

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

**Gênero e Etnologia na Amazônia:
Um estudo das etnografias de Christine Hugh-Jones, Cecília McCallum e Cristiane
Lasmar na perspectiva do Gênero.**

Iacy Pissolato Silvera

Belo Horizonte
2016

Iacy Pissolato Silvera

**Gênero e Etnologia na Amazônia:
Um estudo das etnografias de Christine Hugh-Jones, Cecília McCallum e Cristiane
Lasmar na perspectiva do Gênero.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Érica Renata de Souza

Belo Horizonte

2016

306 S587g 2016	Silvera, Iacy Pissolato Gênero e etnologia na Amazônia [manuscrito] : um estudo das etnografias de Cristhine Hugh-Jones, Cecília McCallum e Cristiane Lasmar na perspectiva do gênero. / Iacy Pissolato Silvera. - 2016. 107 f. Orientadora: Érica Renata de Souza. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia 1. Antropologia – Teses. 2. Etnologia - Teses. 3. Relações de gênero - Teses. 4. Amazônia - Teses. I. Souza, Érica Renata de. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.
----------------------	---

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Dissertação intitulada: “Gênero e Etnologia na Amazônia: um estudo das etnografias de Christine Hugh-Jones, Cecília McCallum e Cristiane Lasmar na perspectiva do Gênero”, de autoria da mestranda Iacy Pissolato Silvera, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Banca Examinadora:

Prof. Dra. Érica Renata de Souza – Orientadora
PPGAN/UFMG

Profa. Dra. Sabrina Finamori - Membro
PPGAN/UFMG.

Prof. Doutor Pedro Rocha – Membro
FAE /UFMG

Prof. Doutor Andrei Isnardis – Suplente
FAFICH/UFMG

Prof. Dr. Andrés Zarankin - Coordenador do curso
PPGAN/UFMG:

Belo Horizonte
2016

Agradecimentos

Institucionalmente agradeço à Capes-CNPQ, pelos dois anos de bolsa, sem a qual seria impossível a execução deste trabalho, e ao PPGAN-UFMG pela oportunidade de participar do Programa.

Agradeço aos professores do programa que me iniciaram neste mundo mágico da Antropologia e aos colegas de curso - descobertas, desabafos e desesperos foram melhores com vocês. Mayana e Guilherme Marinho, nossas conversas sobre as dificuldades, deram-me coragem para encará-las.

Meus sinceros agradecimentos à Aninha, secretária do programa, sempre disposta a fazer tudo ser simples.

Especialmente agradeço à Professora Karenina por todo apoio e orientação, mesmo que informal.

A minha orientadora Prof. Érica, sempre companheira e compreensiva de que a vida vai muito além da academia. Sua orientação é de fato um exercício de feminismo!

Agradeço as contribuições de Clarisse Raposo, que com delicadeza ponderou tantas questões importantes para a finalização deste trabalho.

Agradeço à Sônia Gentilini pelo auxílio nas questões de português, com tanta disposição e carinho. E a minhas amigas Raquel e Mary, pelo apoio, tanto nos momentos de empolgação, quanto nos de total desinteresse pela dissertação e tudo mais.

À Minha querida tia Beth, agradeço a infinita dedicação, amor e confiança de sempre. O nosso encontro antropológico por si só já seria incrível, mas nos encontramos na vida e isso é ainda mais maravilhoso.

A meu pai, por me ensinar a questionar verdades absolutas, meu exercício antropológico começou aí! E ao meu irmão, Gui, por não acreditar em muitas coisas, mas continuar acreditando que eu posso fazer diferente.

A minha mãe, agradeço pelo cuidado e companheirismo incansáveis, dedicados a mim e ao Rudá, nestes tempos difíceis e na vida toda. Sua força e fé me inspiram.

Fernando, meu companheiro, seu incentivo, paciência e compreensão foram essenciais para terminar esse projeto.

E principalmente agradeço a Rudá, não há palavras, tudo se justifica no seu sorriso.

*“Em mundos como os amazônicos nos quais há mais
pessoas no céu e na terra do que sonham nossas
antropologias.”*
Eduardo Viveiros de Castro

RESUMO

A partir das etnografias *From de Milk River* (1979) de Christine Hugh-Jones, *Gender and Sociality* (2001) de Cecília McCallum e *De volta ao Lago do Leite* de Cristiane Lasmar (2005), que abordam questões referentes às relações de gênero em dois contextos amazônicos específicos - *Kaxinawá* e Grupos do Uaupés, este trabalho busca proporcionar um diálogo entre as teorias de gênero contemporâneas e as obras, destacando os desdobramentos da categoria 'Gênero' no contexto etnológico e refletindo sobre as possibilidades de articulação entre o Gênero e a Etnologia, temáticas que se entrecruzam ao longo dos anos e das diferentes perspectivas, formulando linhas teóricas e conceitos caros à Etnologia e à Antropologia do Gênero.

Palavras-chave: Gênero, Etnologia, Amazônia.

Abstract

On the basis of ethnographic *From Milk River* (1979) of Christine Hugh - Jones, *Gender and Sociability* (2001) of Cecilia McCallum and *Back to the River of Milk* (2005) of Cristiane Lasmar, which address issues related to gender relations in two Contexts Specific Amazon - *Kaxinawá* and groups Uaupés. This work seeks to provide a dialogue between the contemporary genre theories and the works. Highlighting the developments of the category 'gender' in the ethnological context and reflecting about the articulation possibilities between the gender and ethnology issue. That intersect along the years and different perspectives, formulating theoretical lines and concepts dear to the Ethnology and Anthropology to Gender.

Key-Word: Gender, Etnology, Amazonia.

Sumário

Introdução	10
CAPÍTULO 1 – Homem e mulher no espaço e no tempo	15
1.1 – Homem e mulher, espaço e tempo: From the Milk River	15
1.2 – Natureza e Cultura complexificadas: da estrutura social à sociabilidade cotidiana.....	27
1.3 – Público e privado: A dimensão espacial das dinâmicas sociais nas discussões de gênero	31
CAPÍTULO 2 – Gênero e Socialidade: o foco no interior	35
2.1– O senso de comunidade e o debate em torno da socialidade	40
2.2 – A aquisição de agência	46
2.3 – A complementaridade sexual	54
CAPÍTULO 3 – De volta ao lago do leite: transformações e agência.....	59
3.1- Quais transformações?	65
3.2 - As transformações no Uaupés.....	71
3.3 - De mulheres da comunidade a mulheres da cidade	75
3.4 - A agência das mulheres indígenas	81
CONSIDERAÇÕES FINAIS	84
ANEXO 1 - RITUAL DE INICIAÇÃO NIXPO PUMA	87
ANEXO 2 - O MITO DA COBRA CANOA	92
BIBLIOGRAFIA	100

Introdução

De um breve e intenso percurso

Este trabalho é fruto de minha caminhada antropológica, ainda muito incipiente para vislumbrar paisagens mais amplas. Ele reflete os meus primeiros passos na descoberta da antropologia, do gênero e no diálogo entre gênero e etnologia.

Durante minha graduação no curso de Turismo pensava em trabalhar com comunidades rurais em um projeto reunindo dimensões culturais e sociais, mas senti falta de um aprofundamento na reflexão sobre estas dimensões naquelas comunidades, o que me levou às ciências sociais e principalmente à perspectiva antropológica. Meu interesse pela disciplina, de todo modo, esteve sempre ligado ao seu aspecto prático, isto é, à pesquisa de campo e à produção de um conhecimento a partir do diálogo com os sujeitos pesquisados.

A seguir, a experiência de gestar e ver nascer meu filho, a participação em movimentos de orientação feminista ligados ao parto e o avivamento de questões como a dos sentidos do “feminino”, levaram-me às abordagens antropológicas de gênero e à elaboração de um projeto de pesquisa para o mestrado com foco no parto e com base em pesquisa etnográfica sobre uma experiência de parto humanizado na cidade de Belo Horizonte.

A experiência breve de dois anos no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFMG levou-me, de um lado, à complexidade dos debates na área de antropologia do gênero, que antes desconhecia completamente, e, de outro, fez-me voltar ao interesse por populações não ocidentais, em especial, ao tomar conhecimento de temas e questões da etnologia indígena.

Na aventura de delimitar um novo objeto de estudo, e na minha recente paixão pela etnologia, cheguei a pensar no parto indígena, sempre com a expectativa de realizar trabalho de campo, mas logo reconheci que a pesquisa bibliográfica seria o melhor caminho para a construção de um conhecimento básico em etnologia sulamericana, deixando, então, o tema do parto para desenvolver posteriormente.

A princípio, minha intenção era debruçar-me sobre três etnografias que tratassem a questão de gênero, em três regiões etnográficas distintas, tais quais: *Gender and Sociality in Amazonia: How real people are made*, 2001, de Cecília McCallum, *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*, 2012, de Vanessa Léa, e *De volta ao Lago do Leite - Gênero e Transformação no Alto Rio Negro*, 2005, de Cristiane Lasmar.

A possibilidade de regiões etnográficas distintas, bem como grupos de diferentes troncos linguísticos, parecia oferecer-me um campo comparativo interessante. Longe de querer aprofundar-me em discussões de gênero ou paradigmas etnológicos, minha proposta, no tempo curto do mestrado, era baseando-me nestas três etnografias, pontuar possíveis contribuições de um campo ao outro, ou na interseção destes, refletindo sobre a dificuldade de diálogo entre estas duas áreas antropológicas.

Entretanto, ao longo da elaboração dos capítulos, mostrou-se difícil comparar contextos tão diferentes, principalmente sem um maior aprofundamento das teorias de cada região, e grupo étnico. Sendo assim, decidimos, eu minha orientadora e minha co-orientadora, que a região do Brasil central, era muito complexa para ser tratada neste trabalho, e então optamos por uma etnografia clássica, *From the Milk River*, 1979, de Cristhine Hugh-Jones, ambicionando utilizá-la como base para as reflexões posteriores que surgiram no campo antropológico amazônico sob a perspectiva do gênero, mantendo as duas outras etnografias.

