

# Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação



LUISA ELVIRA BELAUNDE

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p538-564

**Resumo** O artigo investiga o cruzamento de olhares indígenas e não indígenas sobre a sexualidade do outro na Amazônia Peruana. Começa por descrever o regime de consumo sexual dos corpos indígenas imposto pela economia extrativista e o surgimento das cidades a partir do auge da economia da borracha. Em seguida, foca nas concepções indígenas sobre as relações entre sexualidade e resguardo que articulam os processos cotidianos e rituais de produção de corpos genderizados e seus agenciamentos sociocosmológicos. A partir daí, examina as percepções indígenas da sexualidade dos não indígenas habitantes das cidades, associados à figura do boto do mundo subaquático. Argumenta, então, que o abandono das práticas de resguardo é um ponto de inflexão da atual urbanização e transformação da população amazônica em mestiça.

**palavras-chave** Sexualidade indígena; Amazônia Peruana; Cidades amazônicas; Práticas indígenas de resguardo; Botos.

**Indigenous bodily ritual restriction and sexuality(s): a symmetrical anthropology of Amazonian sexualities in transformation**

**Abstract** The paper looks at the crossing of indigenous and non-indigenous perceptions of the sexuality of the other in Peruvian Amazonia. It begins with the description of the regime of sexual consumption of indigenous bodies brought about by the extractive economy and the growth of cities since the rubber boom. Then, it focuses upon indigenous notions of sexuality and bodily restrictions that articulate genderizing processes of bodily production and their sociocosmological aspects. Finally, it examines the indigenous perceptions of the sexuality of non-indigenous city dwellers cosmologically associated to river dolphins. It sustains that the leaving aside of ritual restrictions is a turning point of current indigenous urbanization and transformation into *mestizos*

**keywords** Indigenous sexuality; Peruvian Amazonia; Amazonian cities; Indigenous bodily ritual restrictions; River dolphins.

Este artigo tem o intuito de mostrar o cruzamento de olhares indígenas e não indígenas sobre a sexualidade na Amazônia Peruana. Apresenta uma reflexão sintética sobre a corporalidade e as relações de gênero decorrente de pesquisas realizadas nos últimos anos, com base em trabalho de campo entre diversos povos amazônicos do Peru (BELAUNDE, 1997, 2000, 2006, 2008, 2011 e 2012). O estudo se desenvolve em três momentos. Começa por uma aproximação às percepções não indígenas sobre os corpos amazônicos como objetos de consumo sexual. Em seguida, passa a discutir brevemente a associação entre resguardo e manejo dos fluidos do corpo, argumentando que esta é uma chave de compreensão da sexualidade entre os povos indígenas. A partir daí, aborda as percepções indígenas sobre a sexualidade das pessoas das cidades associadas ao mundo subaquático dos botos vermelhos. O texto está acompanhado por pinturas recentes de artistas amazônicos peruanos, indígenas e não indígenas (BENDAYÁN; VILLAR, 2013), que expressam com força os diversos olhares sobre a sexualidade, seus agenciamentos históricos e efeitos sociocosmológicos.

Como assinalam as teorias pós-coloniais e *queer*, a sexualização do subalterno é um mecanismo de opressão recorrente nas histórias de formação dos Estados contemporâneos (BUTLER, 2003; MISKOLCI, 2009). Em certa medida, esse argumento se aplica também ao caso da colonização da Amazônia e dos imaginários sobre suas práticas corporais. Não existe um olhar neutro sobre a sexualidade (ou as sexualidades) dos povos indígenas. As informações contidas nos documentos coloniais, crônicas de viajantes e missionários, relatos literários, pesquisas antropológicas ou registros institucionais, demográficos e de saúde, estão permeadas pelos desejos e preconceitos dos brancos e mestiços. Ou seja, de pessoas associadas a práticas e instituições que visam inserir a Amazônia nos Estados nacionais, cujos centros de articulação se encontram nas cidades da região. Ora, a maioria das cidades amazônicas que surgiram durante ou depois do auge da borracha, nos séculos XIX e XX, se caracteriza por ter um pujante comércio sexual para satisfazer a demanda da população migrante, proveniente de outras áreas do país ou estrangeira, e em grande parte masculina, à procura de recursos econômicos e novos prazeres. A subalternização sexualizante dos povos amazônicos no Peru seria, portanto, um fenômeno indissociável dos regimes de consumo sexual impostos na região pela economia extrativista ainda imperante e o concomitante crescimento das urbes (CHIRIF, 2004; BARLETTI, 2004).

Mas assim como as pessoas não indígenas das cidades projetam sobre os corpos indígenas da floresta seus fantasmas de apropriação e de produção de verdades, suas abjeções e expectativas de dominação ou de humilhação – invisibilizando ou deformando os saberes e fazeres locais –, os indígenas também percebem a sexualidade dos não indígenas através de um prisma próprio. Os fazeres sexuais dos habitantes das cidades, seus vídeos, seus fetiches, suas agressões, suas discotecas, suas danças e músicas eróticas, suas traições e suas *puzangas* (elixires de amor) aprimoradas são, sem dúvida, temas de grande curiosidade nas aldeias e, também, fatores de ativa transformação social. É, então, necessário desenvolver uma antropologia simétrica dos olhares indígenas sobre os não indígenas através de suas percepções da sexualidade dos outros.

As sexualidades amazônicas e suas transformações atuais nos compõem a refletir sobre a relação mais ampla entre sexualidade e história. Longe de constituir práticas do cuidado de si, definidoras de identidades sexuais que expressam a verdade do sujeito, como sugere Foucault (2005) em seu estudo sobre a dupla emergência da sexualidade e da sexologia na Europa, entre os povos amazônicos, a meu ver, a sexualidade é um vetor de relação com a alteridade. O sexo não se resolve no prazer para si próprio. Neste artigo eu argumento que o desejo sexual é um eixo das relações de alteridade que atravessam os múltiplos âmbitos das cosmologias indígenas. Suas possibilidades e restrições agenciadas pelas práticas de resguardo produzem relacionalmente os corpos, feitos por outros e com outros: mulheres e homens das aldeias, seres dos mundos da roça, da floresta e das águas, e seres das cidades.

A associação feita neste texto entre “não indígenas” e habitantes das cidades (ou próximos das cidades), incluindo brancos, mestiços e ribeirinhos – com suas formas de comércio, suas instituições e estilos de comer e viver –, responde à necessidade de evitar determinar quem é indígena e quem não é a partir de categorias fixas de ordem racial, ancestralidade ou pertença cultural. Sem negar a importância crucial desses fatores, quero salientar que, atualmente, na Amazônia Peruana, “ser indígena”, “não ser indígena” e “ser mestiço” (expressões habituais em espanhol) são posições relativamente abertas ao trânsito e mudanças contextuais. Seus significados se transformam à medida que avançam os processos de *peruanização* dos povos da Amazônia, principalmente através da educação escolar e superior, da sedentarização das “Comunidades Nativas” (tituladas partir da década de 1970), da participação dos jovens no serviço militar e do envolvimento das famílias na economia extrativista, no comércio e na construção de infraestrutura. A ação das igrejas católica e protestante e das organizações de desenvolvimento social, assim como o fazer político das federações indíge-

nas nacionais, locais e regionais, também contribui para a peruanização e a alta mobilidade da população, dentro e fora do país, especialmente nos países amazônicos vizinhos.

