LABATE, Beatriz C. e FEENEY, Kevin. “Ayahuasca and the Process of Regulation in Brazil and Internationally: Implications and Challenges”. Manuscrito, 2011.
- LABATE, Beatriz C. e GOLDSTEIN, Ilana. Ayahuasca – From Dangerous Drug to National Heritage: An Interview with Antonio A. Arantes. In: *International Journal of Transpersonal Studies*, vol. 28, 2009, pp. 53-64.
- LABATE, B. e GOULART, S. (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Mercado de Letras, 2005.
- LABATE, Beatriz C.; GOULART, Sandra L. e CARNEIRO, Henrique S. Introdução. In: LABATE, B. and GOULART, S. (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Mercado de Letras, 2005, pp. 29-55.
- LABATE, Beatriz C. e JUNGABERLE, Henrik (orgs). *The internationalization of ayahuasca*. Gottingen, Hogrefe, no prelo.
- LABATE, Beatriz C. E MACRAE, Edward (orgs). *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*. Londres, Equinox, 2010.

- LABATE, Beatriz C. e PACHECO, Gustavo. *Opening the portals of heaven: Brazilian ayahuasca music*. Munster, Lit Verlag, 2010.
- LABATE, Beatriz C. e PACHECO, Gustavo. *Música Brasileira de Ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, 2009.
- LABATE, Beatriz C.; ROSE, Isabel S.; SANTOS, Rafael. *Ayahuasca Religions: A Comprehensive Bibliography and Critical Essays*. Santa Cruz: CA, MAPS, 2009.
- LABATE, Beatriz C.; ROSE, Isabel S.; SANTOS, Rafael. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas, Mercado de Letras, 2008.
- LABATE, Beatriz C., SANTOS, Rafael G., ANDERSON, Brian, MERCANTE, Marcelo e BARBOSA, Paulo C.R. The treatment and handling of substance dependence with ayahuasca: reflections on current and future research. In: LABATE, Beatriz C. e MACRAE, Edward. (orgs.). *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil*. Londres, Equinox, 2010, pp. 205-227.
- LACAZE, Didier. Du retour aux sources de l'Ayahuasca jusqu'à de la reconnaissance Médicale: reconquête et adaptation d'une tradition chamanique dans le nord-ouest amazonien". Congrès Lyon - Ayahuasca – perspectives thérapeutiques d'une tradition amazonienne millénaire. Lyon, França, 23 e 24 de abril de 2005.
- LACAZE, Didier. Experiencias de articulación en la Amazonía Ecuatoriana – una crítica. In: ZULUAGA, G. e CORREAL, Camilo (orgs.). *Seminario Internacional de Etnomedicina. Aproximación al Conocimiento de Sistemas Tradicionales de salud*. Bogotá, Ed. Amazon Conservation Team, Instituto de Etnobiología e Universidad del Bosque, 2002a.
- LACAZE, Didier. Experiencias de medicina tradicional y salud intercultural en la Amazonia. In: *Anales - Nueva Época n° 5 - Conocimiento, salud y derechos indígenas en la Amazonía*. Instituto Iberoamericano, Universidade de Gotemburgo, 2002b.
- LACAZE, Didier e ALEXIADES, Miguel A. *Salud para todos: plantas medicinales y salud Indígena en la Cuenca del Río Madre de Dios*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas e Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (Fenamad), Cusco, 1996.