O projeto para a dissertação tornou-se, ao final do percurso brevemente relatado, uma análise das etnografias sobre povos amazônicos com foco nas influências mútuas entre gênero e etnologia nesta produção.

Desenvolvimentos na etnologia e questões de gênero

Seria gênero uma categoria interessante para pensar a América do Sul indígena? Esse é um debate que opõe autores e também, em certa medida, regiões etnográficas sulamericanas, na medida em que, na visão de alguns etnólogos, seria um instrumento analítico interessante para a abordagem de alguns contextos, como o Noroeste Amazônico, mas não das sociedades ameríndias em geral. Estão implicados aqui não apenas o entendimento sobre

gênero, mas também concepções e modelos adotados para a abordagem da vida social.

Sem a pretensão de responder ou mesmo desenvolver sistematicamente a pergunta inicial, chamo a atenção para o valor que a questão assume no desenvolvimento da disciplina a ponto de merecer o investimento de um seminário internacional em 1997 para estudos comparativos das relações de gênero na Amazônia e Melanésia, com a presença de importantes especialistas (GREGOR, T. & TUZIN, D, 2001).

Em resenha do livro que resultou do referido seminário, Oscar Calavia Sáez (2003) traz, ao final, a expectativa sobre os ecos possíveis destes exercícios comparativos nos estudos de gênero, uma questão importante quando se reconhece que muitos usos do gênero estão até hoje limitados a temas e enquadramentos construídos pelas sociedades ocidentais.

Considerando a presença das abordagens de gênero na Etnologia Sulamericana nas décadas de 1970 e 1980, Cristiane Lasmar (1996) em sua dissertação já teria nos chamado a atenção para a fraca presença da etnografia sobre sociedades das terras baixas sulamericanas na produção de antropólogas feministas que tomavam principalmente os estudos como referência.

Por outro lado, a tematização do gênero na produção etnológica deste período esteve ligada principalmente ao antagonismo sexual e a possibilidades de interpretação, por esta via, de princípios de organização da sociedade e do cosmos. A influência de Lévi-Strauss e a questão do dualismo na América do Sul têm um papel crucial nestes desenvolvimentos. Por sua vez, os estudos de gênero não deixam de marcar a produção etnológica deste período, com a presença do debate sobre dominação masculina e tornando evidente o interesse pela pesquisa voltada às mulheres e sua participação na vida social.

Desde o artigo clássico de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979), os etnólogos das terras baixas sulamericanas voltavam-se para as análises da pessoa e os idiomas corporais, entendendo estarem sendo desenvolvidos nos processos, os princípios organizadores do *socius* e do cosmos. Mas boa parte das etnografias produzidas na década de 1980 buscavam acessar tais princípios através de estruturas pesquisadas nos mitos e em rituais.

O início dos anos 1990 vê crescer, na etnologia sulamericana, uma outra perspectiva, de base fenomenológica, para a abordagem da vida social. Aqui são os processos diários e a produção do que é valorizado na convivência que ganham a cena. A pessoa e a corporalidade continuam como *lugares* centrais do social, mas são tematizadas na “convivialidade” e na produção do “bem estar” no âmbito doméstico. Neste contexto de produção etnológica, a tematização do gênero ganha novos contornos, como os da “aquisição de gênero” (MCCALLUM, 2001) pela pessoa e da complementaridade de gêneros na produção da socialidade.

Mais recentemente, influências de uma antropologia de inspiração feminista produziram efeitos na disciplina antropológica para muito além da abordagem de gênero na etnografia sulamericana. Trata-se da crítica ao conceito de sociedade e do debate sobre como pensar relação. Nas palavras de Marilyn Strathern:

“As relações sociais são intrínsecas, a não extrínsecas, à existência humana. Assim, ao considerarmos as pessoas como objeto de estudo antropológico, não podemos concebê-las como entidades individuais. A consequência lamentável de termos concebido a própria sociedade como entidade foi fazer as relações parecerem secundárias e não primárias para a existência humana. Assumimos simplesmente, pois, o ponto de vista teórico do reconhecimento de que o conceito de “sociedade” interferiu muito na nossa apreensão da socialidade.” (STRATHERN, 2014, p. 239)

A discussão pós-social apresentada por Strathern acima refere-se à superação do conceito de sociedade dentro da antropologia, na tentativa de se dar conta de um universo social que é mais amplo, mais dinâmico e menos coerente do que se propunha nos estudos antropológicos modernos. Ao que parece, ainda estamos mais próximos da perspectiva moderna no tratamento das *relações* e assim também no caso das *relações de gênero* tanto nos próprios estudos de gênero quanto na etnologia. Isto, ainda que muitas etnografias contemporâneas recusem o conceito clássico de sociedade ao abordar a vida social. Mas esta dissertação não pretende aprofundar a discussão nesta direção, e sim apresentar três momentos do desenvolvimento

do gênero na etnografia sobre povos sulamericanos, buscando reconhecer aspectos do diálogo entre etnologia e estudos de gênero.

Os capítulos

O trabalho de Cristhine Hugh-Jones apresentado no primeiro capítulo dessa dissertação, constitui uma das primeiras obras a apresentar uma abordagem do gênero na etnologia sulamericana e aparece como referência e inspiração para trabalhos que se seguiram a ele. Trata-se de uma análise sobre a vida social barasana com foco nos dualismos - concêntrico e linear – com maior atenção para a mulher e suas práticas. O estudo da autora seria base para discussões posteriores no campo do gênero como a discussão centro - periferia, associada ao homem e a mulher, e o desenvolvimento da teoria da complementaridade sexual no tratamento da socialidade amazônica.

O capítulo 2 comenta o trabalho de Cecília McCallum, desenvolvido com interesse direto de uma abordagem das relações de gênero. Em uma época em que se apontava para uma noção de igualdade sexual, a complementaridade sexual amazônica articulada ao pensamento dual reconhecido na etnologia sulamericana se mostrava muito interessante. A partir do que a autora denominou agências específicas, propõe uma complementaridade sexual reconhecida em práticas cotidianas ou na produção doméstica da socialidade.

Se a obra de Hugh-Jones marca o início de estudos sobre a mulher na Amazônia, a obra de McCallum traz uma etnologia do gênero tematizada na perspectiva complementar de uma possível igualdade de gêneros.

O terceiro capítulo apresenta a etnografia de Cristiane Lasmar e comenta sua etnologia feminista. Através de uma análise centrada no agenciamento feminino e que pretende considerar a dinâmica do movimento dos indígenas no tempo e no espaço a autora defende a tese de uma transformação estrutural na ordem do parentesco na região.

As articulações entre abordagens do gênero e desenvolvimento de questões etnológicas são desenvolvidas no interior de cada capítulo, sendo recuperadas de modo sucinto nas Considerações Finais.

CAPÍTULO 1 – Homem e mulher no espaço e no tempo

Neste capítulo apresento a etnografia de Christine Hugh-Jones, *From the Milk River* (1979), enquanto uma das primeiras obras a abordar (ainda que não nestes termos) o Gênero na Etnologia amazônica. Tal qual contribuiu para os estudos com um olhar voltado às questões de gênero no continente nas décadas seguintes.

Após a apresentação da referida etnografia, na primeira parte do capítulo, busco considerar dois momentos importantes para o desenvolvimento da temática de gênero na Amazônia. O primeiro desdobra-se de uma crítica feita pela Etnologia sulamericana no mesmo período em que Hugh-Jones publica seu livro aos paradigmas utilizados para a análise das chamadas “sociedades primitivas” e seus limites na abordagem das sociedades ameríndias. O segundo resulta de críticas desenvolvidas no interior da Antropologia feminista que, nas décadas seguintes, teriam se colocado em diálogo com a produção etnológica sobre povos indígenas sulamericanos.

1.1 – Homem e mulher, espaço e tempo: From the Milk River

O trabalho de Hugh-Jones, baseado em pesquisa desenvolvida em fins dos anos 1960 e início dos 70 e defendida como trabalho de doutoramento em 1977 na Universidade de Cambridge, consiste numa etnografia do contexto social dos Barasana, uma das 17 etnias que compõem o sistema social do Uaupés. Pertencentes ao tronco linguístico Tukano Oriental, compõem o conjunto de grupos que ocupa a região do Alto Uaupés e participam de uma ampla rede de troca que incluem casamentos, rituais e comércio, compondo um conjunto sócio-cultural definido, comumente chamado de sistema social do Uaupés/Pira-Paraná¹. (Instituto Socioambiental, 2016)

Influenciada pela orientação estruturalista comum à época dentre os estudos amazônicos, principalmente pelos trabalhos de Lévi-Strauss ao longo da década de 1960², a autora propõe um modelo de estrutura social partindo

¹<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/barasana> - acessado em 20/01/2016

² As Mitológicas (1964, 1967, 1968, 1971)

do ponto de vista dos nativos com foco em um núcleo social dentro do complexo Pirá-Paraná. Destaca, de todo modo, a importância de não desconsiderar a interdependência deste grupo com outros. Hugh-Jones elabora, a partir da etnografia, um modelo estrutural da dinâmica entre tempo e espaço como forma de produção e reprodução social³.

Como observa a autora ainda na introdução, este trabalho foi desenvolvido na companhia de seu marido Stephen Hugh-Jones, que também produziu uma etnografia do grupo com foco no ritual de iniciação masculina (S.Hugh-Jones, 1979). Destaco que a obra, conforme a autora, trata do lugar da mulher na sociedade Barasana devido às condições do próprio campo, já que seu marido teve acesso às práticas masculinas e à ela coube mais vivências entre as mulheres barasana.

Hugh-Jones descreve uma estrutura onde operariam dois princípios de organização social. Um concêntrico, que espacialmente estaria representado, na casa ou maloca barasana, pela distinção entre o centro ocupado pelos homens e o espaço periférico ocupado pelas mulheres; e outro linear, marcado pela distinção entre homens enquanto portadores e transmissores da ancestralidade, e as mulheres, que representam a vida material, cíclica, que acontece na Terra.