Se o auge da economia da borracha teve por consequência a transformação dos sobreviventes de vários povos indígenas em ribeirinhos, hoje existe uma tendência geral de transformação dos indígenas e dos ribeirinhos em mestiços. Quanto mais envolvente é a relação com o comércio, a educação, a comida e as coisas das cidades, maior é a tendência de posicionar-se como mestiço, no plano pessoal ou coletivo. Como mostra Gow (2003) no caso das mudanças históricas das famílias Cocama (*Kukama*), no tempo da borracha eles adotaram uma posição ribeirinha, negando ser indígenas ou, mais precisamente, afirmando que não eram mais indígenas. Eles eram ex-indígenas ou, mais precisamente, “ex-Cocamas”. O modo de existência ribeirinho lhes permitiu dar continuidade a suas redes de parentesco e, ao mesmo tempo, transformar suas relações com os centros de poder das cidades. Processos semelhantes de ex-indigenização continuam hoje em dia, mas a tendência geral é de adotar uma posição mestiça. As pessoas que se colocam definitivamente como mestiças fazem questão de negar e se distanciar dos indígenas, ainda que reconhecendo uma ancestralidade comum, já que o termo “indígena” está carregado de sentidos de inferioridade e exclusão de uma peruanidade completa.

Também existe, no entanto, a possibilidade de reverter o processo de ex-indigenização, a depender das forças políticas e interesses, internos e externos. Por exemplo, atualmente o trabalho de revitalização da língua pelas federações indígenas está incentivando uma retomada da afirmação Cocama (*Kukama*) entre os jovens. No caso dos povos amazônicos que não adotaram uma posição ribeirinha no passado, a negação da autoidentificação indígena é menos marcada e há mais possibilidades de transitarem entre ser indígena e ser mestiço, em ambas as direções. Às vezes, como mostram Santos Granero (2010) e Nieto (2007), respectivamente nos casos dos Yanesha e dos Uitoto, os homens e mulheres aparentemente mais tradicionais, que afirmam uma identidade indígena nas comunidades, têm surpreendentes histórias familiares de migração e experiências de trabalho urbano, dentro e fora do país.

Além disso, a rejeição do termo “indígena” também pode ser um ato de reafirmação, ao invés de negação da identidade. Por exemplo, alguns pensadores e líderes das federações indígenas nacionais, regionais e locais do país, recusam autodenominar-se “indígenas” por se tratar de um termo pejorativo imposto pelo sistema político da sociedade nacional. Muitos preferem ser chamados pelo nome de seus povos de origem, “Cocama”, “Yanesha”, “HuniKuín” ou “Uitoto” e, mais especificamente, pelos nomes

de seus grupos familiares ancestrais e lugares de procedência. Neste artigo, utilizo a palavra “indígena” para referir-me às pessoas das Comunidades Nativas em contraposição às pessoas das cidades (ou fortemente associadas às cidades), que se posicionam como não indígenas. Espero que a análise dos olhares sobre a sexualidade, desenvolvida a seguir, contribua com o debate sobre suas transformações.

## **O imaginário sobre a hipersexualidade amazônica e seus reverses**

No imaginário dos destinos turísticos peruanos, a Amazônia é apresentada como um lugar de natureza exuberante e sexualidade ardente. Os estudos históricos (CHIRIF, 2004; BARLETTI, 2004; MOTTA, 2011) mostram que essa figuração da hipersexualidade das mulheres amazônicas aparece desde as primeiras crônicas da conquista espanhola. A ornamentação do corpo nu, a idade de início das relações sexuais, a transitoriedade dos parceiros foram aspectos referidos pelos cronistas para qualificar a sexualidade indígena como exacerbada e pecaminosa. Segundo esses estudos, o imaginário associado à região que ocupa 61% do território nacional peruano se concretizou durante o auge da economia da borracha, quando a necessidade de controlar as populações da floresta, para assegurar mão de obra escrava, se juntou ao desejo do colonizador masculino de dispor de seus corpos para sua satisfação sexual e fazer filhos mestiços. Há relativamente poucos registros históricos sobre o tema, mas as evidências indicam que o uso sexual das mulheres indígenas pelos caucheiros foi considerado um direito inquestionável. Por exemplo, os informes de Casement (2011), escritos há um século, sobre as crueldades cometidas impunemente pelos trabalhadores da *Peruvian Amazon Rubber Company*, durante mais de trinta anos, contra a população Uitoto, Bora, Ocaina e Andoque, na região do rio Putumayo, contêm descrições de casos de matrimônio com mulheres indígenas, mas também de rapto, estupro, abandono, maltrato e tortura generalizados. Desse encontro corporal violento com a alteridade nasceram as gerações que passaram a formar o substrato da população ribeirinha e mestiça, base da atual sociedade nacional peruana amazônica. Motta (2011) assinala, entretanto, que o imaginário sobre a sexualidade naquela região não obedeceu somente à imposição do colonizador masculino, pois subsequentemente também foi apropriado e recriado pelas mulheres das cidades amazônicas, especialmente pelas mestiças, consideradas até hoje como as mais “ardentes” do país.

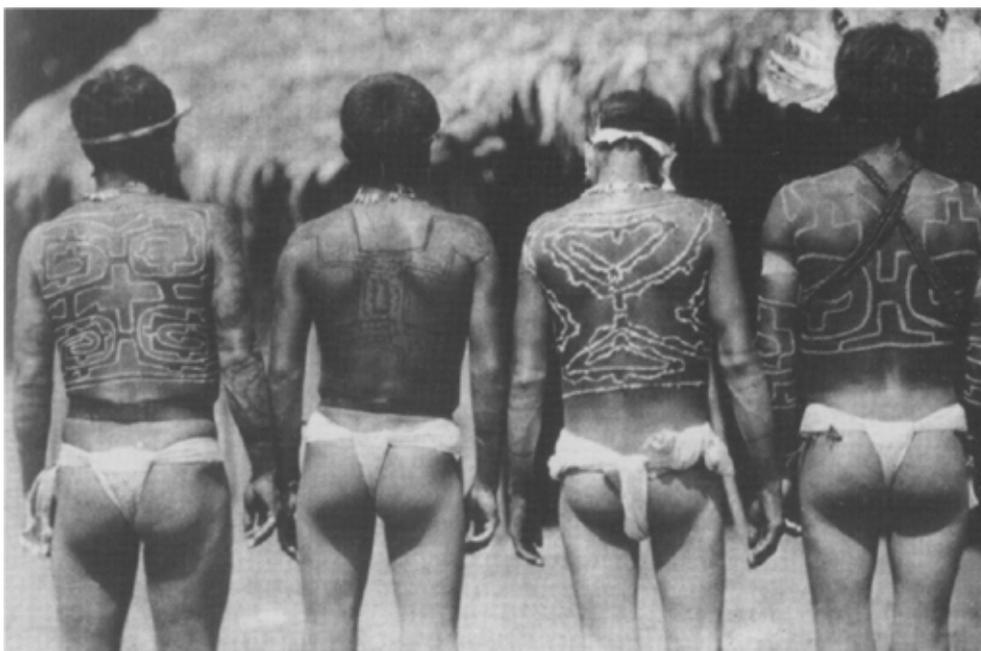


**Figura 01.** *El banquete* [O banquete], de Christian Bendayán – óleo sobre tela, 200 cm x 260 cm, 2013.

Enquanto os missionários católicos reprimiram e castigaram a exuberância sexual, os caucheiros e seus descendentes a exaltaram e fizeram das novas cidades do auge da economia da borracha lugares de homenagem à satisfação sexual do colonizador. Iquitos, a principal cidade à beira do rio Amazonas (Alto Solimões), tornou-se famosa pela oferta de serviços sexuais refinados. Christian Bendayán, pintor amazônico nascido em Iquitos e descendente de imigrantes, retrata com particular colorido o apetite devastador por trás do surgimento da cidade. A obra, *El banquete* (O banquete), pintada em 2013, mostra os barões da borracha, bêbados de prazer, dispostos a devorar a Amazônia inteira, figurada no corpo de uma jovem indígena ou mestiça seminua, vestida apenas com um short jeans. A cena transcorre num local coberto de azulejos, característico da arquitetura iquitenha da época, mas a roupa da menina indica que ela poderia também referir-se à situação atual, sugerindo a continuidade da espoliação das populações indígenas pela economia extrativista até o presente. A jovem traz no braço um desenho de pintura corporal Uitoto e Bora, dois povos indígenas da região do Putumayo que foram escravizados e quase dizimados no começo do século XX pela *Peruvian Amazon Rubber Company* (CHIRIF; CORNEJO, 2009).