- LACAZE, D. e ALEXIADES, M. FENAMAD's program in traditional medicine: an integrated approach to health care in the Peruvian Amazon. In: BALICK, M.; Elisabetsky, E. e LAIRD, S. (orgs.). *Medicinal Resources of the Tropical Forest - Biodiversity and Its Importance to Human Health*. Nova York, University Press, 1995.
- LANGDON, Esther Jean. La eficacia simbólica de los rituales: del ritual a la performance. In: LABATE, Beatriz C. e BOUSO, José Carlos (orgs.). Barcelona, Los Libros de La Liebre de Marzo, no prelo.
- LANGDON, Esther Jean. Multivocality, modernity and shamanism: self-reflections of an anthropologist. Trabalho apresentado na *108ª Reunião Anual da American Anthropological Association*, Filadélfia, 2009.
- LANGDON, Esther Jean. Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs. In: *Revista de Antropologia*, vol. 8, n. 2, 2006, pp.163-182.
- LANGDON, Esther Jean. Prefácio. In: LABATE, Beatriz C. e GOULART, Sandra L. (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Mercado de Letras, 2005, pp. 13-27.
- LASH, Scott e URRY, John. *Economies of Signs and Spaces*. Londres, Sage, 1994.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo, Ed. 34, 1994.
- LECLERC, Rama. Terapias francesas y curanderismo shipibo, in: LABATE, Beatriz C. e BOUSO, José Carlos (orgs.). *Ayahuasca y Salud*. Barcelona, Los Libros de La Liebre de Marzo, no prelo.
- LECLERC, F. Rama Adquisición y transmisión del saber ambiental entre los shipibo. In: LENAERTS, M. e ERIKSON, P. (orgs.). *Ateliers. Idées à bouturer. Ethno-écologie amazonienne*, número especial, Paris, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O Feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia Estrutural vol. I*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1985a, pp. 193-213.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A Eficácia Simbólica. In: *Antropologia Estrutural vol. I*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1985b, pp. 215-236.

- LEWIS, Sara. Ayahuasca and Spiritual Crisis: Liminality as Space for Personal Growth. In: *Anthropology of Consciousness*, vol. 19, n. 2, 2008, pp. 109 – 133.
- Ley de Represión del Trafico Ilicito de Drogas. Decreto Ley n. 22905. Peru, 21 de fevereiro de 1978.
- LIMA, Edilene C. e LABATE, Beatriz C. L'expansion urbaine du *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*) au Brésil. In: BAUD, Sébastien e GHASARIAN, Christian (eds). *Des plantes psychotropes: Initiations, thérapies et quêtes de soi*. Paris, Imago, 2010, pp. 137-172.
- LIMA, Edilene C. e LABATE, Beatriz C. A expansão urbana do *kampo* (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas. In: LABATE, Beatriz C. *et al.* (orgs). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador, EDUFBA, 2008, pp. 315–344.
- LIMA, Edilene C. e LABATE, Beatriz C. "Remédio da ciência" e "Remédio da Alma": os usos da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades. In: *Campos. Revista de Antropologia Social* 8, número 1, 2007, pp. 71-90.
- LIMA, Edilene C. *Katukina: história e organização social de um grupo pano do Alto Juruá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, USP, 1994.
- LIMA, Tânia Stolze. O Dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. In: *Revista Mana*, vol. 2, nº 2, Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1996, pp. 21-47.
- LOSONCZY, Anne-Marie e MESTURINI CAPPO, Silvia. Entre l' ' Occidental' et l' 'Indien'. *Ethnographie des routes du chamanisme ayahuasquero entre Europe et Amériques*. IRD, Paris, *Autrepart*, vol. 4, n. 56, 2010a.
- LOSONCZY, Anne-Marie e MESTURINI CAPPO, Silvia. La Selva Viajera. Etnografia de las rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América. *Religião e Sociedade*, vol. 30, n. 2, 2010b, pp.164-183.
- LOSONCZY, Anne-Marie e MESTURINI CAPPO, Silvia. Apresentação na *Amazon Conference: Amazonian Shamanism, Psychoactive Plants and Ritual Reinvention*. Instituto de Psicologia Médica, Universidade de Heidelberg, 6 e 7 de dezembro de 2010c. Disponível em: http://rapidshare.com/#!download|964tl3|439670720|Heidelberg_Dec_2010_Silvia.mp3|46935, acessado em janeiro de 2011.