O texto é uma obra densa, em descrição e análise, em que a autora propõe, a partir de diversas dimensões da vida social barasana – como a alimentação, os papéis sociais, o trabalho, a teoria da concepção, o ciclo vital, aspectos da relação homem-mulher – estudar as associações simbólicas na organização social e cosmologia do grupo. A intenção da autora é propor uma estrutura social que, toma como ponto de partida os mitos, e que se atualiza naquelas dimensões da vida, referidas acima.

³A ‘Etnologia clássica brasileira’ dedicou-se na década de 70 e 80 a desenvolver etnologias voltadas ao interior das aldeias, acreditando que era preciso voltar-se para dentro da aldeia para perceber a dinâmica social daquele universo sócio-cosmológico. Porém, estudos mais avançados relativizam a unidade social de um grupo, já que em grande parte das terras baixas sul-americanas, e especialmente na Amazônia, as sociedades se expandem infinitamente, ultrapassando inclusive, como coloca Viveiros de Castro (2002), a possibilidade morfológica que o sistema de redes propõe, as sociedades não ocidentais, não podem ser olhadas como unidades auto-reprodutivas. (Viveiros de Castro, 2002).

“Entretanto, em certo sentido, a preocupação pela estrutura social segue sendo básica neste trabalho devido a que muito da análise é uma resposta à pergunta de como apresentar uma sociedade sem limites definidos como um sistema. Não é somente que os limites “da sociedade” sejam indistintamente submetidos a flutuação, a sociedade do Pira-Paraná é parte de um complexo muito mais amplo cuja característica distintiva é a ausência de grupos fechados. Em seu lugar, há muitos grupos patrilineares exógamos conectados por vínculos matrimoniais em um sistema de rede aberta. Todos estamos familiarizados com os modelos segmentários, mas eles pressupõem uma unidade primaria, que inclui tudo. Uma vez que a norma de exogamia se aplica em níveis superiores aos das unidades, nos vemos obrigados a reconhecer que existe um tipo de sistema muito diferente. Inclusive a comprovada, ainda que enganosa particularidade da linguagem comum deve ser deixada como uma característica definidora “da sociedade” (ou de “uma sociedade”) porque, neste caso, as línguas estão unidas aos grupos exógamos. Creio que é possível representar um sistema social sem recorrer a noção “de uma sociedade”, mas o que me convenceu disto é a análise dos conceitos de tempo e espaço, de desenvolvimento do ciclo de vida e de outros fenômenos afastados da esfera do parentesco e casamento.” (HUGH-JONES, 1979, p. 17, Minha tradução) ⁴.

⁴ “Sin embargo, en cierto sentido, la preocupación por la estructura social sigue siendo básica en este trabajo debido a que mucho del análisis es una respuesta a la pregunta de cómo presentar una sociedad sin límites definidos como un sistema. No es solamente que los límites de “la sociedad” sean indistintamente sujetos a fluctuación, la sociedad del Pirá-paraná es parte de un complejo más amplio cuya característica distintiva es la ausencia de grupos cerrados. En su lugar, hay muchos grupos patrilineales exógamos conectados por vínculos matrimoniales em un sistema de red abierta. Todos estamos familiarizados con los modelos segmentarios, pero ellos presuponen una unidad primaria, que incluyen todo. Una vez la norma de exogamia se aplica en los niveles superiores de las unidades, nos vemos obligados a reconocer que existe un tipo de sistema muy diferente. Incluso la comprobada, aunque engañosa particularidad del lenguaje común debe ser desechada como una característica definitoria de “la sociedad” (o “una sociedad”) porque, en este caso, las lenguas están unidas a los Grupos exógamos. Creo que es posible representar un sistema social sin recurrir a la noción de “una sociedad”, pero lo que me há convencido de esto es el análisis de los conceptos de tiempo y espacio, de desarrollo del ciclo de vida y de otros fenómenos ajenos a la esfera del parentesco y el matrimonio.”

Foquemos então na obra da autora, a fim de compreendermos como seus fundamentos teórico-metodológicos contribuíram para o desenvolvimento de estudos no campo do Gênero na Amazônia.

Conforme Hugh-Jones, a primeira alusão ao Pirá-Paraná data de meados do século XVIII, mas foi em 1965 que se estabeleceu o primeiro reduto de missionários nesta região. Se pensarmos que o campo da autora iniciou-se em 1968, podemos refletir sobre a intensidade do contato dos indígenas com brancos desde então até os anos 2000 quando Crstiane Lasmar analisa a escolha, por mulheres Tukano do casamento com brancos (Capítulo 3 desta dissertação).

Para Hugh-Jones, a sociedade barasana assim como a pessoa Barasana, apresenta-se como um processo contínuo, seguido de produção e reprodução social, compreendendo repetidas renovações. Dois princípios aí operam: um linear, correspondente à continuidade masculina, cumulativa através do tempo (patrilinearidade) e outro circular, repetitivo, cíclico, feminino. A natureza dual do indivíduo corresponde, assim, a dois modelos de continuidade social, que parecem operar em todos, conforme Huhg-Jhones, porém em intensidades diferentes entre homens e mulheres, e em momentos distintos da vida (infância, adolescência, vida matrimonial).

Assim, o homem se mantém relacionado ao extremo da ancestralidade, e por isso, os momentos rituais, destacam os homens, herdeiros ancestrais do grupo, que têm seus processos fisiológicos associados a passagens sociais, marcadas pelo ritual *HE WI*⁵, enquanto às mulheres, da mesma forma que não vivem o movimento cerimonioso de deslocar-se dentro da maloca de acordo com seu momento fisiológico, também não ritualizam a menarca. Ou seja, os processos fisiológicos femininos não se encontram vinculados aos processos rituais. As mulheres referem-se ao extremo material, real, cíclico e findável da vida. Se os homens pertencem a uma linearidade ancestral as mulheres representam o ciclo vital. A pessoa parece poder ser descrita, de um lado, como corpo que sai da terra, do útero e a ela retorna ciclicamente, ao mesmo tempo que a partir de uma linha ancestral sem fim em que se separam os

⁵ O ritual *He-We*, é o ritual de iniciação masculina e possui grande importância na vida social Barasana, Stephen Hugh-Jones (1979) descreveu amplamente este ritual.

*Sibs*⁶, e seguem o rio. Mundo mítico ancestral e mundo secular atual se regulam reciprocamente, assim como o homem e a mulher.

Essa regulação, conforme Hugh-Jones, se dá a partir do marco moral estabelecido nos mitos passados, que se apresentam como referência para o comportamento presente cotidiano. A estrutura fixa do modelo para os principais grupos, conforme a autora, abarca características dinâmicas também, principalmente em situações de relações intergrupais. O que a autora destaca é a adaptabilidade da estrutura às transformações decorrentes de contatos com outros grupos. Uma abertura para lidar com o que vem do exterior, ou como disse Lévi-Strauss (2004), uma abertura ao outro.

“Se, minha compreensão da ideologia indígena é correta, a incorporação de elementos em diferentes estruturas ou processos os quais recebem novos significados não só é possível, senão também uma característica essencial de tal ideologia.” ((HUGH-JONES, 1979 p.67, minha tradução)⁷

Essa abertura é claramente percebida nos padrões matrimoniais. A língua é importante para os grupos, não por simbolizarem uma unidade cultural, como costumeiramente se propõe em obras contemporâneas a esta, mas ao invés disso, a exogamia linguística fornece um padrão matrimonial sempre aberto ao exterior.

“Isso significa que na grande maioria dos matrimônios do Uaupés, os esposos têm diferentes línguas paternas e, algumas vezes, há quatro ou cinco grupos linguísticos representados em uma só maloca. Tanto os homens como as mulheres falam a língua de seu grupo de descendência toda sua vida.” (HUGH-JONES, 1979, p. 44, minha tradução)⁸

⁶ Ver mito da Cobra Canoa, anexo 2 sobre o estabelecimento dos *Sibs*.

⁷ “Si mi comprensión de la ideología indígena es correcta, la incorporación de elementos en diferentes estructuras o procesos en los que reciben nuevos significados no sólo es posible sino también una característica esencial de dicha ideología.”

⁸ “Esto significa que en la gran mayoría de los matrimônios del Vaupés, los esposos tienen diferentes lenguas paternas y, algunas veces, hay cuatro o cinco grupos lingüísticos representados en una sola maloca. Tanto los hombres como las mujeres hablan la lengua de su grupo de descendencia toda su vida.”

Este dado é importante para pensarmos sobre um suposto estrangeirismo linguístico, que caracterizaria as mulheres, destacado por Lasmar (2005) (vide capítulo 3). Entretanto, apesar de se tratar de uma característica constantemente ressaltada pelas próprias indígenas como coloca Lasmar, ao que se percebe, pelo olhar de Hugh-Jones, o multilinguismo é uma característica comum às malocas, e todos, homens e mulheres, convivem com quatro ou cinco línguas cotidianamente, não transmitindo a noção de isolamento das mulheres que Lasmar propõe.

Também é importante destacar a maleabilidade nos padrões de casamento, apresentada por Hugh-Jones, demonstrando que a estrutura fixa, se adapta conforme às circunstâncias. Assim, estabelecer novos padrões de matrimônio preferencial faz parte da dinâmica social barasana. Voltaremos a essa discussão no capítulo 3.

“Parece factível que, na prática, o nível de fratria se veja acentuado quando há uma mudança territorial mínima que permita uma maior estabilidade aos padrões de casamento entre Grupos exogâmicos. Pelo contrário, parece se romper quando os grupos exogâmicos se movem e se vêm forçados a buscar esposas entre novos vizinhos.”
(HUGH-JONES, 1979, p. 50, minha tradução)⁹

O acesso ao tempo mítico é importante na construção de seu modelo atual, mesmo que na prática as coisas se dêem de forma menos coerente e estabelecida. Segundo a autora, é importante acionarmos a versão idealizada dos indígenas sobre seu passado, que é com a qual eles dão sentido a seu presente. A dimensão do tempo é acionada em cruzamento com o espaço, que é atual e real, tanto no discurso nativo, quanto na obra de Hugh-Jones.