As marcas indeléveis na pele são reminiscências da procedência indígena atualmente coberta com roupa moderna, que erotiza a jovem e a faz

desejável de acordo com os padrões de consumo masculino não indígenas. O olhar da menina, distante da algaravia de seus depredadores, se engaja inquietantemente com o do espectador, oferecendo-lhe nas mãos uma banana e uma penca de ingá. Em outras obras, Bendayán também usa a pintura corporal e o olhar (ou não olhar) como índices que questionam o espectador e o levam a encarar as semelhanças entre a situação atual e o passado. Em *De espaldas* (“De costas”), pintada em 2014 a partir de uma fotografia tirada em 1930 pelo Marques de Wavrin (CHAUMEIL, 2009 p. 69), é assinalado que a objetivação sexual não se confinou às mulheres indígenas. Aqui também a pintura corporal indica a ancestralidade Uitoto ou Bora, enquanto a roupa moderna introduz a ambiguidade ou polivalência temporal. A tanga indígena da foto original se converte numa tanga de dançarino gay, uma figura presente nas discotecas que hoje em dia proliferam em Iquitos, assim como em quase todas as cidades amazônicas do país, grandes e pequenas.



**Figura 02.** *Boras ou Uitotos da região do Putumayo*, foto do Marquês de Wavrin – circa 1930.



**Figura 03.** *De Espaldas* [De costas], de Christian Bendayán – óleo sobre tela, 200 cm x 260 cm, 2014.

O auge dos bares-discotecas é, a meu ver, um dos traços distintivos das cidades surgidas com a onda atual da economia extrativista, dando continuidade à sexualização iniciada na região durante o tempo da exploração da borracha. Povoados que há dez ou quinze anos eram pequenos conglomerados tranquilos de casas de madeira, construídas perto de um posto missionário católico, uma escola secundária ou um hospital – como, por exemplo, Santa Clotilde no rio Napo, ou Sepahua no rio Urubamba (e muitos mais) –, são hoje centros barulhentos e em plena expansão desordenada; onde o número de locais que vendem cerveja e tocam música comercial, peruana e estrangeira, é representativo do fluxo de dinheiro que atravessa a economia local. Não é fácil saber quantas discotecas há no povoado porque parte das casas, ou seções das casas, podem ocasionalmente ser usadas com esse propósito, adornadas temporariamente com luzes de neon e outras decorações. Esses bares-discotecas são pontos de encontro entre homens e mulheres indígenas e mestiços, cujas trocas sexuais, hétero e homo, operam uma profunda reconfiguração das relações, especialmente, entre os jovens.

Não há espaço aqui para tratar da questão das igrejas evangélicas, também em expansão na região, mas é interessante observar que a proliferação das discotecas parece ter uma força semelhante àquela da multiplicação dessas igrejas, de diversas orientações. Os lugares de culto, assim como os

bares-discotecas, são estabelecidos em casas e espaços muitas vezes provisórios e, em ambos os casos, sua presença se faz tanto ouvir quanto ver. No final do dia, os cantos religiosos competem com a música comercial, aplacando os sons da floresta. Os fiéis a ambos os tipos de estabelecimentos, assim como o espaço sonoro, estão divididos. Às vezes frequentam as igrejas – onde o pastor local prega veementemente contra as bebidas intoxicantes – e, outras vezes, optam pelos bares-discotecas, onde a bebida e o sexo estão amplamente disponíveis.

Por mais remotas que sejam, poucas Comunidades Nativas permanecem imunes à sexualização que emana das cidades. As viagens e os relacionamentos amorosos com pessoas de fora fomentam a mestiçagem, e a influência do comércio sexual se faz sentir até nos lugares mais distantes. Não me refiro apenas ao fato de que os homens indígenas usam regularmente os serviços de prostituição nas cidades e nos acampamentos de trabalho madeireiros, mineiros, de construção de infraestrutura e outros; nem apenas à questão de que há uma tendência crescente entre os jovens indígenas, homens e mulheres, a prover serviços sexuais nas cidades com a finalidade de gerar renda, em alguns casos para financiar seus estudos escolares e superiores (BELAUNDE, 2010). Refiro-me especialmente ao fato de que a sexualidade das cidades extravasa para as aldeias por meio dos produtos do mercado sexual.

Menciono aqui uma anedota de campo que me parece iluminadora. Em 2010, me encontrava numa comunidade Shipibo-Konibo, nas nascentes do Rio Pisqui. De noite, quando colocava meu mosquito para dormir, escutei gargalhadas do outro lado da comunidade. Perguntei para Dona Lúcia, em cuja casa estava morando, se havia alguma festa. Sua resposta me pegou por surpresa: “Estão vendo pornô”, ela me disse em espanhol com a maior naturalidade. Nunca tinha imaginado escutar essas palavras da boca de uma anciã aparentemente tão distante das cidades e que falava espanhol com grande dificuldade. Fomos ver o que acontecia e encontramos várias famílias reunidas na casa do chefe da comunidade, que acabara de comprar na cidade de Pucallpa um gerador de eletricidade, uma televisão e um aparelho de vídeo. O filme mostrava um casal nu, de traços europeus, namorando. Sem nenhum sinal de constrangimento, todo mundo, homens e mulheres, achavam hilariantes as repetidas cenas de penetração vaginal e as consideravam, claramente, aptas para crianças. De volta à casa, Lúcia me contou que, ao verem esses filmes, homens e mulheres da comunidade estavam “aprendendo coisas” e que ela achava muito desvairada essa maneira de “fazer a coisa” (*hacer la cosa*) dos brancos. “Eles fazem muito, uma e outra vez!”, e ela riu. Do ponto de vista de Dona Lúcia, são os brancos que têm uma hipersexualidade.

## Resguardo e sexualidade(s)

O poder do riso não deve ser subestimado. Como sugere Clastres (2003, p. 163), os indígenas têm a “paixão secreta de rir daquilo que temem”. Seguindo seus passos, Overing (2000) argumenta que, entre os Piaroa do Orinoco, o riso tem um poder cosmológico e que a força performática das ações desmesuradas dos seres primordiais reside em grande parte no riso que elas causam nos ouvintes. A abertura da boca do riso está correlacionada à exagerada abertura ou fechamento dos orifícios corporais narrados nas mitologias. As ações míticas são exageradas e risíveis, pois é através do grotesco que os corpos e os mundos são progressivamente engendrados. Longe de ser um exemplo a seguir no cotidiano, o comportamento das personagens míticas requer distanciamento e elaboração ritual. Como sugere Lagrou (2006, p. 84), no caso das brincadeiras rituais de “guerras dos sexos” entre os Huni Kuin (Kaxinawa) da fronteira Peruano-Brasileira, o riso é uma técnica da sociabilidade que visa alegrar e seduzir possíveis inimigos, expressando “um conhecimento de como agir sobre o mundo que os protagonistas dos mitos careciam”.

As etnografias que veem nos relatos indígenas confirmação de práticas supostamente universais de dominação de gênero ou de ansiedades de castração – como argumenta Gregor (1985) no caso dos Mehinaku do Xingu – esquecem que se trata de gêneros narrativos que manifestam o poder cosmológico do excesso. Voltando para os Huni Kuin, por exemplo, Kensinger (1997) e McCallum (2001, p. 170) rejeitam as interpretações moldadas na dominação e apontam na mesma direção que Lagrou, sublinhando que as brincadeiras sexuais reafirmam a interdependência e o desejo mútuo dos parceiros sexuais. É notável que esses rituais da sexualidade formem parte dos ciclos festivos do crescimento das plantas, dos animais e das pessoas, permitindo domesticar os excessos, ventilar as querelas pendentes e fortalecer os ânimos. Acredito que, se hoje em dia a pornografia exibida nos televisores das aldeias faz as famílias reunidas rirem, talvez seja porque ela compartilha algumas das características grotescas das histórias dos tempos primordiais.