- LUNA, Luis Eduardo. Narrativas da Alteridade: a ayahuasca e o motivo da transformação em animal. In: LABATE, Beatriz C. e GOULART, Sandra L. (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Mercado de Letras, 2005, pp. 333-352.
- LUNA, Luis Eduardo. Xamanismo amazônico: ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, B. e SENA ARAÚJO, W. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, 2004, 2ª ed, pp. 181-200.
- LUNA, Luis Eduardo. Ayahuasca shamanism shared across cultures. In: *Cultural Survival Quarterly* vol 27, n. 2, verão de 2003, pp. 20-23.
- LUNA, Luis Eduardo. Ayahuasca em Cultos Urbanos Brasileiros. Estudo contrastivo de alguns aspectos do Centro Espírita e obra de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz (a Barquinha) e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV). Trabalho apresentado para o concurso de professor adjunto em antropologia, Departamento de Ciências Sociais da UFSC, 1995.
- LUNA, Luis Eduardo. Icaros: Magic Melodies among the Mestizo Shamans of the Peruvian Amazon. In: LANGDON, Esther Jean e BAER, Gerhard (orgs.). *Portals of Power: Shamanism in South America*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992, pp. 231-253.
- LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almquist and Wiksell International, 1986.
- LUNA, Luis Eduardo e AMARINGO, Pablo. *Ayahuasca Visions. The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*. Berkeley, North Atlantic Books, 1993 (1991).
- LUNA, L. E. e S. F. WHITE (orgs.). *Ayahuasca Reader*. New Mexico, Synergetic Press, 2000.
- LUZ, Leila A. *Carnaval da Alma: Comunidade, Essência e Sincretismo na Nova Era*. Petrópolis, Ed. Vozes, 2000.
- MABIT, Jacques. Ayahuasca in the Treatment of Addictions. In: WINKELMAN, M.J. e ROBERTS, T.B. (eds.). *Psychedelic medicine: New evidence for hallucinogenic substances as treatments*, vol. 2. Westport, Praeger, 2007, pp. 87-105.
- MABIT, Jacques. Produção visionária da ayahuasca no contexto dos curandeiros da Alta Amazônia Peruana. In: LABATE, Beatriz C. e ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, 2004, 2ª ed., pp. 147-180.

- MABIT, Jacques (org.). *Ética, Mal y Transgresión*. Lima, Takiwasi e Cisei, 2001.
- MABIT, Jacques; GIOVE, Rosa e VEGA, J. Takiwasi: The Use of Amazonian Shamanism to Rehabilitate Drug Addicts. In: WINKELAMAN, M. e ANDRITZKY, W. (orgs.). *Yearbook of cross-cultural medicine and psychotherapy, Zeitschrift for Ethnomedizin* Berlim, VWB, 1996, pp. 257-286.
- MACCANNELL, Dean. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. Nova York, Schocken Books, 1976.
- MACRAE, Edward. The development of Brazilian public policies on the religious use of ayahuasca. In: B. LABATE, Beatriz C. e MACRAE, Edward. (orgs.). *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*. Londres, Equinox, 2010, pp. 191-204.
- MACRAE, Edward. A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca. In: LABATE, Beatriz *et al.* (orgs.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador, EDUFBA/MinC, 2008, pp. 289-313.
- MACRAE, Edward. The religious uses of licit and illicit psychoactive substances in a branch of the Santo Daime Religion. In: LABATE, Beatriz C. e MACRAE, Edward. (orgs.). *The light from the forest: The ritual use of ayahuasca in Brazil. Fieldwork in Religion* vol. 2, n. 3, 2006, pp. 393-414.
- MACRAE, Edward. Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas. In: LABATE, Beatriz C. e GOULART, Sandra (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Mercado de Letras, 2005, pp. 459-485.
- MACRAE, Edward. *Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1992.
- MACRAE, Edward. e VIDAL, Sérgio. A resolução 196/96 e a imposição do modelo biomédico na pesquisa social: dilemas éticos e metodológicos do antropólogo pesquisando o uso de substâncias psicoativas. In: *Revista de Antropologia da USP*, 49, 2006, pp. 35-47.
- MAGNANI, José Guilherme C. Xamãs na cidade. In: *Revista USP*. São Paulo, n. 67, 2005, pp. 218-227.
- MAGNANI, José Guilherme C. *Mystica urbe. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo, Studio Nobel, 1999a.