A distribuição espacial dentro da maloca obedece a dois eixos: um primeiro, concêntrico, onde nas bordas estão os compartimentos que contrastam com o centro onde acontecem os momentos rituais. Nestes

⁹ “Parece factible que, en la práctica, el nivel de la fratría se vea acentuado cuando hay un cambio territorial mínimo que permita una mayor estabilidad a los patrones de casamiento entre Grupos exogámicos. Por el contrario, parece romperse cuando los Grupos exogámicos se mueven y se ven forçados a buscar esposas entre nuevos vecinos.”

compartimentos encontram-se as redes de famílias nucleares, suas reservas de alimentos e possessões pessoais. E também conforme um eixo linear que sai da porta dos homens na parte frontal da maloca e orienta a entrada de mulheres pelos fundos da maloca.

Os solteiros não possuem um compartimento como o mencionado anteriormente, já que estes se reservam à vida conjugal. Enquanto crianças, os meninos participam destes espaços, mas depois de iniciados¹⁰, os jovens podem frequentar o compartimento de seus pais, mas à noite devem dormir na parte aberta da maloca. E só retornarão a dormir no compartimento no início de seu casamento, até que o casal conquiste sua independência e obtenha seu próprio compartimento. Na vida cotidiana, os espaços não são exclusivos, porém quanto mais formal a ocasião, maior o cuidado com a diferenciação espacial. Conforme Hugh-Jones a formalidade ocorre quando há visitas e principalmente, em reuniões que envolvem membros de várias malocas. A autora demonstra como os ciclos de vida masculino e feminino produzem experiências distintas na ocupação e deslocamento espacial no interior da maloca:

“A localização das famílias na periferia da maloca até a porta feminina, contrasta com o lugar destinado a dormir os iniciados e solteiros: no centro da maloca. Desde o ponto de vista do desenvolvimento do grupo local de descendência, estes jovens estão em ponto intermediário entre a infância e a paternidade. Então, em termos de espaço na maloca, o ciclo de vida masculino consiste em duas etapas: uma viagem desde a periferia ao centro, seguido da viagem oposta de volta à periferia. O ciclo de vida feminino transcorre

¹⁰ O Ritual de iniciação dos jovens denomina-se *He-Wi*. Acontecem normalmente em março, quando marca a iniciação do ciclo anual, quando um grupo de jovens encontram-se preparados para o ritual. Dura em torno de três dias, tempo em que a comunidade fica em contato muito próximo com os ancestrais, sob a proteção do Xamã. Com uso de alucinógenos e flautas sagradas os jovens passam por uma série de cerimônias, desde acesso às flautas, açoites, pinturas, jejum, em uma espécie de renascimento, em os homens renascem agora espiritualmente através seus ancestrais. As mulheres passam grande parte do tempo afastadas do ritual, por simbolizarem a alteridade em referencia ao grupo de *SIBS*. Para um descrição Minuciosa do ritual ver HUGH-Jones, Stephen, *The palm and the pleiades*, 1979.

totalmente nos compartimentos periféricos, mas também está dividido em duas partes: a primeira, convivendo com os parentes agnáticos e a segunda, com os afins em outra comunidade.” (HUGH-JHONES, 1979, p. 71, minha tradução)¹¹

Assim como na dinâmica espacial da maloca, na dimensão temporal da vida da pessoa Barasana, o casamento e a reprodução sexual encerram a era ancestral de pré-descendência, associada aos homens e ao universo ritual e iniciam uma era de descendência, na qual os grupos patrilineares recebem identidades separadas e tornam-se dependentes dos poderes reprodutivos das mulheres.

“Na era de “descendência”, que continua no presente, o mesmo processo se vê repetido em pequena escala para cada geração; o matrimônio e a reprodução sexual acabam com a unidade do grupo de irmãos e a substituem por várias unidades familiares em que os homens dependem de suas esposas e não de suas irmãs.” (HUGH-JONES, 1979, p. 82, minha tradução)¹²

É interessante pensarmos nesse deslocamento da relação de complementaridade em que ambos são dependentes de suas produções, pois apresenta a troca de irmãs como essencial para a socialidade no Uaupés. Trocam-se irmãs por esposas, e estabelece-se a reciprocidade na relação entre afins. No capítulo 3, veremos como a quebra da relação de reciprocidade na troca de irmã, pode abalar o sistema social do Uaupés. Assim, na vida

¹¹ “La ubicación de las familias en la periferia de la maloca, hacia la puerta femenina, contrasta con el sitio asignado para dormir a los iniciados y solteros: en el centro de la maloca. Desde el punto de vista del desarrollo del grupo local de descendencia, estos jóvenes están en punto intermedio entre la infancia y la paternidad. Entonces, en términos de espacio en la maloca, el ciclo de vida masculino consiste en dos etapas: un viaje desde la periferia al centro, seguido del viaje opuesto, de regreso a la periferia. El ciclo de vida femenino transcurre totalmente en los compartimientos periféricos, pero también está dividido en dos partes: la primera, conviviendo con los parientes agnáticos y la segunda, con los afines en otra comunidad.”

¹² “En la era de “descendencia”, que continua en el presente, el mismo proceso se ve repetido a pequeña escala para cada generación; el matrimonio y la reproducción sexual acaban con la unidad del grupo de Hermanos y la reemplazan con varias unidades familiares en las que los hombres dependen de sus esposas y no de sus hermanas.”

masculina e feminina cada sexo possui seu aspecto do grupo de descendência e um aspecto de procriação, homens e mulheres, são em um momento irmãos/irmãs, e em outro esposos/esposas.

A escolha para que se dê a troca, também possui dois aspectos: por um lado, as preferências matrimoniais míticas resumem-se a um primo cruzado patrilateral - *mekaho mako* (FZD), em seguida um primo cruzado matrilateral - *hakoarumu mako* (MBD). Porém, como destaca a autora, a distância genealógica é uma questão tanto de grau quanto de contexto. Além da dimensão mítica, existem fatores práticos que interferem na escolha. As relações com os afins, a distância que torna o parente de fato parente ou não¹³, e principalmente o “direito” que o homem tem sobre a mulher, conforme as relações anteriores estabelecidas nas práticas matrimoniais dos grupos envolvidos:

“Entre os indígenas do Uaupés, o casamento determina a legitimidade dos filhos potenciais, dá ao esposo direitos exclusivos sobre a sexualidade da esposa e estabelece uma sociedade econômica entre marido e mulher na qual cada um tem amplos direitos e deveres com relação ao outro.” (HUGH-JONES, 1979, p. 131, minha tradução)¹⁴

Entretanto, apesar da aliança pressuposta na união entre os grupos de *Sibs*, o casamento, assim como as relações em geral, se efetiva muito mais na prática diária do que em algum marco referencial. Inclusive, o casamento não é

¹³ “Podemos imaginar líneas de descendencia de hermanos quedando geográficamente separadas por sus afines mutuos hasta el punto en que la interacción entre ellos se vuelve poco frecuente y, entonces, redefinen su relación en términos del vínculo que comparten con los afines –se convierten en hijos de madre mutuos–. Si un grupo deja de crear vínculos matrimoniales con los afines, los que alguna vez fueron hermanos se convierten en “otra gente” para el otro. En el futuro, se podrán iniciar vínculos matrimoniales entre grupos no relacionados y llegar a un punto en que se consideren mutuamente como primos cruzados muy cercanos. Así mismo, podemos imaginar la transición contraria: de afines a Hermanos.” (HUGH-JONES, 1979, p.129)

¹⁴ “Entre los indígenas del Vaupés, el matrimonio determina la legitimidade de los potenciales hijos, da al esposo derechos exclusivos sobre la sexualidad de la esposa y establece una sociedad económica entre marido y mujer en la cual cada uno tiene amplios derechos y deberes con respecto al otro”

celebrado ou possui qualquer manifestação ritual. O casal passa a viver junto, e constrói cotidianamente o elo entre eles. No caso de casamentos incestuosos, por exemplo, estes são reconhecidos desde que o casal coopere abertamente na produção e criação dos filhos.

A complementaridade estabelecida entre o casal se dá em vários sentidos: a mulher é associada ao corpo e o homem à alma. Assim, a criança é formada do sêmen do pai, que lhe dá alma, e sangue da mãe que lhe dá corpo. Às mulheres, cabe o cozimento da comida e da criança em seu útero quente, enquanto aos homens cabe fornecer os elementos da descendência ancestral referidos ao rio frio do Leite em que a Cobra Canoa fez sua viagem dando origem aos *Sibs*. A autora analisa estes dois aspectos do ponto de vista da relação entre alimentação e xamanismo e do controle deste último sobre aquela:

“Então, na relação entre xamanismo e alimentação, há uma repetição da relação entre sêmen e sangue da mãe. Em ambos os casos, há um elemento que inicia a vida e um elemento que a nutre, ou serve de meio de transporte para os nutrientes. O primeiro é masculino, já que os xamãs são homens; o segundo é feminino, já que as mulheres são as responsáveis pelo leite e posteriormente, pela preparação dos alimentos sólidos. Juntos, estes elementos dão vida e alma, mas tomados separadamente estão relacionados como alma (masculina) e nutrição (feminina). Da mesma maneira que o ato de inseminação está sujeito a um controle consciente de forma que o papel feminino no crescimento do feto não está, o xamanismo representa o exercício do controle masculino sobre os poderes femininos de produção de alimentos.” (HUGH-JONES, 1979, p.160, minha tradução)¹⁵

¹⁵ “Entonces, en la relación entre chamanismo y alimentación hay una repetición de la relación entre semen y sangre de la madre. En ambos casos hay un elemento que inicia la vida y un elemento que la nutre o sirve de medio de transporte para los nutrientes. El primero es masculino, ya que los chamanes son hombres; el segundo es femenino, ya que las mujeres son las responsables de la leche y, posteriormente, de la preparación de los alimentos sólidos. Juntos, estos elementos dan vida y alma, pero tomados por separado, están relacionados como alma (masculina) y nutrición (femenina). Al igual que el acto de inseminación, que está sujeto a un control consciente en una forma en que el papel femenino en el crecimiento del feto no lo está, el chamanismo representa el ejercicio del control masculino sobre los poderes femeninos de producción de alimentos.”