Nos últimos anos, tenho me debruçado sobre a vida reprodutiva e o manejo ritual dos fluidos dos orifícios corporais e conduzido estudos comparativos da etnografia amazônica sobre o tema (BELAUNDE, 2006 e 2008). Os resultados mostram que existem algumas práticas pan-amazônicas de resguardo que visam à produção dos corpos e que estão intrinsicamente associadas à sexualidade. Essas práticas de resguardo incluem restrições alimentares e de comportamento, reclusão e abstinência sexuais. Em particular, os estudos mostram que, geralmente, a primeira menstrua-

ação é concebida como um fluxo decorrente da fabricação do orifício da vagina. Este precisa ser aberto com um ato de penetração sexual perpetrado por um ser humano vivo (um homem ou outra pessoa ritualmente encarregada) e/ou por uma entidade da cosmologia, particularmente por Lua, a entidade que rege os ciclos femininos, as enchentes dos rios e as estações de maturação das frutas. Existem variações, mas a ideia de que o sangue menstrual é uma purga necessária, perigosa e fedorenta, que efetua poderosas transformações na moça e ao seu redor, mobilizando forças cosmológicas, é geral. Merece atenção especial o fato de a menina dever evitar tomar banho no rio e caminhar na floresta, porque o cheiro do sangue menstrual atrai seres perigosos para quem o fedor do sangue é um perfume atrativo. O fluxo de sangue da vagina precisa ser manejado através do resguardo da moça e, às vezes, do seu parceiro e outras pessoas próximas. Portanto, o ato sexual que dá início à fertilidade, produzindo e genderizando os corpos femininos e masculinos, é inseparável do resguardo e da abstinência sexual que ele impõe.

Sexualidade e resguardo são indissociáveis, então, durante a menarca e o resto dos ciclos da vida reprodutiva de ambos os gêneros. Como mostrei no caso dos Airo Pai da Amazônia Peruana (BELAUNDE, 1997 e 2000), a cada menstruação, a mulher e seu esposo cumprem resguardo com abstinência sexual. Durante o final da gestação, o pós-parto e o primeiro ano de vida da criança, a abstinência sexual também faz parte dos resguardos da couvade. As práticas contraceptivas rituais, com vistas a distanciar as gravidezes para garantir a amamentação e a criação adequada dos filhos, também requerem abstinência sexual. Além disso, existe um leque de outras ocasiões em que homens e mulheres devem manter abstinência sexual, como o luto e as expedições de caça ou pescaria, as sessões de xamanismo com uso de plantas como o *yagé* (*Banisteriopsiscaapi*), os períodos de produção de cerâmica etc. São tantos os momentos em que se deve manter abstinência, que o tempo da vida sexual ativa dos casais acaba por ser ditado pelo ritmo de seus resguardos.

Os efeitos do resguardo também movimentam os desejos e afetos, quebrando a rotina dos relacionamentos. As mulheres Airo Pai, por exemplo, se referem aos cuidados prodigados pelos seus parceiros durante a reclusão menstrual ou de pós-parto, lembrando que se sentiam solitárias e vulneráveis, mas seus esposos “pensavam nelas” e procuravam os alimentos adequados, cozinhavam e cuidavam de tudo em casa e na comunidade. A distância imposta pelo resguardo acrescenta a nostalgia pelo parceiro e o apreço por sua generosidade. Como foi observado no caso dos povos xinguanos (SEEGER et al., 1979), o resguardo é um mecanismo central

de construção da pessoa relacional, incluindo os parentes e afins, pois “a abstinência e a generosidade são faces da mesma moeda” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 63). Fazer resguardo, “pelos parentes de substância ou em causa própria, desdobra-se na generosidade e na presteza em distribuir alimento para os afins e a comunidade mais ampla” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 63).

No caso Airo Pai, além de fomentar a generosidade, a distância e a pausa na vida sexual imposta pelo resguardo, ainda alimentam o desejo pelo outro e a vontade de caprichar, enfeitando-se. Quando termina a reclusão, as mulheres Airo Pai sentam na beira do rio e se limpam com água morna e folhas da árvore ingá para eliminar todo rastro do cheiro do sangue menstrual. Depois, tomam banho no rio, vestem roupas limpas, se penteiam, usam pintura facial e mascam folhas de *yanamuco* (provavelmente *Pipper sp.*), que tingem os dentes e os lábios de negro, sublinhando a poderosa expressão do sorriso feminino. A cor desvanece-se da boca em três ou quatro dias, indicando o momento adequado para os parceiros poderem se reencontrar na intimidade (ZUMBROICH; STROSS, 2013, p. 68).

Tudo isso não quer dizer que o resguardo seja necessariamente uma técnica da fidelidade. Também possibilita o acesso a outros parceiros sexuais. Na maioria dos casos, quando uma pessoa faz resguardo, é necessário que seu parceiro ou sua parceira também guarde abstinência sexual, por exemplo, durante o pós-parto. Em situações menos severas, o parceiro pode procurar encontros extramaritais. Mas, entre os Airo Pai, que não praticam explicitamente formas de paternidade múltipla (BECKERMAN; VALENTINE, 2002), as parcerias extramaritais não são frequentes, pelo menos com parceiros humanos da aldeia. É mais usual que o resguardo da mulher sirva para que o esposo tenha relações sexuais com parceiras oníricas e xamânicas. Essas parceiras se manifestam em sonhos sob a forma humana, como belas mulheres, enfeitadas, luminosas e cheirosas, mas são seres de outros âmbitos do cosmos, onças e espíritos celestiais protetores. Elas se caracterizam pelo fato de ter horror ao cheiro do sangue menstrual, do sêmen e de todos os fluidos sexuais e serem ciumentas. Quando sentem o cheiro de sêmen, por exemplo, elas fogem, se sentindo traídas pelo amante humano. Portanto, o respeito da abstinência sexual com a esposa e outras mulheres na aldeia é um requisito necessário para relacionar-se sexualmente com elas (PAYAGUAJE, 1990; CIPOLLETTI, 2008).

Um ponto importante é que essas sexualidades oníricas e xamânicas são concebidas como formas de aprendizado e aquisição de poderes, alianças cosmológicas benéficas para o homem e sua família. O ato de penetração vaginal com uma parceira espiritual é uma das formas mais poderosas de

aprendizado xamânico. Pessoalmente nunca ouvi falar em casos de homens que tinham parceiros oníricos e xamânicos com quem praticavam atos de penetração anal, mas isso não significa que sejam inexistentes. As mulheres também podem ter parceiros sexuais oníricos e xamânicos, mas, durante a juventude, as sexualidades oníricas e xamânicas são desaconselhadas, porque o cheiro do sangue menstrual e de pós-parto das mulheres em idade reprodutiva atrai seres sedentos de sangue, que causam doenças e morte para a mulher, seu parceiro e filhos.

Outras etnografias da região do sopé dos Andes mostram casos semelhantes de sexualidades oníricas e xamânicas, masculinas e femininas. Por exemplo, entre os Shipibo-Konibo e os Runa (COLPRON, 2005; GERBHART-SAYER, 1986; GALI, 2006) as mulheres também têm parcerias sexuais oníricas e xamânicas que as colocam em relação com a alteridade, seus poderes e perigos. No Brasil, o clássico estudo de Crocker (1990) sobre os Canela enfoca as dimensões cotidianas, rituais e cosmológicas das sexualidades femininas e masculinas, incluindo as parcerias extramaritais e o sexo sequencial que fecha o ritual da puberdade dos meninos e suas transformações em espíritos. Etnografias mais recentes abordam o tema da sexualidade nos seus múltiplos níveis (ROSALEN, 2005; PANET, 2010; SCOPEL, 2014; CAUX, 2015), mas ainda resta por fazer um estudo comparativo para se ter uma ideia mais compreensiva dos diversos planos de relações agenciados pelo entrelaçamento do resguardo e da(s) sexualidade(s) entre os povos amazônicos. Em particular, falta compreender as modalidades homossexuais, masculinas e femininas, das sexualidades indígenas e suas relações com a prática do resguardo.