- MAGNANI, José Guilherme C. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, vol. 20, n. 2, 1999b, pp. 113-140.
- MARCUS, George E. Ethnography in/of the World System: The emergence of Multi-Sited Ethnography. In: *Annual Review of Anthropology*, n. 24, 1995, pp. 95-117.
- MARTINS, H. Hegel, Texas: Temas da filosofia e sociologia da técnica” In: *Hegel, Texas – e outros ensaios de Teoria Social*. Lisboa, Séc. XXI, 1996, pp. 167-198.
- McKENNA, D.; LUNA, L.E.; TOWERS, G. H. N. Ingredientes biodinâmicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada. In: *América Indígena*, vol. XLVI, nº 1, Cidade do México, jan-mar 1986, pp. 73-99.
- MELO, Rosa V. “Beber na fonte”: adesão e transformação na União do Vegetal. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Brasília, 2010. Disponível em: <http://vsites.unb.br/ics/dan/Tese93.pdf>, acessado em outubro de 2010.
- MESTURINI CAPPO, Silvia. *Espaces chamaniques en mouvement Itinéraires vécus et géographies multiples entre Europe et Amérique du Sud*. Tese de Doutorado em Ciências Políticas e Ciências Sociais. Universidade Livre de Bruxelas, 2010.
- METZNER, Ralph. (org.) *Sacred vine of spirits: Ayahuasca*. Rochester, Park Street Press, 2005, 2ª ed.
- METZNER, Ralph (org.). *Ayahuasca – Alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. Rio de Janeiro, Gryphus, 2002.
- MEYER, Marlo e MEYER, Matthew. Los niños de la Reina Ayahuasca y embarazo: un informe preliminar. In: LABATE, Beatriz C. e BOUSO, José C. (orgs). *Ayahuasca y Salud*. Barcelona, Los Libros de la Liebre de Marzo, no prelo.
- MEYER, Matthew. Materializing morality: religious drug use in Amazonian popular Catholicism. *Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos - NEIP*. 2010a. Disponível em: http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=938, acessado em agosto de 2010.
- MEYER, Matthew. Light from the Forest: Cultural Heritage and Religious Drug Use in Amazonian Brazil. *Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos – NEIP*, 2010b. Disponível em:

http://www.neip.info/html/objects/downloadblob.php?cod_blob=936, acessado em dezembro de 2010.

MEYER, Matthew. Religious Freedom and United States Drug Laws: Notes on the UDV-USA legal case. *Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos – NEIP*, 2006. Disponível em: <http://www.neip.info/downloads/Matthew%20UDV-USA%20case.pdf>, acessado em outubro de 2010.

MIVILUDES. Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires. *Rapport annuel au Premier ministre: Année 2009*. Paris, La Documentation Française, 2010.

MONTERO, Paula. *Da Doença à Desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1985.

MOURE, Walter. El acompañar en las terapéuticas de tradición indígena amazónica peruana. In: LABATE, Beatriz C. e BOUSO, José Carlos. (orgs.). *Ayahuasca y Salud*. Barcelona, Los Libros de La Liebre de Marzo, no prelo.

MOURE, Walter. Saudades da Cura. *Saudades da cura: estudo exploratório de terapêuticas de tradição indígena da Amazônia peruana*. Tese de Doutorado em Psicologia Clínica, Universidade de São Paulo, 2005.

MORAES, Wesley Aragão de. *Xamãs na metrópole: o pajé e a nova era*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Museu Nacional-UFRJ, 2004.

NARBY, Jeremy. *Intelligence in Nature: an Inquiry into Knowledge*. Nova York, Tarcher/Penguin Putnam, 2005.

NARBY, Jeremy. Biología molecular para ayahuasqueros y tabaqueros. In: MABIT, Jacques (org.). *Ética, Mal y Transgresión*. Lima, Takiwasi e Cisei, 2001a, pp. 63-70.

NARBY, Jeremy. Shamans and Scientists. In: NARBY, Jeremy e HUXLEY, Francis (orgs.). *Shamans Through Time. 500 Years on the path to knowledge*. Nova York, Jeremy P. Tarcher/Putnam, 2001b, pp. 301-306.