A mulher, ao longo da vida cotidiana, ao produzir membros para o grupo de seu marido e alimentá-los, perde seu status de forasteira. Hugh-Jones destaca a menstruação como um momento que marca essa transição. Ao menstruar, a mulher está amplamente vinculada a seu grupo de origem, ancestral, e ao passar a menstruação e gerar um bebê de seu novo grupo, a mulher integra-se ao grupo de seu marido, assim como a carne cozida que perde sua natureza animal e pode ser ingerida, absorvida pelo grupo. Os poderes reprodutivos podem ser absorvidos pelo grupo, na medida em que se afastam de sua natureza original.

Se as mulheres possuem o poder criativo da geração, aos homens cabe o universo social e ritual, para marcarem o nascimento e renascimento de seus membros. Os rituais de morte, em que as almas são encaminhadas pelos poderes xamânicos, destacam o poder masculino de gerir as almas e o aspecto singular da pessoa, passível de renovação:

“Em última análise, o ciclo repetitivo e fechado da vida e da morte do corpo fisiológico, que se simula durante o enterro da placenta e seu retorno à tumba, é uma imagem “falsa” do ciclo vital; na realidade, cada nascimento é um singular e único começo e cada morte uma única morte. São só os aspectos intangíveis, socialmente inventados do indivíduo, os que podem ser renovados e, nesse sentido, os homens, graças a seu controle del *He*, dos alimentos para a alma e de sua habilidade xamânica para atravessar distintas capas, controlam (monopolizam) a imortalidade.” (HUHG-JONES, 1979, p. 342, minha tradução)¹⁶

A autora demonstra como coexistem sempre, dois processos, que compõem o indivíduo e a sociedade. Assim como a criança é feita do sêmen do pai e do sangue da mãe, as mulheres alimentam seus filhos com a mandioca

¹⁶ “En último análisis, el ciclo repetitivo y cerrado de la vida y la muerte del cuerpo fisiológico, que se simula durante el entierro de la placenta y su retorno a la tumba, es una imagen “falsa” del ciclo vital; en realidad, cada nacimiento es un singular y único comienzo y cada muerte una única muerte. Son solo los aspectos intangibles, socialmente inventados del individuo, los que pueden ser renovados y, en este sentido, los hombres, gracias a su control del *He*, de los alimentos para el alma y de su habilidad chamánica para atravesar distintas capas, controlan (monopolizan) la inmortalidad.”

fruto da terra, e os homens alimentam suas almas, com suas referências ancestrais através dos rituais.

Nesse sentido, a autora destaca o lugar do cultivo da mandioca tão importante quanto dos rituais, porém, como coloca Hugh-Jones diminuído de seu valor, por não possuir dimensões rituais em seu cultivo. Contudo, a grande questão da autora é que a *yuca* (mandioca), e também a mulher, ocupam justamente, a dimensão não ritualizável, mas não menos importante nesse par complementar.

“Estou segura de que a falta generalizada de interesse no que diz respeito ao lugar que ocupa a *yuca* na ideologia indígena guarda relação com a ausência manifesta de rituais em torno de sua produção e ao fato de que a maior parte do trabalho que esta implica se associa às mulheres: com toda segurança, se homens adornados com plumas se encarregassem de cavar, plantar, ralar, peneirar, etc., a *yuca* receberia toda a atenção que merece. É óbvio que, na análise geral de qualquer sociedade humana, a questão a respeito de quais atividades merecem atenção ritual e porque é de capital importância. Seria ingênuo ignorar as pistas-chaves que o ritual oferece no que concerne às preocupações ideológicas de qualquer grupo humano, mas não basta como desculpa para ignorar outras atividades. E isto resulta particularmente certo para sociedades que, como muitas das amazônicas, possuem e conservam o conhecimento sagrado na forma de elaboradas mitologias que envolvem todo tipo de atividades e elementos não manifestos na vida ritual.” (HUGH-JONES, 1979, p.350, minha tradução) ¹⁷

¹⁷ “Estoy segura que, la falta generalizada de interés respecto al lugar que ocupa la *yuca* en la ideología indígena, guarda relación con la ausencia manifiesta de rituales en torno a su producción y al hecho de que la mayor parte del trabajo que ésta implica se le asigna a las mujeres: con toda seguridad, si hombres adornados con plumas se encargaran de cavar, plantar, rallar, cernir, etc., la *yuca* recibiría toda la atención que merece. Es obvio que, en el análisis general de cualquier sociedad humana, la cuestión respecto a qué actividades reciben atención ritual y por qué, es de capital importancia. Sería tonto ignorar las pistas claves que el ritual brinda en lo que concierne a las preocupaciones ideológicas de cualquier grupo humano, pero no basta como excusa para ignorar otras actividades. Y esto resulta particularmente cierto para sociedades que, como muchas de las amazónicas, poseen y conservan el conocimiento sagrado en forma de elaboradas mitologias que abarcan todo tipo de actividades y elementos no manifiestos en la vida ritual.”

Assim Hugh-Jones introduz uma de suas críticas mais importantes, para o desenvolvimento futuro dos estudos de gênero que se seguiram na Amazônia. Lembrando Lévi-Strauss, a autora aponta para a importância do olhar voltado ao conteúdo conceitual de assuntos domésticos e cotidianos. Malinowski já havia alertado sobre os imponderáveis do cotidiano, mas, como destaca a autora, simplesmente não é consensual na Antropologia, e consequentemente, muitos trabalhos perdem junto à importância do que acontece no nível doméstico, a importância de seus atores, no caso, as mulheres. O pensamento elabora estruturas também sobre as matérias da vida diária, sobre as práticas fundamentais da existência. Mais adiante na Etnologia amazônica as práticas domésticas e seus atores, homens e mulheres, se tornariam interessantes sob novas perspectivas teóricas.

1.2 – Natureza e Cultura complexificadas: da estrutura social à sociabilidade cotidiana

A introdução do paradigma estruturalista da aliança na Amazônia implicou, sobretudo, em um novo procedimento metodológico, através da adoção de uma perspectiva relacional. Espaços de mediação, ganharam visibilidade a partir da percepção de uma complexa dialética entre exterioridade e interioridade, alteridade e identidade, que marcam as sociocosmologias da região.

O texto de Seeger, Viveiros de Castro e Da Matta (1979) marca um momento crucial na Etnologia Sulamericana de construção de um paradigma próprio aos estudos das sociedades no continente, trazendo para o centro as noções de pessoa e produção de corpos. A percepção de que as formas sociais na Amazônia não se encaixavam aos antigos modelos de grupos de parentesco e aliança descritos para a África e a Melanésia torna-se evidente.

Como observa Vilaça (2002), ao comentar o contexto americanista de produção etnológica, passa-se do foco nos grupos às relações definidas em termos de idiomas da corporalidade:

“No lugar de ‘grupos de descendência corporativa’, entretanto, Ameríndios se apresentaram como ‘grupos de descendência corporal’

(Seeger 1980:130), entendidos como pessoas relacionadas pela substância, como o sangue, sêmen e comida. Então, enquanto a antropologia clássica legou a noção de estrutura social como um sistema de relacionamento entre grupos, Ameríndios desdobraram para nós princípios estruturais baseados em um sistema de relações entre corpos Na expressão destes autores, ‘a sócio-lógica indígena é baseada em uma fisio-lógica’.” (SEEGER, DA MATA & VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p.13 apud VILAÇA, 2002, p. 350, minha tradução)¹⁸

Estes estudos, voltados a compreender uma lógica social diversa, formulada não apenas ritualmente, mas também no cotidiano, na convivência, em que se fabricam diariamente parentes e corpos, ofereceram para o campo do Gênero, uma possibilidade interessante de se pensar a mulher e sua agência na vida social:

“A noção de que substâncias compartilhadas ou corpos similares são produzidos através de atos sociais aplicados não apenas a parentes não genealógicos. Estudos americanistas inspirados pela antropologia feminista e focado no processo da vida cotidiana do grupo local têm sido válidos ao demonstrar a importância da sociabilidade na construção das relações de parentesco como um todo.” (VILAÇA, 2002, p 353, minha tradução)¹⁹

O que se percebe é que estudos etnológicos que renderam discussões de gênero estão frequentemente associados a perspectivas mais atentas ao cotidiano, e por isso, à participação ativa das mulheres, que se dá nessas sociedades, intensamente no dia a dia, e mais discretamente nos momentos

¹⁸ “In the place of ‘corporate descent groups’, however, Amerindians presented us with ‘corporal descent groups’ (Seeger 1980: 130), understood as groups of persons related by substance, such as blood, semen, and foods. Thus, while classical anthropology bequeathed a notion of social structure as a system of relationship between groups, Amerindians unfolded for us structural principles based on a system of relations between bodies (Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro 1979: 14). In the apt expression of these authors, ‘indigenous socio-logics is based on a physio-logics’ (Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro 1979: 13).”

¹⁹ “The notion that shared substance or similar bodies are produced through social acts applies not only to non-genealogical kin. Americanist studies inspired by feminist anthropology and focused on the processes of daily life within the local group have been valuable in demonstrating the importance of sociability in the construction of kinship relations as a whole.”

rituais. Essa é uma das críticas que se desenvolveram na década de 80 e 90, sobre o direcionamento do olhar clássico, comumente influenciado pelo viés masculino (*male bias*) que teria prevalecido na Antropologia até a década de 70, e que de certa forma, era favorecido pelo acesso dos pesquisadores preferencialmente ao mundo dos homens e das manifestações rituais, relegando as mulheres à periferia do social.

“Até a década de 70, o papel feminino nas sociedades humanas havia sido negligenciado pela maioria dos cientistas sociais. Os estereótipos culturais da mulher como objeto sexual passivo ou mãe/esposa devotada penetraram com tamanha intensidade na visão das ciências sociais no Ocidente que destituíram o mundo feminino de qualquer relevância para o estudo da vida em sociedade (Rosaldo e Lamphere, 1974). Houve, certamente, exceções. Mas, ainda que alguns poucos autores tenham se preocupado com a perspectiva feminina em suas etnografias ou ensaios teóricos, Rosaldo & Lamphere denunciaram o *bias* masculino que dominava a antropologia e se propuseram a “corrigi-lo” em *Woman, Culture and Society*.” (LASMAR, 1996, p. 3)

Uma nova linha teórica se desenvolveu na Etnologia amazônica vinculada aos estudos de gênero, representada principalmente por Joana Overing (1991), e seus alunos (Renshaw, 1986; Gow, 1989; McCallum 1989; Santos Granero, 1991; Belaunde, 1992). Essa abordagem propunha um olhar distinto para as sociedades, voltado de fato para o interior da aldeia. Objetivava-se perceber a intensa e ativa participação feminina no cotidiano, dessas sociedades, em que o universo social é construído em certo sentido no cotidiano, destacando a essencialidade da mulher para a dinâmica social, e criticando o excessivo valor conferido às práticas rituais.