Em resumo, meu objetivo nesta sessão é explorar a ideia de que o resguardo tem efeitos sobre as múltiplas sexualidades que possibilitam a produção dos corpos nos âmbitos cotidianos e rituais e, também, oníricos e xamânicos. Segundo as teorias do perspectivismo amazônico, são as perspectivas, e não as substâncias físicas, que contam, sendo os corpos “cronicamente instáveis” (VILAÇA, 2005). Como argumentei em outro artigo (BELAUNDE, 2006), tendo em vista o lugar de destaque do resguardo na transformação dos corpos e o manejo dos fluxos, é preciso repensar o lugar das práticas reprodutivas, as sexualidades e seus desdobramentos nas teorias perspectivistas e animistas. A inseparabilidade do resguardo e da(s) sexualidade(s), apontada aqui, requer que os fluxos manejados pelo resguardo na fabricação dos corpos sejam diferenciados das materialidades substanciais das ontologias biofísicas. As noções amazônicas do sangue não pertencem a uma ontologia biofísica. Eu sugiro que, na Amazônia, o sangue é concebido como uma relação, um movimento por dentro e por fora do corpo que gera novas relações, fazendo e desfazendo corpos e pers-

pectivas. A sexualidade assim como o resguardo também são fluxos, pois em ambos os casos trata-se de manejar as entradas e saídas pelos orifícios corporais e as mudanças sociocsmológicas que elas geram.



**Figura 04.** *El guardián del bosque vela y vigila la gran casa* [O guardião da floresta vela e vigila a grande casa], de Rember Yahuarcani – acrílico sobre tela, 25 cm x 55 cm, 2014.

A vida nas comunidades indígenas amazônicas é intensamente atravessada pela sexualidade e seus desdobramentos, mas trata-se de sexualidades bem diferentes das práticas não indígenas que tentei descrever na sessão anterior deste artigo. Enquanto a sexualização emergente das cidades fomenta o consumo sexual, assim como outras formas de consumo promovidas pela economia extrativista da região, a sexualidade (ou sexualidades) indígena associada às práticas do resguardo agencia relações com a alteridade e cria saberes feitos corpos. Fazer sexo é uma forma de aprender e se transformar, fazer-se e fazer o outro num cosmos sexualizado. Não obstante, hoje, nas comunidades, as sexualidades indígenas e não indígenas coexistem superpostas, conduzindo a profundas mudanças, em particular ao abandono da prática do resguardo.

A obra *El guardián del bosque vela y vigila la gran casa* (O guardião da floresta vela e vigila a grande casa), pintada em 2014 por Rember Yahuarcani, artista Uitoto da Amazônia Peruana, mostra, a meu ver, uma visão do cosmos sexualizado a partir da perspectiva indígena. Sob um fundo de variações de cor verde azulado, as formas translúcidas fazem visíveis os espíritos dos corpos dos seres e as ondas do fluxo das águas e do vento. Os mundos aquáticos e celestiais se juntam no espaço liminar da superfície da terra, que é dupla, mulher sensual grávida e homem guardião da floresta.

## O encontro com os botos

Em 1954, no Dicionário do Folclore Brasileiro, Câmara Cascudo (1993) registrou que, na beira dos grandes rios navegáveis da Amazônia Brasileira, existia a lenda popular de que os botos habitam grandes cidades debaixo da napa dos rios. Nesse mundo subaquático, eles possuem tecnologias modernas e seus corpos são belos e sedutores. Quando sobem à superfície, causam intensa paixão na pessoa que os vê e o desejo de segui-los no fundo das águas pode levar as vítimas de seu amor ao afogamento. Sua aparência fora da água é a mesma de homens e mulheres brancos, de cabelos loiros, elegantemente vestidos e sedutores. Gostam de dançar nos bares, beber e namorar. A única coisa que os delata é o cheiro de peixe que exalam da cabeça e tentam cobrir com o chapéu. Mas, quando o encantamento se desfaz, seus chapéus são raias, seu dinheiro, algas e seus rostos, focinhos de boto.

Mais recentemente, Slatter (1994) e Lima (2014) desenvolveram estudos das narrativas pessoais de experiências vividas com os “botos virando gente” na beira do rio. A grande maioria dos casos são encontros entre uma mulher e um homem-boto, mas há também relatos de mulheres-boto namorando homens. Segundo Lima, estes relatos contemporâneos têm como pano de fundo a história da colonização da Amazônia, em especial as transformações demográficas de extinção e mistura dos povos indígenas e a chegada de migrantes que deram origem aos povos ribeirinhos na época da borracha. A autora se vale da teoria do perspectivismo amazônico para argumentar que os relatos da transformabilidade dos botos em humanos e a poderosa alteridade do mundo subaquático são prova da persistência do pensamento indígena entre as populações ribeirinhas, e constituem um registro do choque da colonização no plano cosmológico. Ela lança as seguintes perguntas: “Por que a alteridade dos brancos, pensada em termos de diferença de corpos, é relacionada especificamente ao boto? Que modelo de predação estaria sendo apontado?” (LIMA, 2014, p. 181).

A abordagem das narrativas e das transformações históricas pela autora é, a meu ver, fascinante, mas sua resposta à questão da associação dos brancos aos botos deixa importantes questões de lado. Lendo o artigo a partir da perspectiva indígena da Amazônia Peruana, onde ideias semelhantes existem entre os ribeirinhos, os mestiços e os indígenas, me surpreende a ausência de referência ao sangue menstrual na análise da autora. Entre os povos indígenas do Peru e também do Brasil, o fator principal que desencadeia a aparição do boto sob a forma humana é o cheiro do sangue menstrual (LASMAR, 2002, p. 140; GONÇALVES, 2001, p. 371; VALENZUELA; VALERA, 2005, p. 243; GERBHART-SAYER, 1986, p.

102; LUNA, 1986, p. 84; REAGAN, 1983, p. 18; KARSTEN, 1964, p. 198; DOBKIN DE RIOS, 1972, p. 81).

Existem dois tipos de boto na bacia amazônica, o boto cinza (*Sotalia fluviatilis*) e o boto vermelho ou cor-de-rosa (*Inia geoffroyensis*). Ambos são chamados *bufeo* (ou *delfin*) em espanhol. Enquanto o *Sotalia fluviatilis* ocupa um lugar menos saliente nas cosmologias indígenas, o *Inia geoffroyensis* é percebido como um poderoso xamã do mundo subaquático. Dizem que, quando uma mulher quebra as restrições do resguardo e vai tomar banho no rio, os botos vermelhos sentem o cheiro de seu sangue de longe e vêm excitados à superfície para namorar com ela. O cheiro do sangue menstrual e o desejo sexual que ele inspira nos botos cor-de-rosa operariam a transformação do boto em humano.

Como nos casos ribeirinhos brasileiros, os relatos testemunhais das mulheres indígenas usualmente dão conta de que elas estavam tomando banho no rio quando um homem de fora, bem vestido e charmoso, apareceu querendo namorar. A diferença está na menção ao fato de que elas estavam sangrando e não obedeceram à restrição de comportamento imposta pelo resguardo. Não posso afirmar se a pouca importância dada ao sangue menstrual se deve à seleção das narrativas ou se efetivamente este não é um fator relevante entre os povos ribeirinhos entrevistados por Lima, mas as noções indígenas poderiam ajudar a esclarecer alguns pontos.

Acredito que a chave da associação dos botos, especialmente dos botos cor-de-rosa com os homens brancos ou, mais precisamente, com as pessoas das cidades, está no fato de que, a partir da perspectiva dos botos, o cheiro do sangue menstrual é um afrodisíaco poderoso. O efeito desse cheiro, que entra pela narina no alto da cabeça do boto, é fazer o “boto virar gente”. Se os botos cor-de-rosa são, efetivamente, considerados grandes xamãs nas cosmologias ameríndias é porque, entre outros atributos, eles são os xamãs dos elixires perfumados e dos cantos de amor. Assim como o sangue que sai dos genitais das mulheres excita os botos, os órgãos genitais cortados dos botos agem como afrodisíacos para os humanos. Essa é uma ideia presente nos grandes rios navegáveis da Amazônia Peruana, em geral, e especialmente elaborada no xamanismo Cocama (*Kukama*) e Shipibo-Konibo e no vegetalismo mestiço e ribeirinho das bacias do Maraón e Ucayali.