NARBY, Jeremy. *La Serpiente cósmica. El ADN y los Orígenes del Saber*. Lima, Takiwasi y Racimos de Ungurahui, 1997.

NARBY, Jeremy. *Le Serpent cosmique – l'ADN et les origines du savoir*. Genebra, Georg Editeur, 1995.

- NARBY, Jeremy. *La vision des autres. Les amerindiens et la "découverte" des Amériques*. Friburgo, Saged, 1992.
- NARBY, Jeremy. *Amazonie, l'espoir est indien*. Favre, Paris, 1990.
- NARBY, Jeremy; BEAUCLERK, John e TOWNSEND, Janet. *Indigenous peoples: a field guide for development*. Oxford, Oxfam, 1988.
- NARBY, Jeremy e HUXLEY, Francis (orgs.). *Shamans Through Time. 500 Years on the path to knowledge*. Nova York, Jeremy P. Tarcher/Putnam, 2001.
- NARBY, Jeremy; KOUNEN, Jan e RAVELEC, Vincent. *The Psychotropic Mind: The World According to Ayahuasca, Iboga and Shamanism*. Rochester, Vermont, Park Street Press, 2010.
- NIETO, Víctor. Cuentos Ayahuasqueros. *Visión Chamánica*, 2009. Disponível em: <http://www.visionchamanica.com/yage EMC/Victor-Nieto-Cuentos-Ayahuasqueros.htm>, acessado em outubro de 2010.
- OTERO DOS SANTOS, Julia. Diferentes contextos, múltiplos objetos: reflexões acerca do pedido de patrimonialização da ayahuasca. *Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos – NEIP*, 2011. Disponível em: http://www.neip.info/html/objects/downloadblob.php?cod_blob=1008, acessado em janeiro de 2011.
- OTT, Jonathan. Farmahuasca, Anahuasca e Jurema Preta: farmacologia humana da DMT oral combinada com a harmina. In: LABATE, Beatriz C. e ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, 2004, pp. 711–736.
- OTT, Jonathan. Proemium. In: *Pharmactheon. drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, 2000, pp. 19-71.
- OTT, Jonathan. *Ayahuasca analogues: Pangæan entheogens*, Kennewick, WA, Natural Products Company, 1994.
- OTT, Jonathan. Notes on the Recreational use of Hallucinogenic Mushroom. In: *Bol. Soc. Mex. Mic.* 9, 1975, pp. 131-135.
- PELUSO, Daniela M. For export only: Ayahuasca tourism and hyper-traditionalism. In: ALSAYYAD, Nezar (org.). *IASTE 2006 Working Paper Series: Hyper-Traditions and "Real" Places*, vol. 183, 2006, pp. 482-500.

- PERU. *A LONELY PLANET TRAVEL SURVIVAL KIT*. Victoria, Lonely Planet Publications, 1996, 3ª ed.
- PEREZ, Antonio. Hechiceros de plastico. El pseudo-chamanismo Amerindio como enfermedad juvenil del Indigenismo. Manuscrito, s/d.
- PINCHBECK, Daniel. *Breaking Open the Head: A Psychedelic Journey into the Heart of Contemporary Shamanism*. Nova York, Broadway Books, 2002.
- PROCTOR, Rachel. Tourism Opens New Doors, Creates New Challenges, for Traditional Healers in Peru. In: *Cultural Survival Quarterly* vol. 24, n. 4, 2001, p.14-16.
- Polaco toma Ayahuasca y queda en coma. *La República*. 28 de março de 2010. Disponível em: <http://www.larepublica.pe/28-12-2010/polaco-toma-ayahuasca-y-queda-en-coma>, acessado em outubro de 2010.
- Proyecto de Ley n. 2053/2007- CR. “Ley de la medicina tradicional, alternativa y complementaria y de los agentes que la ejercen”. Congresso de La República del Perú, Lima, 2007.
- QUEVEDO, Deborah J. *Psychospiritual Integration of an Ayahuasca Retreat Experience*. Tese de Doutorado em Psicologia Transpessoal. Institute of Transpersonal Psychology, Palo Alto, 2009.
- RABINOW, P. Artificiality and Enlightenment: from sociobiology to biosociality. In: CRARY, Jonathan e KWINTER, Sandford (orgs.). *Incorporations*. New York, MIT Press, 1992, pp. 234-252.
- RESOLUÇÃO N. 01. Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD). Brasília, 25 de janeiro de 2010. Disponível em: http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Resolução-Conad- 1_25_01_2010.pdf, acessado em outubro de 2010.
- RESOLUÇÃO Conjunta CEMAC/CFE N° 004, de 20 de dezembro de 2010. Disponível em http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Resolução_CEMACT_CFE_-N_004_20_Dez_2010.pdf, acessado em dezembro de 2010.
- RDN. RESOLUCIÓN DIRECTORAL NACIONAL N° 836/ INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA (INC). *Declaración Patrimonio Cultural de la nación a los*