Eduardo Viveiros de Castro (2002), denominou essa abordagem de ‘economia moral da intimidade’²⁰:

²⁰ ²⁰ “Eduardo Viveiros de Castro (...) cunhou a primeira como “a economia moral da intimidade” e batizou a sua própria como “a economia simbólica da alteridade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996a). Ele sugeriu que a primeira enfatiza a solidariedade conseguida moralmente e privilegia a discussão de relações sociais internas de grupos concebidos como mônadas sociais em detrimento de redes mais amplas de relações. Acusa seus criadores, nomeadamente Joanna Overing e alguns de seus ex-alunos, de

“Influenciada pela crítica feminista à oposição público/doméstico (em alguns casos especialmente pelas ideias de Marilyn Strathern), essa vertente é responsável por contribuições decisivas à nossa compreensão da filosofia social e da prática da sociabilidade cotidiana na Amazônia indígena. Os trabalhos do grupo enfatizam a complementaridade igualitária entre os gêneros e o caráter íntimo da economia nativa, recusando uma sociologia da escassez objetiva (natural ou social) em favor de uma fenomenologia do desejo como demanda intersubjetiva (Gow, 1989). Essa orientação tende a valorizar as relações internas ao grupo local - definidas pelo compartilhamento e solicitude entre parentes – em relativo detrimento das relações interlocais, concebidas, nas ideologias nativas, como definidas por uma reciprocidade sempre à beira da violência predatória, a qual marca também as relações entre humanos e não humanos. Pode-se dizer que o estilo da economia moral da intimidade valoriza teoricamente a produção sobre a troca, as práticas de mutualidade sobre as estruturas de reciprocidade, e a ética da consanguinidade sobre a simbólica da afinidade.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p 336)

A crítica do autor vai no sentido de entender, que o excesso de foco nas relações de parentesco dentro da aldeia, no cotidiano, não dão conta de uma socialidade que é maior, que envolve relações de afinidade e parentesco, mas também de guerra, troca e predação, inclusive com outros seres. Essa perspectiva acaba, conforme o autor, por reduzir a socialidade à sociabilidade. Para o autor, a questão de gênero na Amazônia diz respeito a uma relação de alteridade, assim como tantos outros pares de opostos que regem a socialidade amazônica, como também destacou Lasmar (1996):

uma visão irenista da socialidade amazônica, que a reduz “[a]o doméstico”. A seu ver, ela contribuiu para o “estudo da filosofia social e a prática da socialidade cotidiana”, mas, ele acrescenta em tom crítico, [...] valoriza teoricamente a produção sobre a troca, as práticas de mutualidade sobre as estruturas de reciprocidade, e a ética da consanguinidade sobre a simbólica da afinidade. Apesar de sua rejeição à noção de sociedade como totalidade a priori dotada de uma racionalidade estrutural transcendente, este estilo, com sua visão essencialmente moral da socialidade, não deixa de ter analogias curiosas com a concepção fortessiana da Amity.” (MCCALLUM, 2013, p. 123).

“Em reflexões recentes, os etnólogos tornam-se cada vez mais inclinados a conceber o gênero como uma forma de estar no mundo que organiza e sintetiza concepções culturais sobre a identidade e diferença. Ou, como escreve Gonçalves (2000, p.244) em um artigo sobre os Paresi, “analisa-se a construção do gênero como fenômeno englobado por um pensamento mais geral sobre o que significa a diferença no mundo.” (P.127)

Como veremos no capítulo 3 desta dissertação, a abordagem de questões de gênero no âmbito da discussão do pensamento ameríndio sobre identidade e diferença tem rendido análises que colocam em primeiro plano a atuação das mulheres na definição de práticas e transformações sociais.

1.3 – Público e privado: A dimensão espacial das dinâmicas sociais nas discussões de gênero

O modelo ocidental que distingue centro e periferia, público e privado e associa o primeiro termo ao pólo da “cultura” (ou sociedade), ao mesmo tempo que liga o segundo à “natureza” teria prevalecido claramente até a década de 1970 nas abordagens das ciências sociais sobre a vida dos mais diversos povos.

Em 1974, Michelle Rosaldo apresenta uma reflexão sobre a oposição público/privado sugerindo que o motivo da concentração de poder nas mãos dos homens se dá em grande medida às posições sociais em que se encontram homens e mulheres:

“Como Simone de Beauvoir que levantou tais questões [Por que a mulher é o *outro*? e A mulher é, universalmente, o *segundo sexo*?], naquele que deve permanecer como um dos mais perspicazes ensaios já escritos sobre a posição da mulher na sociedade humana, nós não as formulamos simplesmente a partir de uma curiosidade intelectual abstrata, mas porque estamos buscando modos de pensar sobre nós mesmas. Junto com muitas mulheres de hoje, tentamos compreender nossa posição e modificá-la” (p.1).

Chodorow (1974), utilizando o modelo de Rosaldo, destacou o processo de desvalorização social do feminino. A autora propunha, em linhas gerais, que

devido à separação da vida social em duas esferas, às mulheres foram associadas ao domínio doméstico, por este conter os primeiros anos de vida das crianças, relegadas ao cuidado materno. E as esferas públicas de negociação, super valorizadas, foram relegadas aos homens. Sherry Ortner (1981), nessa mesma época, inspirada por essas formulações, propôs que essa distinção relacionava-se à distinção natureza/cultura, em que a cultura seria capaz de dominar a natureza, assim a mulher relacionada a um domínio mais próximo a natureza, seria socialmente desvalorizado em vista à sobreposição da cultura, relacionada aos homens.

Em 1975, Gayle Rubin em um artigo publicado na coletânea *Towards an Anthropology of Women*, formula o conceito de sistemas de sexo/gênero, “o conjunto de ordenações através do qual uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produto da atividade humana, e no interior do qual as necessidades sexuais transformadas são satisfeitas.” (p. 159). Para a autora os sistemas de sexo/gênero, dão ênfase às diferenças biológicas e estabelecem uma separação radical de categorias entre os sexos.

Rubin, aciona a tese de Lévi-Strauss em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1949) para afirmar que a noção de *troca de mulheres* seria a origem da assimetria sexual, já que confere à mulher um lugar de subordinação e coloca a dominação do feminino como necessária para a perpetuação do sistema. (RUBIN, 1975)

Esse era o contexto em que Hugh-Jones escrevia sua tese. As críticas que se seguiram a este modelo foram posteriores à obra de Hugh-Jones, mas são necessárias para que possamos seguir e observar como se desenvolveram os estudos de gênero nos anos seguintes.

Em *Nature, Culture and Gender* (Strathern e MacComarck, 1980) as idéias de Ortner foram duramente criticadas. MacCormack (1980), Jean & Maurice Bloch (1980) e Jordanova (1980) criticaram a própria utilização dos conceitos de natureza e cultura como instrumentos analíticos. Conforme estes autores, dentro de um panorama histórico da formação destes conceitos, a sua utilização na forma ocidentalizada poderia trazer problemas para a análise antropológica de outros conceitos. Assim como também a crítica ao uso da oposição natureza/cultura como paradigma teórico nos estudos da assimetria

sexual. Rosaldo é uma das autoras na coletânea a contribuir com a reflexão sobre o uso de dicotomias nas formulações de gênero:

“(...) há motivos para pensar que nossa aceitação desses termos dicotômicos faz sentido. Por outro lado, parece que juízos formulados a partir de dualismos conceituais têm sido problemáticos para aqueles de nós que desejam compreender a vida que as mulheres levam nas sociedades” (ROSALDO, 1980, p.407).

Essa proposta, também foi apresentada por Strathern (2006), que destacava a importância de não se utilizar as categorias de gênero para olhar tais relações em outras sociedades, já que as relações não eram carregadas das mesmas significações.

Em 1981, Rosaldo e Collier publicam um artigo na coletânea *Sexual Meanings* organizada por Ortner e Whitehead, em que propõem um modelo político-econômico para a análise do status feminino nas sociedades “simples”. Elas propunham que o Gênero enquanto aspecto socialmente construído seria fruto de constrangimentos políticos e econômicos que constituem o sistema de relações sociais, sendo nas sociedades “simples” equivalentes ao parentesco e matrimônio (ORTNER e WHITEHEAD, 1981).

Os estudos de gênero mantiveram-se próximos dos estudos de parentesco, buscando compreender a relação homem-mulher através das regras de casamento e parentesco. Certamente a percepção da mulher através de seu lugar produtivo no casamento e na família, vinha de uma influência marxista que ainda orientava alguns estudos feministas que buscavam o valor na produtividade e a igualdade. “As relações entre os gêneros passam a ser vistas cada vez mais como parte integrante de um sistema que inclui também as esferas política, econômica e do parentesco.” (LASMAR, 1996, p. 20)

Mas, em 1987, com a publicação de *Kinship and Gender: Essays Toward an Unified Analysis*, a dicotomia público/privado é atacada definitivamente. Estas autoras destacam a variabilidade de conceitos atrelados aos gêneros e dos diversos tipos e estratégias de poder. Conforme as autoras as experiências entre as próprias mulheres dentro do nível doméstico são

diferentes e que estas diferenças se relacionam com as várias formas de organização cultural, política e econômica.