Entre os Shipibo-Konibo, por exemplo, os lábios dos genitais dos botos fêmeas são cortados e usados para fazer *puzangas* para unir os casais (CALÁVIA SAÉZ et al., 2003). Luna (1986, p. 86) também menciona que o pênis cortado de um boto macho é usado durante as sessões xamânicas para chamar o espírito do boto. “O espírito do boto amarra-se à mulher. A vítima é presa de um desejo sexual insaciável, que ela tentará aplacar fazendo amor com todos os homens que ela encontrar.” Karsten (1964, p. 197)

e Dobkin de Ríos (1972, p. 81) reportam casos semelhantes de frenesi sexual. Isso não quer dizer que os botos cor-de-rosa, ainda sob sua forma de boto, sejam desejáveis, ou que seu comportamento sexual seja considerado um exemplo a se seguir. Pelo contrário, Gerbhart-Sayer (1986) observa que, entre os Shipibo-Konibo, os botos (como botos) são considerados repulsivos porque não têm uma época de cio e podem ser vistos no rio copulando com frequência. Eles atribuem o mau cheiro que sai da cabeça desse animal ao seu comportamento sexual repulsivo. Porém, o boto enquanto xamã do mundo subaquático, que aparece sob uma forma humana às vítimas de seu amor, é o mestre do encantamento e do desejo.

É preciso sublinhar que as noções ameríndias sobre o mundo subaquático e seus desdobramentos cosmológicos são muito variadas e complexas; o tema dos botos é só um aspecto do mundo subaquático das cosmologias da região. Noções sobre seres primordiais “donos das águas”, como a anaconda *yacumama*, “mãe das águas” e outros seres, são muito mais abrangentes e ainda mais complexas. Mas são os botos cor-de-rosa, e não as anacondas, que estão diretamente associados aos brancos e aos habitantes das cidades (TOURNON, 2015; LUNA, 1986; AMARINGO; LUNA, 1999; KARSTEN, 1964; VALENZUELA; VALERA, 2005; COLPRON, 2005).

Os xamãs experimentados e ritualmente preparados se relacionam com os botos cor-de-rosa, em sonhos e durante as sessões xamânicas, e entram no seu universo subaquático. Lá, adquirem conhecimentos e poderes de cura, além de cantos e encantamentos de amor. Depois, voltam para a sua comunidade trazendo os preciosos cantos e poderes para fazer *puzangas*, elixires tidos como infalíveis, mas de duração passageira. É tão grande a força de seus sortilégios que só os xamãs mais preparados podem entrar no mundo dos botos sem se deixar capturar pelos seus encantos. A prática do xamanismo dos botos é perigosa, por ser difícil lidar com os poderes da sedução sem ser seduzido e desejar permanecer no mundo dos botos, esquecendo os parentes em casa. Portanto, os botos cor-de-rosa têm um aspecto predatório; eles capturam suas presas através do desejo que eles inspiram. Mas a maneira como os xamãs experimentados se relacionam com os botos é totalmente diferente do que acontece com as mulheres menstruadas que quebram o resguardo e vão se banhar no rio. Os xamãs estão preparados para ir e voltar do fundo das águas. Eles são aliados dos botos, não suas presas.

A mulher se coloca na posição de presa quando quebra o resguardo. O universo dos botos que se apresentam a ela sob a forma humana é o mundo das cidades, onde não há resguardo e não há restrições ao desejo sexual e à paixão amorosa. Ela transa com o homem-boto menstruada. Mas essa

paixão tem um custo. O boto sedutor faz a mulher se apaixonar e a convida a viver uma sexualidade sem restrições na sua cidade subaquática. Se ela aceitar, ela nunca mais voltará a ver seus pais, esposo e filhos. Ao se afogar, ela os abandonará.

Nesse sentido, os botos cor-de-rosa são o oposto dos espíritos protetores que aparecem em sonhos para relacionar-se sexualmente com os homens e as mulheres quando eles não têm rastros do cheiro de sangue. Como mencionei, esses parceiros oníricos e xamânicos têm horror ao odor do sangue menstrual e de pós-parto, do sêmen e dos fluidos sexuais em geral. O respeito do resguardo é instrumental para poder relacionar-se com eles. A influência destes aliados cosmológicos sobre a vida dos humanos na comunidade é considerada benéfica para a pessoa com quem eles se relacionam sexualmente, em sonhos e sessões xamânicas, e para toda sua família. Longe de incitar o abandono aos parentes, esses parceiros sexuais trazem prosperidade e saúde à casa e acrescentam às redes cosmológicas do parentesco novos filhos e filhas, nos planos oníricos e xamânicos. Os botos, ao contrário, trazem desolação, suicídio e abandono para os familiares de suas vítimas. O eixo da questão não está na agressividade predatória dos botos, mas na sua sexualidade sem restrições e no desejo desenfreado que podem inspirar. O eixo da questão é a quebra do resguardo que coloca a mulher (e, menos frequentemente, o homem) na posição de presa dos botos. Quando os botos são tratados com o devido resguardo, agem como aliados e, então, seus afrodisíacos podem ser usados para apimentar a vida sexual dos casais na aldeia.



**Figura 05.** *El amor de los delfines* [O amor dos botos], de Pablo Amaringo - óleo sobre tela, 70 cm x 100 cm, 2002.

Na obra, *El amor de los delfines* (O amor dos botos), pintada em 2008, Pablo Amaringo, mestre vegetalista mestiço, de origem Kechua Lamista, nascido no Ucayali, nos mostra sua visão das cidades subaquáticas dos bo-

tos.<sup>1</sup> O estilo gráfico e as cores são característicos da corrente de pintura visionária que ele iniciou e propagou através da escola *Usko Ayar*, fundada em Pucallpa em 1988 (VILLAR, 2013; AMARINGO; LUNA, 1999). Como as narrativas de encontros com os botos, esta é uma pintura testemunhal que conta por meio de imagens a experiência vívida do xamã. A obra revela que no mundo debaixo da napa dos rios, como no nosso mundo, há também rios, e estes têm profundidade, superfície e céu. No fundo do rio do mundo subaquático, o xamã, acompanhado de sua esposa, vai procurar os filtros de amor que deseja obter dos poderosos botos. Juntos, eles sopram ao redor do ambiente subaquático e, através desta técnica xamânica de transmissão de poderes, acionam forças por meio do fluxo das águas. A pintura nos faz ver as dobras do cosmos dos rios, contidos por debaixo dos rios de onde flui a paixão.

## Mundos sem resguardo

Porque a alteridade das pessoas das cidades está associada aos botos cor-de-rosa? Em que consiste sua predação? É provável que a resposta tenha tantas dobras quanto os mundos subaquáticos, mas, a meu ver, o tema da quebra do resguardo e seus efeitos sobre as pessoas e as redes de parentesco, conduzindo ao abandono dos parentes e das práticas de fabricação do corpo, é fundamental.

O boto cor-de-rosa não é só sedutor. Quando sua presa não o segue até o mundo subaquático, ele vai embora e a abandona. A mulher permanece só na beira do rio, enlouquecida de paixão e desiludida. Um tema clássico do amor dos botos é que a eles é atribuída a paternidade dos filhos de pais desconhecidos, principalmente pessoas das cidades que passaram pela comunidade, engravidaram uma mulher, partiram e se irresponsabilizaram pelo cuidado da mãe e dos filhos. No Peru, tipicamente, os *hijos del bufeo/delfin* (filhos do boto), são filhos de pais forasteiros que não conhecem ou não aceitam as práticas de resguardo da população indígena local e, para quem o fato de ter relações sexuais com uma mulher indígena não é recíproco ao desejo de se engajar nos processos de produção dos corpos requeridos pelo resguardo. As variações de pigmentação dos botos cor-de-rosa (que podem perder sua coloração rosada e virar cinzentos quando expostos aos raios do sol nas águas transparentes) permitem pensar as variações de pigmentação desses forasteiros provenientes das cidades: brancos, ribeirinhos e mestiços. Quando os filhos de pai desconhecido nascem com traços claros e cabelo alourado ou, melhor dito, “colorado” (avermelhado), eles são ainda mais explicitamente chamados *hijos del bufeo/delfin colorado* (filhos do boto vermelho).