- conocimientos y usos tradicionales del Ayahuasca practicados por comunidades nativas amazónicas*. Lima, 24 de junho de 2008.
- RDN. RESOLUCIÓN DIRECTORAL NACIONAL N° 1707/ INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA (INC). *Declaración Patrimonio Cultural de la nación a los usos tradicionales de la hoja de coca*. Lima, 06 de dezembro de 2005.
- RIFKIN, J. *A Era do Acesso*. Makron Books, São Paulo, 2001.
- ROSE, Isabel S. *Tata ndereko – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.
- ROSE, Isabel S. e LANGDON, Esther Jean. Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca. *Tellus*, ano 10, n. 18, jan./jun. 2010, pp. 83-113. Disponível em: http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=939, acessado em outubro de 2010.
- SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 de abril de 1997a. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100002&lng=en&nrm=iso, acessado em outubro de 2010.
- SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, outubro de 1997b. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200004&lng=en&nrm=iso, acessado em outubro de 2010.
- SALES, Fabiano (Yawa Bane Huni Kuin). Huni Mukaiá – Os pajés Huni-Kuin. Apresentação na mesa redonda “Xamanismo, xamanismo urbano, xamanismo universal, xamanismo crístico, neoxamanismo: afinal o que é isto?”. *Primeiro Encontro Brasileiro de Xamanismo*, Associação Lua Cheia – Pax, São Paulo, 13 a 20 de março de 2005. Disponível em: <http://www.bialabate.net/news/huni-mukaia-os-pajes-huni-kuin>, acessado em outubro de 2010.
- SALES, Leopardo (Yawa Bane Huni Kuin). A lenda da jibóia branca, guardião do nixi pae dos Huni Kui. Apresentação na mesa redonda “Os usos da ayahuasca: aspectos

religiosos, antropológicos e científicos”. *Sexto Movimento pela Vida*, Centro de Ensino Médio, Palmas, 25 a 28 de maio de 2005. Disponível em: <http://www.bialabate.net/news/a-lenda-da-jiboia-branca-guardia-do-nixi-pae-dos-huni-kuin>, acessado em outubro de 2010.

SAMORINI, Giorgio. Buiti: religião enteogênica africana. In: LABATE, Beatriz C. e GOULART, Sandra L. (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Mercado de Letras, 2005, pp. 301-318.

SAMORINI, Giorgio. La mia iniziazione al Buiti. In: *Percorsi Psichedelici. Articoli scelti dal Bollettino SISSC (Società Italiana per lo Studio degli Stati de Coscienza)*. Bolonha, Edizioni Grafton 9, 1995, pp.43-54.

SANTOS, Rafael G. Posibles riesgos asociados al consumo de Ayahuasca. In: LABATE, Beatriz C. e BOUSO, José Carlos. (orgs.). *Ayahuasca y Salud*. Barcelona, Los Libros de La Liebre de Marzo, no prelo.

SHANON, Benny. Os conteúdos das visões da ayahuasca. In: *Mana*, out. 2003, vol.9, no.2, p.109-152. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132003000200004, acessado em dezembro de 2010.