“(...) embora não neguemos a existência de diferenças biológicas entre homens e mulheres (...) nossa estratégia analítica é questionar se tais diferenças constituem a base universal das categorias *homem* e *mulher*. Em outras palavras, argumentamos contra a noção de que as variações transculturais das categorias e desigualdades de gênero são meras elaborações de um mesmo fato natural” (COLLIER E YANAGISAKO, 1987, p. 15)

Nos anos 80, seguiram-se críticas aos modelos universalistas que marcaram a fase anterior e a ênfase no ponto de vista do ator social enquanto objeto de análise. Essa abordagem, conhecida como teoria da prática, percebia a cultura como um sistema onde há espaço para perspectivas e práticas não-dominantes. Um universo em que era possível o confronto e as divergências, bem como a negociação de interesses distintos, numa visão que, como destaca Lasmar (1996) “(...) abria espaço para a agência e a intencionalidade, incorporava a mudança social como tema de análise e redimensionava a questão da dominação masculina.” (p.25)

Essa contextualização se mostrou importante para enxergarmos com mais clareza as duas vertentes que influenciaram os estudos de gênero na década de 80 e 90, representadas neste trabalho pelas etnografias de Cecília McCallum e Cristiane Lasmar. Por um lado, a Etnologia que se desenvolvia na época e que foi tomada como marco inicial do estudos de gênero na Amazônia, e por outro as teorias de gênero, construídas em grande medida baseadas em termos e significações ocidentais. Seria possível relacionar estas duas vertentes? O que algumas autoras fizeram nessa direção é o que vemos a seguir.

Passemos então para o próximo capítulo e a obra de Cecília McCallum, herdeira da escola de Joana Overing. Seu trabalho é resultado da busca de uma etnografia formulada na perspectiva da economia moral da intimidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), influenciada pelos estudos de Hugh-Jones que destacaram a produtividade do olhar voltado ao cotidiano, para a percepção da participação feminina no universo social.

CAPÍTULO 2 – Gênero e Socialidade: o foco no interior

Este capítulo tem como base a etnografia publicada em 2001, por Cecília McCallum. O livro *Gender and sociality* é seu trabalho de doutoramento na University of London, defendido em 1989, a partir de pesquisas de campo entre os *Kaxinawá*²¹, que habitam a Amazônia na fronteira entre Brasil e Peru.

Conforme a própria autora, na introdução da obra:

“Este livro (...) é uma etnografia de um povo em particular, uma discussão comparativa de gênero e vida social em uma região etnográfica específica, e também um diálogo com ideias e teorias emergentes de outras áreas das ciências humanas dentro e fora da antropologia. (MCCALLUM, 2001, p.1, minha tradução)²².

Trata-se de uma etnologia influenciada pelos estudos de gênero da década de 80 (RUBIN, 1975, ORTNER, 1981), e com um olhar voltado ao interior da aldeia. Cecília McCallum segue a abordagem de sua professora Joana Overing, e desenvolve um estudo que busca analisar a organização social a partir da noção de agência – a qual lhe permite elaborar sua abordagem do Gênero – e sem abrir mão do enfoque a dimensões da subjetividade e moralidade.

É interessante observar a proposta da autora em direcionar seu olhar para “um povo em particular”, ao mesmo tempo em que propõe uma discussão comparativa refrescada pelas novas teorias emergentes.

O estudo baseia-se numa pesquisa entre os *Kaxinawá 'Huni Kuin'*²³, falantes da língua Pano, que vivem no estado brasileiro do Acre e nas cabeceiras do rio Purus, no Peru. São cerca de 5 (cinco) mil pessoas, que praticam a agricultura de derrubada e queimada, caça e pesca, além de

²¹ Apesar da autora utilizar a grafia *Cashinahua*, talvez por uma questão de pronúncia já que o livro é escrito em inglês, convencionou-se no Brasil utilizar a grafia *Kaxinawá*, a qual usarei a partir de agora.

²² “This book (...) is an ethnography of a particular people, a comparative discussion of gender and social life in a specific ethnographic region, and also a dialogue with ideas and theories emerging from other areas of the human sciences within and beyond anthropology.”

²³ Auto-denominação

produzir borracha, artesanato e algum produto alimentício para venda. (MCCALLUM, 1999)

A etnografia da autora inicia-se com a teoria *Kaxinawá* da concepção de crianças, que estaria na base da construção da pessoa *kaxinawá*. Conforme a autora, para os Kaxinawa, o corpo do bebê é formado do sêmen do pai e do sangue da mãe, e é no intercuro sexual que o pai dá forma ao corpo da criança.

As concepções *kaxinawá* compartilham da noção de vários povos sulamericanos da centralidade da produção de corpos na construção da pessoa (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro 1979). A constituição do corpo entre os *Kaxinawá* dá-se na experiência, o que quer dizer que os corpos estão em constante fabricação de si mesmos, através das experiências que vivenciam. A autora propõe a noção de corporificação²⁴ do conhecimento que personaliza e marca com o Gênero o corpo/pessoa²⁵ neste processo de produção de pessoas através do acúmulo da experiência vivida e transmitida pelos parentes²⁶.

“Fazer parente, através da procriação, nascimento e cuidados da criança, é para os *Kaxinawá* o processo arquetípico pelo qual pessoas reais são feitas. Assim como bebês são concebidos e cuidados por seus pais e outros parentes, as múltiplas ações que lhes dão forma, substância, força e conhecimento progressivamente os imbui de personalidade e gênero.” (MCCALLUM, 2001, p.15, minha tradução)²⁷.

²⁴ No original *embodiment*.

²⁵ Apesar de McCallum não aprofundar na reflexão sobre a percepção corporal dual que rege nossa concepção ocidental corpo-alma, a autora destaca que a alma *kaxinawá* sai dos corpos, em sonhos ou experiências alucinógenas, entretanto, as experiências são acumuladas no corpo.

²⁶ A iniciação da divisão sexual entre os *Kaxinawá*, passa pela transmissão dos conhecimentos específicos de seu sexo principalmente por seus avós, esse assunto será aprofundado a frente.

²⁷ “Making kin, through procreation, childbirth and childcare, is for the Cashinahua the archetypal process whereby real people are made. As babies are conceived and raised by their parents and other kin, the multiple acts that give them form, substance, strength and knowledge progressively imbue them with personhood and gender.”

O que para nós representa a divisão de gênero em um sistema sexo-gênero²⁸ (RUBIN, 1975) binário e ocidental que parte de um princípio biológico e orienta a percepção para um casamento ideal heterossexual, para os *Kaxinawá*, está relacionado à aquisição de personalidade na agência diária que diereciona a uma complementaridade matrimonial²⁹.

O *Nixpo Puma*³⁰, ritual de passagem da infância à adolescência³¹, marcado pela troca dentária e que reflete socialmente o início da aquisição de gênero, representa a inserção da pessoa *kaxinawá* na lógica de divisão do trabalho. Através da absorção e execução das agências respectivas, masculina e feminina, é na complementaridade de sua interação que elas se mostram essenciais para a dinâmica social *kaxinawá*, sendo este o grande argumento da obra.

A produção e a reprodução de pessoas seja através da procriação, das relações matrimoniais e/ou parentesco, equivale, na visão da autora, à produção de³² socialidade. Uma proposta cíclica, da qual torna-se difícil

²⁸ “Para Rubin, o parentesco criaria gênero. Seguindo, até certo ponto, os argumentos de Lévi-Strauss no que se refere às pré-condições necessárias para a operação dos sistemas de casamento, ela considera que o parentesco instaura a diferença, a oposição, exacerbando, no plano da cultura, as diferenças biológicas entre os sexos. Os sistemas de parentesco, formas empíricas e observáveis de sistemas sexo/gênero, cujas formas específicas variariam através das culturas e, historicamente, envolveriam a criação social de dois gêneros dicotômicos, a partir do sexo biológico, uma particular divisão sexual do trabalho, provocando a interdependência entre homens e mulheres, e a regulação social da sexualidade, prescrevendo ou reprimindo arranjos divergentes dos heterossexuais. Desta maneira poder-se-ia dizer que, para a autora, o gênero é um imperativo da cultura, que opõe homens e mulheres através do parentesco.” (PISCITELLI, 1998, p. 6).

²⁹ O tema da complementaridade será tratado a seguir.

³⁰ Ver anexo 1.

³¹ A autora utiliza o termo ‘baptism’ e justifica: “Eu sigo o proprio uso Kaxinawá do termo batismo (baptism), com a atenção com o que significa, o termo batismo poderia ser entendido, a partir da perspectiva deles como um conjunto de técnicas rituais que impligidas ao corpo e que o oferece a capacidade ser social.” (MCCALLUM, 2001, P.41, minha tradução). - *I follow the Cashinahua themselves in using the term 'baptism', with the proviso that in what follows, the term 'baptism' should be understood, from their perspective, as a set of ritual techniques that impinge upon the body and endow it with the capacity to be social.*

³² A autora utiliza o termo ‘*making sociality*’, ao qual traduzo como produzir socialidade por se tratar do uso mais recorrente na Etnologia Amazônica.

questionar fragmentações ou dissensos, hoje importantes em trabalhos antropológicos.

A autora propõe uma espécie de senso de igualdade (noção de partilha entre parentes), que rege as relações de reciprocidade na dinâmica sócio-econômica *Kaxinawá*. Para parentes doa-se, divide-se. A troca acontece com os não-parentes, e funciona, inclusive como ferramenta que estabelece as relações de parentesco e delimita o não-parentesco. Conforme a autora, se produzir parentes é produzir socialidade, as relações de alteridade, que se estabelecem entre aqueles que não são parentes³³, ao invés de doar, troca-se antissocialidade.

“Com o tempo, cada um recebe o retorno do trabalho. É inconcebível que algum débito entre parentes seja cancelado por retorno material. Onde trabalho é trocado ao invés de coisas, a relação entre os que fazem transações se dá entre não parentes, estrangeiros ou mesmo inimigos. Mais que produzir socialidade, isto constrói o oposto.” (MCCALLUM, 2001, p.93, minha tradução)³⁴.