A figura do boto, portanto, está associada a situações de abandono dos parentes de diversas maneiras. Se a mulher presa do boto vai procurar seu amante no mundo subaquático, afogando-se, ela abandona seus parentes, esposo e filhos na comunidade. Se ela permanece na comunidade, ela é abandonada, mãe solteira de um filho abandonado pelo seu pai. A quebra do resguardo, portanto, tem consequências dramáticas e múltiplos efeitos de abandono. Como argumenta Gerbhart-Sayer (1986, p. 103), “com frequência, o propósito do espírito maligno é viver permanentemente como um homem ou uma mulher com a alma da pessoa afligida mais do que devorá-la ou destruí-la”. Luna (1986, p. 87) sublinha, na mesma direção, que “o grande perigo consiste em esquecer este mundo e nunca mais ser capaz de voltar”.

Acredito que a elaboração pelas cosmologias indígenas do choque histórico da época da borracha na figura do boto cor-de-rosa assinala os múltiplos efeitos de abandono gerados pela colonização. Estes não são percebidos como produto unidirecional da opressão do homem colonizador, pois derivam também das ações indígenas na medida em que a quebra do resguardo vulnerabiliza os indígenas e os coloca na posição de presa do colonizador. Portanto, o boto e seus efeitos de abandono estão associados a ambos os fenômenos: ao consumo sexual das mulheres indígenas pelos homens de fora vindos para trabalhar na economia extrativista, por um lado e, por outro, às mudanças das práticas reprodutivas que os levam a deixar de lado a prática do resguardo.

Ser chamado “filho do boto” pode ser um insulto, mas não necessariamente. Às vezes, a expressão parece ser usada como uma simples constatação, quase pragmática. “Esse aí é filho do boto” é uma maneira comum de se referir a alguém sem pai. Não pretendo aqui abordar os usos sociais da expressão, pois é tema complexo que requer uma análise detalhada, mas gostaria de ressaltar que a expressão também pode ser usada não para dizer especificamente que a pessoa foi abandonada pelo pai, mas para dizer que a pessoa é mestiça. Nesse caso, ela é usada como uma autodescrição, com jocosidade. Os usos jocosos da expressão, claro, também aludem às habilidades sexuais e amorosas dos filhos desses renomeados namoradores das cidades.

O fato para o qual quero apontar é que hoje o boto cor-de-rosa não é só o outro, o branco ou o mestiço de fora. Ser filho de boto atualmente está associado à adoção das maneiras de viver dos mestiços nas cidades, em especial a seus modos de se relacionar sexualmente, ir aos bares, beber, dançar, namorar, usar serviços de prostituição e consumir os outros produtos do mercado sexual amazônico contemporâneo. Nas comunidades, o número de mães solteiras, praticamente inexistentes há algumas décadas, hoje

é crescente. Apesar das dimensões das mudanças demográficas no Peru, há poucos estudos quantitativos e antropológicos sobre o tema. As mulheres “enganadas” e “fracassadas” – expressões comuns em espanhol para descrever a situação da mulher jovem ou adolescente que engravida de um homem que não assume sua paternidade –, se refugiam no apoio de seus pais para criar os filhos. Caso não possam contar com esse apoio, migram para a cidade, onde a dureza do mercado de trabalho as condena a realizar serviços de empregadas domésticas e outras atividades mal remuneradas, incluindo o trabalho nos bares e a prostituição, que as expõem a abusos, doenças e marginalização (MUJICA; CAVAGNOUD, 2011; BELAUNDE, 2011, 2012; FULLER; DELGADO, 2013; ALVA LÓPEZ, 2013; CHS ALTERNATIVO, 2014).

As cidades, à imagem do mundo dos botos cor-de-rosa, são lugares sem resguardo, onde uma mulher menstruada ou no pós-parto não precisa restringir suas atividades e os homens não precisam cuidar ritualmente das suas parceiras e filhos, nem garantir a fabricação dos seus corpos por meio de demonstrações de generosidade para com seus afins. A quebra histórica das práticas indígenas do resguardo é um ponto de inflexão da atual mestiçagem. Não é necessário ser filho de branco ou de mestiço para se tornar mestiço, apenas se precisa adotar suas atitudes diante a sexualidade e a reprodução. Isso não quer dizer que a migração urbana inevitavelmente leva ao abandono de todas as práticas indígenas de produção corporal e a colocar-se definitivamente como não indígena. Assim como é possível transitar entre ser indígena e ser mestiço, entre a comunidade e a cidade, também é possível transitar entre práticas corporais. Desse transito surgem novos desdobramentos oníricos e xamânicos que, por sua vez, contribuem para formar novos corpos.

Há, contudo, dúvidas se haverá um ponto de fixação das posições e se será irreversível sua predominância mestiça e urbana. Esses trânsitos, em particular, são geradores de novas práticas corporais investidas de poderes cada vez maiores para despertar o desejo e a paixão desenfreados, assim como atestam a efervescência dos produtos afrodisíacos nas feiras e nos bares das cidades amazônicas. A obra de Christian Bendayán, *Huarmi Boa III* (Mulher Boa III), pintada em 2007, também atesta a criatividade cosmo-urbana da nova sexualidade em ação nas discotecas, onde mulheres-boto plenamente penetráveis pelos orifícios abertos, sem restrições, se oferecem dançando ameaçadoramente sobre os grafismos *kene* Shipibo-Konibo das pistas cintilantes de neon.



**Figura 06.** *Huarimi Boa III [Mulher jibóia]*, de Christian Bendayán – óleo sobre tela, 150 cm x 150 cm, 2007.

**Observação:** versões preliminares deste artigo foram apresentadas nos seminários *Gêneros e sexualidades: Diálogos contemporâneos* (2014), organizado por Maria Elvira Días Benítez e Luiz Fernando Duarte, e *Foucault na Amazônia: sexualidades indígenas* (2015), organizado por Luisa Elvira Belaunde, Els Lagrou e Marina Vanzolini. Agradeço aos organizadores e participantes de ambos os seminários pelo seu estímulo e diálogo.

## Nota

1. Disponível em <<http://www.serperuano.com/2012/12/exposicion-colectiva-el-milagro-verde/el-amor-de-los-delfines-pablo-amaringo/>>, publicado em 15/12/12 e acessado em 24/04/16.