SHANON, Benny. *The antipodes of the mind: Charting the phenomenology of the ayahuasca experience*. Nova York, Oxford University Press, 2002.

SHEPARD, Glenn. Venenos Divinos: plantas psicoativas dos Machiguenga do Peru. In: LABATE, Beatriz C. e GOULART, Sandra L. (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Mercado de Letras, 2005, pp. 187-217.

SILVA, Domingos A. B. *Música e pessoalidade: por uma antropologia da música entre os Kulina do Alto Purus*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFSC, 1997.

SILVA, Leandro O. *Marachimbé chegou para apurar: estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. PUC-SP, 2004.

SILVA, Vagner. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo, EDUSP, 2000.

- SMITH, Valene L. *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1989.
- SOARES, Luiz Eduardo. O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. In: *O Rigor da indisciplina. Ensaios de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro, Iser/Relume-Dumará, 1994, pp. 213-222.
- STING [Steve Borden]. *Broken music: A memoir*. Nova York, The Dial Press. 2003.
- STRASSMAN, R, WOJTOWICZ, S., LUNA, L.E., FRESCKA, W. *Inner paths to outer space: Journey to alien worlds through psychedelics and other spiritual technologies*. Rochester, Vermont, Park Street Press, 2008.
- STONE, A. R. Virtual Systems. In: CRARY, Jonathan e KWINTER, Sandford (orgs). *Incorporations*. New York, MIT Press, 1992, pp. 609-621.
- STUART, R. Ayahuasca Tourism: A Cautionary Tale. In: *Newsletter of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies - MAPS*, vol. 12, n. 2, 2002, pp. 1-3.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. São Paulo, Editora Paz e Terra, 1993.
- TAMBIAH, Stanley J. A Performative Approach to Ritual. In: *Culture, Thought, and Social Action*. Cambridge: Harvard University Press, 1985, pp.123-166.
- TINDALL, Robert. *The Jaguar that Roams the Mind: An Amazonian Plant Spirit Odyssey*. Rochester, Vermont, Park Street Press, 2008.
- TOWNSLEY, Graham. Song Paths: the ways and means of Yaminahua shamanic knowledge. In: *L'Homme* 126-128, vol. XXXIII, n. 2- 4, 1993, pp.449-468.
- TUPPER, Kenneth W. Ayahuasca Healing Beyond the Amazon: The Globalization of a Traditional Indigenous Entheogenic Practice. In: *Global Networks: A Journal of Transnational Affairs*, vol. 9, n. 1, 2009, pp. 17-136.
- TUPPER, Kenneth W. The globalization of ayahuasca: Harm reduction or benefit maximization? In: *International Journal of Drug Policy*, vol. 19, 2008, pp. 297–303.
- TURNER, Victor. Pilgrimages as social process. In: *Dramas, Fields and Metaphors*. Ítaca e Londres, Cornell University Press, 1974, pp. 167-230.

- TURNER, Victor. *Schism and continuity in an African Society: a study of ndembu village life*. Manchester, University Press, 1968, 3ª ed.
- URRY, John. *The Tourist Gaze*. Londres, Sage, 1990.
- Ucayali y sus encantos. *Revista Turística*. Pucallpa, CTAR, n. 1, julho de 2001.
- VARGAS, Eduardo V. Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas. In: LABATE, Beatriz C. *et al.* (orgs). *Drogas e Cultura: Novas Perspectivas*. Salvador, EDUFBA, 2008, pp.41-63.
- VARGAS, Eduardo V. Os corpos intensivos: sobre o estatuto social do consumo de drogas legais e ilegais. In: DUARTE, L. F. D. e LEAL, O. F. (orgs). *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro, Ed. Fiocruz, 2001, pp. 121-136.
- VARGAS LLOSA, Mario. *O Falador*. Rio de Janeiro, Editora Francisco Alves, 1988.
- VAZEILLES, Danièle Shamanism and New Age: Lakota Sioux connections. In: FRANCFORT, Paul e HAMAYON, Roberte (orgs). *The concept of shamanism: uses and abuses*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2001, pp. 367-387.
- VIRTANEN, Pirjo K. Shamanism and Indigenous Youthhood in the Brazilian Amazonia. *Amazônica*, vol. 1, n. 1, 2009, pp. 152-177. Disponível em: www.periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/146/217, acessado em outubro de 2010.
- VIRTANEN, Pirjo K. The Urban Machinery Youth and Social Capital in Western Amazonian Contemporary Rituals. *Anthropos* 101, 2006, pp. 159-167.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo Ameríndio. In: *Revista Mana*, vol. 2, n. 2, Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1996, 115-144.
- WALLIS, Robert J. *Shamans and neo-shamans: Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary pagans*. Londres e Nova York, Routledge, 2003.
- WEBER, Ingrid. Escola Kaxi. *História, cultura e aprendizado escolar entre os Kaxinawá do rio Humaitá (Acre)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, 2004.
- WEISKOPF, Jimmy *Yajé, the new purgatory – Encounters with ayahuasca*. Bogotá, Villegas Editores, 2002.