## Referências bibliográficas

- ALVA LÓPEZ, Isaac. *Sex on Amazonian Riverboats: a neglected public health problem that merits innovative HIV/STIs prevention interventions*. Washington, 2013. Tese (Mestrado) – School of Public Health – Department of Global Health, University of Washington.
- AMARINGO, Pablo; LUNA, Luis. *Ayahwasca Visions: the religious iconography of a Peruvian shaman*. Berkeley: North Atlantic Books, 1999.
- BARLETTI, José. Sexualidad en la Amazonía: la construcción del imaginario social. In: ELIAS, E. & NEIRA, E. (Ed.). *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación*. Iquitos: Minga-Perú, 2004.
- BECKERMAN, Stephen; VALENTINE, Paul (Eds.). *Cultures of Multiple Fathers: the theory and practice of partible paternity in South America*. Washington: Smithsonian Institute, 2002.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. Looking After Your Woman: contraception amongst the Airo-Pai of Western Amazonia. *Anthropology and Medicine*, v. 4, n. 2, p. 131-144. 1997.
- \_\_\_\_\_. Menstruation, Birth Observances and the Couple's Love. In: TREMAYNE, S. (Org.). *Managing Reproductive Life: cross-cultural themes in fertility and sexuality (fertility and reproduction)*. Oxford: Bergham Books, 2000. p. 127-139.
- \_\_\_\_\_. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, v. 49, p. 205-243. 2006.
- \_\_\_\_\_. *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. 2.ed., Lima: CAAAP, 2008.
- \_\_\_\_\_. Deseos encontrados: escuela, profesionales y plantas en la Amazonía peruana. *Revista da FAEEDA*, v. 19 (33), p. 119-133. 2010.
- \_\_\_\_\_. La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos. In: CEPES (Ed.). *Mujer rural: cambios y persistencias*. Lima: CEPES, 2011. p. 181-206.
- \_\_\_\_\_. Masculinidades amazónicas reflejadas en las narraciones de tránsitos de las mujeres Quichua Canelos. In: GALI, E. (Org.). *Migrar a la ciudad, migrar entre los espíritus: género y experiencias oníricas entre los Runas Amazónicos de Ecuador*. Quito: Abya-Yala, 2012. p. 15-31.
- BENDAYÁN, Christian; VILLAR, Alfredo. *Pintura amazónica: el milagro verde*. Lima: Forma e Imagen, 2013.
- CALAVIA SAÉZ, Oscar; CARID NAVIERA, Miguel; PÉREZ GIL, Laura. O saber é estranho e amargo: sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminahua. *Campos*, v. 4, p. 9-28. 2003.

- CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Itatiaia Limitada, 1993.
- CAUX, Camila. *O riso indiscreto: couvade e abertura corporal entre os Araweté*. Rio de Janeiro, 2015. Tese (Doutorado) – Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro.
- CASEMENT, Roger. *El libro azul británico: informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Trad. Belaunde, Luisa Elvira. Copenhague/Lima: IGWIA/CAAAP, 2011.
- CHS ALTERNATIVO (CAPITAL HUMANO Y SOCIAL ALTERNATIVO). *Explotación sexual e niñas e niños adolescentes en la ciudad de Iquitos*. Iquitos: CHS Alternativo, 2014.
- CHAUMEIL, Jean Pierre. *Guerra de imágenes en el Putumayo*. In: CHIRIF, A.; CORNEJO, M. (Ed.). *Imaginario e imágenes del caucho: los sucesos del Putumayo*. Lima: CAAAP, 2009. p. 37-75.
- CHIRIF, Alberto. El imaginario sobre la mujer loreтана. In: ELIAS, E.; NEIRA, E. (Ed.). *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación*. Iquitos: Minga-Perú, 2004.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- CHIRIF, Alberto; CORNEJO, Manuel. *Imaginaris e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo*. Lima: CAAAP, 2009.
- CIPOLLETTI, María Susana. *La fascinación del mal: la historia de vida de un chamán secoya de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: AbyaYala, 2008.
- COLPRON, Anne-Marie. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamãs shipibo-Conibo. *Mana* 11(1), p. 95-128. 2005.
- CROCKERS, William. *Os Canela: parentesco ritual e sexo numa tribo da chapa-da maranhense*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2009.
- DOBKIN DE RÍOS, Marlene. *Visionary Vine: hallucinogenic curing in the Peruvian Amazon*. San Francisco: Chandler, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. São Paulo: Graal, 2005.
- FULLER, Norma; DELGADO, Verónica. *Sexualidad y género en las culturas awajún y wampis*. Informe final, Lima: Unesco, 2013.
- GALI, Elisa. *Migrar a la ciudad, migrar entre los espíritus: género y experiencias oníricas entre los Runas Amazónicas de Ecuador*. Quito: Abya-Yala, 2013. p. 15-31.
- GONÇALVES, Marco Antônio. *O tempo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.
- GOW, Peter. “Ex-Cocama”: identidades em transformação na Amazônia Peruana. *Mana*, v. 9 (1), p. 57-79. 2003.

- GEBHART-SAYER, Angelika. Una terapia estética: los diseños visionarios de ayahuasca entre los Shipibo-Conibo. *América indígena*, v. 46(1), p. 189-218. 1986.
- GREGOR, Thomas. *Anxious Pleasures: the sexual lives of an Amazonian people*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.
- KARSTEN, Rafael. *Studies in the Religion of South American Indians East of the Andes*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica, 1964.
- KENSINGER, Kenneth. *How Real People Ought to Live: the Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press, 1995.
- LAGROU, Els. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49 (1), p. 56-90. 2006.
- LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago do leite: gênero e transformação no alto rio Negro*. São Paulo: Unesp-ISA-NUTI, 2002.
- LIMA, Deborah de Magalhães. O homem branco e o boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (médio rio Solimões, Amazonas). *Teoria e sociedade*, número especial: *Antropologias e arqueologias hoje*, p. 173-201. 2014.
- LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo: shamanism amongst the Mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986.
- MCCALLUM, Cecilia. *Gender and Sociality in Amazônia: how real people are made*. Oxford/Nova York: Berg, 2001.
- MISKOLCI, Richard. A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, v. 11 (21), p. 150-182. 2009.
- MOTTA, Angélica. La “charapa ardiente” y la hipersexualización de las mujeres amazónicas en el Perú: perspectivas de mujeres locales. *Sexualidad, salud y sociedad* – revista latinoamericana, n. 9, p. 29-60. 2011.
- MUJICA, Jaris; CAVAGNOUD, Robin. Mecanismos de explotación sexual de niñas y adolescentes en los alrededores del puerto fluvial de Pucallpa. *Antropológica*, XXIX (29), p. 91-110. 2011.
- NIETO, Valentina. Mujeres de la abundancia. In: NIETO, V; PALACIO, G. (Ed.). *Amazonia desde adentro: aportes a la investigación de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007. p. 25-50.
- OVERING, Joanna. The Efficacy of Laughter: the ludic side of magic within Amazonian sociality. In: OVERING, J.; PASSES, A. (Ed.). *The Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London/ Nova York: Routledge, 2000. p. 64-81.
- PANET, Rose-France de F. *Prazer e sexualidade entre os Canela*. 2010. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Pará e École Pratique des Hautes Études.
- PAYAGUAJE, Fernando. *El bebedor de yajé*. Shushufindi: CICAME, 1990.

- ROSALEN, Juliana. *Aproximações à temática das DST junto aos Wajãpi do Amapari: um estudo sobre malefícios, fluidos corporais e sexualidade*. São Paulo, 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - FFLCH/USP.
- REAGAN, Jaime. *Hacia la tierra sin mal: estudios sobre la religiosidad del pueblo de la Amazonía*. Lima: CAAAP, 1983.
- SANTOS GRANERO Fernando. Hybrid Body Scapes. A visual history of Yanésha patterns of cultural change. *Current Anthropology*, v. 50 (4), p. 494-496. 2010.
- SCOPEL, RAQUEL. A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku. Florianópolis, 2014. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional (Nova Série Antropologia)*, 32, p. 2-19. 1979.
- SLATER, Candace. *Dance of the Dolphin: transformation and disenchantment in the Amazonian imagination*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1994.
- TOURNON, Jacques. *De boas, incas e otros seres*. Iquitos: Ediciones Ceta, 2015.
- VILAÇA, Aparecida. Chronically Unstable Bodies. Reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, p. 445-464. 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- VALENZUELA, Pilar; VALERA, Agustina. *Koshi Shinanya Ainbo: el testimonio de una mujer shipiba*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005.
- VILLAR, Alfredo. *Usko Ayar: la escuela de visiones*. Lima: Petroperú, 2013.
- ZUMBROICH, Thomas J.; STROSS, Brian. Cutting Old Life into New: teeth blackening in western Amazonia. *Anthropos*, v. 108, p. 53-75. 2013.

**autora**      **Luisa Elvira Belaunde**

Doutora em Antropologia pela Universidade de Londres, Professora Adjunta do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS-MN-UFRJ).

**Recebido em 10/12/2016**

**Aceito para publicação em 21/01/2016**