- WINKELMAN, Michael. Drug tourism or spiritual healing? Ayahuasca seekers in Amazonia. In: *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 37, n. 2, 2005, pp. 209-215.
- WILKELMAN, Michael e SCHULTES, Richard Evans. The Principal American hallucinogenic plants and their bioactive properties. In: WINKELMAN, M.E. e ANDRITZKY, W. (orgs.). *Sacred Plants, Consciousness, and Healing. Yearbook of Cross-Cultural Medicine and Psychotherapy*. Berlim, Verlag für Wissenschaft und Bildung, 1995, pp. 205-239.
- WILLIAMS, Margot. A Brazilian ayahuasca intensive at Wasiwaska (House of the Vine) Research Center for the Study of Psychointegrator Plants, Visionary Art and Consciousness. *Newsletter of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies – MAPS*, vol. 12, n. 2, verão de 2002.
- YARANGA VALDERRAMA, Abdón. *Diccionario quechua-español, runa simi-español*. Lima, Biblioteca Nacional del Peru, Université de Paris VIII- Vincennes à Saint-Denis, 2003.
- ZULUAGA, German. A Cultura do Yagé: um caminho de índios. In: LABATE, Beatriz C. e ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, 2004, 2ª ed., pp. 129-145.
- ZULUAGA, German e CORREAL, Camilo (orgs.). *Seminario Internacional de Etnomedicina. Aproximación al Conocimiento de Sistemas Tradicionales de salud*. Bogotá, Ed. Amazon Conservation Team, Instituto de Etnobiología e Universidad del Bosque, 2002.

Outras Fontes

- Blueberry* [*Blueberry: L'expérience secrète*]. Filme dirigido por Jan Kounen, 124 minutos. França, 2004.
- La Pipe et le Pinceau - Une anthropologie de l'ineffable*. Documentário dirigido por Débora Bolsanello, Departamento de Antropologia da Universidade de Montreal, 30 minutos, 2001.
- Forest Medicine*. Documentário dirigido por Jimmy Perez Melendez e Alessandra Speciale. Comunidade Européia, *Centro Orientamento Educativo (COE)*, 2003, 40 minutos.

Sacha Runa: Spirits of the Rainforest Peruvian Amazon Shamanism with Don Agustin

Rivas Vasquez. Direção Sean Adair e Miguel Kavlin, 60 minutos, 1996.

La Magia: Music of Don Agustin Rivas. Fita K7 produzida pela RudraRuna Music, 1:08 min, s/d.

Vine of the Soul: Encounters with Ayahuasca. Documentário dirigido por Richard Meech. 100 min. Ontário, Canadá, 2009.

Metamorphosis. Documentário dirigido por Keith Aronowitz, 94 minutos, Mano Blanco Films, Iquitos, 2009.

Woven Songs of the Amazon: Healing Icaros of the Shipibo Shamans. Documentário dirigido por Anna Stevens, 54 minutos, Green Spider Films, San Francisco Yarinacocha, 2007.