A produção de parentesco também deu passos largos desde a década de 80 na Amazônia. Na cultura ocidental, os laços de sangue assumem um lugar fundamental, na formulação do parentesco. Entretanto, como salienta David Shneider (1984), seria interessante tomarmos a questão do parentesco como empírica e não como fato universal. O que vem sendo relatado, sobre a configuração do parentesco em grande parte da América do Sul Indígena, é que existem outras forças que não só produzem o parentesco (comensalidade, co-residência), como também a noção de consanguinidade que, não está restrita à transmissão genealógica de substâncias (VILAÇA, 2002). Além disso,

³³ McCallum não esclarece quem não são parentes, Entendo, que as relações de afinidade estão englobadas nessa categoria, assim como as relações com o exterior, que envolvem inimigos, brancos, espíritos e animais, apesar de se tratarem de relações muito distintas.

³⁴ “With time each will receive a return of labour. It is inconceivable that such a debt between kin can be cancelled by material reward. Where labour is exchanged against things, the relationship between transactors is one of non-kin, of strangers or even enemies. Rather than producing sociality, it constructs its opposite.”

estes parentescos, possuem muito mais flexibilidade do que se poderia pensar a partir de nossas formulações ocidentais.

Outro ponto importante, a ser retomado a seguir, é a noção de antissocialidade proposta pela autora, e que se expande muito além de não reconhecer parentes. É uma produção de alteridade, que como coloca Viveiros de Castro (2002), no caso da Amazônia, trata-se de um trabalho constante de afirmar-se como ser humano.

A dinâmica entre produção de socialidade e antissocialidade promove o que a autora denomina de 'comunidade', o apelo afetivo que existe em se viver perto dos parentes, assim como os laços afetivos firmados entre cunhados e outros afins.

A autora propõe, a partir do ritual *Kashanahua*, e a representação cerimonial dos mitos de parentesco neste ritual, um paralelo entre eles. Os mitos que cosmologicamente orientam a dinâmica social a partir da transformação em interior do que vem do exterior, são representados no ritual *Kashanahua* ao trazer estrangeiros, caças e espíritos de fora e introduzi-los na aldeia, ambos produzindo socialidade. Os mitos são remetidos ao longo do ritual, em que os homens performatizam a saída em busca de forças exteriores, sejam alimentos, conhecimentos não humanos com espíritos da floresta, ou estrangeiros. E assim ensinam aos mais novos os mitos de criação que deram origem às metades e às regras de incesto entre irmãos que regem a socialidade *kaxinawá*.

“Transformar o de fora em dentro é o movimento dominante neste processo histórico, e pode ser distinguido como o elemento constitutivo por excelência do ‘fazer comunidade’.” (MCCALLUM, 2001, p. 129, minha tradução)³⁵.

Este constante trabalho de transformação do exterior em interior só é possível, conforme a autora, a partir da divisão sexual do trabalho. Esta consolida a complementaridade sexual como base da socialidade *kaxinawá*. Uma percepção de inspiração Lévi-Straussiana do estabelecimento do incesto

³⁵ “Transformation from the outside to the inside is the dominant movement in these historical processes, and may be distinguished as the constructive element par excellence in the ‘making of community’.”

como fundante da socialidade, entretanto, deixemos essa discussão para o que se segue.

2.1– O senso de comunidade e o debate em torno da socialidade

Em 2000, Joana Overing e Alan Passes, organizam uma coletânea intitulada *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Trata-se de uma coletânea escrita por vários autores, no intuito de refletir sobre o lugar central da convivialidade nas sociedades amazônicas. Os autores voltam-se para a produção cotidiana do “bem estar”, o valor estético e ético presente em um conjunto de práticas realizadas no nível da vida doméstica.

Na publicação organizada por Overing e Passes (2000), os autores propõem, através de uma observação cotidiana de diferentes etnias, voltadas à vida ordinária (que acontecia em grande parte no nível doméstico), em contraposição ao olhar direcionado ao universo cerimonial do pátio, pensar sobre como as noções de amor, afeto, cuidado, e também de raiva, inveja, ciúmes, compõem a moral de tribos amazônicas que são regidas por essas, muito mais do que por estruturas coercitivas de manutenção social, promovendo o que os autores vão denominar ‘convivialidade amazônica’.

Na introdução desta publicação os organizadores esclarecem uma série de questões a respeito desta perspectiva teórica. Conforme estes autores, em grande parte das sociedades amazônicas a moral atua como direcionadora e a autonomia é vivida como subjetividade implicada. Eles observam também, em várias sociedades amazônicas que a habilidade no agir é valorizada socialmente, ao mesmo tempo em que regras e regulações, estruturas hierárquicas e constrangimentos coercitivos mostram-se ineficientes para dar conta da dinâmica social.

Para os autores, os povos amazônicos falam sobre viver bem, felizes, em comunidade, muito menos do que falam de regras e estruturas sociais, e com isso desenvolvem uma importante crítica à tradicional Etnologia

brasileira³⁶. As suas preocupações, giram em torno de criar boas/bonitas³⁷ pessoas que podem viver tranquilas, e as dificuldades de se alcançar isso. Falam das estratégias para evitar a raiva perigosa e como amar apropriadamente e ser compassivo. A ênfase desses povos, segundo Overing e Passes, está em conquistar uma confortável vida afetiva com quem eles vivem, comem, trabalham e criam filhos, baseada muito mais no trabalho contínuo e cotidiano da agência de ser humano, do que manifesta em estruturas sociais expressas em momentos rituais.

McCallum propõe que os mitos e os rituais apresentam a origem da socialidade, mas que esta é reproduzida a partir dos sentimentos nas relações. O olhar para essas subjetividades a partir de uma antropologia do cotidiano, permite perceber que, na Amazônia, a virtude moral e a estética das relações pessoais são a preocupação primordial. Como destaca McCallum (2001), o cosmos não é apenas aprendido, como visto de uma janela na forma de discurso, mas é vivido e incorporado como experiência dentro e às margens do processo de produzir socialidade.

Overing e Passes afirmam que a estética da virtude e da vida afetiva é constitutiva da ética indígena. São estas que regem muitas das comunidades amazônicas, que através de uma socialidade com um alto conceito moral que valoriza a paz, a partilha e o parentesco, promovem a chamada convivialidade³⁸ referindo-se à arte cotidiana amazônica de conviver em grupo de forma harmoniosa.

McCallum parte dessa perspectiva voltada às subjetividades que regem a moral social, bem como a cotidiana participação de mulheres e homens na dinâmica complementar das agências para apresentar o que ela chama de

³⁶ Viveiros de Castro (1999), denomina por “Etnologia clássica” o estilo etnográfico utilizado por ele e alguns outros (Fausto, 2000; Vilaça, 2002; Viveiros de Castro, 2002) já que inspirada pelo estruturalismo Lévi-straussiano que ao dirigir seu olhar para as questões indígenas, ao invés de se preocuparem com a relação institucional entre sociedade e Estado, busca compreender a estrutura social que ordena aquele universo sócio-cosmológico.

³⁷ Como colocam Overing e Passes (2000) existe entre muitos povos amazônicos um valor estético associado ao convívio pacífico e amigável, pessoas boas, pessoas bonitas são pessoas que convivem em harmoniosa rotina.

³⁸ Termo original *conviviality*.

‘produzir socialidade’. A autora também destaca o sentimento de amizade nos momentos de partilha do alimento, o que acontece diariamente entre os parentes de uma mesma casa, e também entre parentes de outras casas em visita.

“O curso final de qualquer refeição, se, é para ser adequada e satisfatória, é o caissuma que uma ou duas das três mulheres que participam garantem de trazer. A sensação de bem-estar após uma boa refeição em cima de uma tigela cremosa de caissuma é evidente nos rostos satisfeitos e corpos relaxados dos comedores. Nada é mais propício a um sentimento de socialidade amigável” (MCCALLUM, 2001, p.104, minha tradução)³⁹.

Ao apresentar a noção de socialidade *kaxinawá*, a autora constrói um universo de convívio amigável e igualitário, em que a complementaridade de gêneros contribui para que o universo social *kaxinawá* se reproduza. Enquanto isso, tal universo é regido por um senso moral de grande partilha entre os parentes, e grande parceria entre os casais. A dinâmica de troca de trabalho (divisão sexual), de reciprocidade e complementaridade que rege a sociedade *kaxinawá* é a base da construção da socialidade *kaxinawá*.

A lógica dual entre fazer socialidade e antissocialidade é apresentada pela autora como possível tanto aos homens como às mulheres, dentro de suas agências. Aos homens é possível, por exemplo, estabelecer relações de afinidade com os espíritos em rituais, e ainda nas técnicas de sedução de animais na floresta. Porém estes mesmos animais e espíritos passam de afins a inimigos e destróem as chances de amizade e a criação de socialidade interespecíes. As mulheres produzem socialidade ao servirem e compartilharem o alimento com seus parentes, ao mesmo tempo em que podem não servir, e assim estabelecer antissocialidade.

A intenção parece-me a de destacar um tipo de igualdade ou simetria de gênero, numa perspectiva de agência social, circular, porém, que não se

³⁹ “The final course of any meal, if, it is to be proper and satisfying, is the caissuma that one or two of three women participating are sure to bring. The sense of well-being after a good meal topped by a creamy bowlful of caissuma is apparent in the contented faces and relaxed bodies of the eaters. Nothing is more conducive to a feeling of friendly sociability”.

sustenta exatamente nestes termos. A meu ver, não se trata de uma igualdade⁴⁰, justamente pela lógica social indígena que não se estrutura, necessariamente, na mesma necessidade de igualdade de direitos que a ocidental.

O ‘senso de comunidade’ é então apresentado pela autora como o resultado da dinâmica de produção de socialidade e antissocialidade contínua e cotidiana que se estabelece na comunidade *kaxinawá*. Assim McCallum propõe sua teoria da socialidade *kaxinawá*, a partir do que seria nomeado posteriormente por Overing e Passes (2000) como uma antropologia ordinária⁴¹. Só através dela seria possível perceber este senso (moral) de comunidade que é pano de fundo da socialidade *kaxinawá*.

Por outro lado, um excesso de atenção voltada às relações interiores de convivência, pode resultar na falta ou pouca abordagem de temas que não são só tão importantes quanto a socialidade construída nas relações cotidianas amigáveis entre parentes e afins, como relações de predação e troca exteriores à aldeia, e que também constituem, em parte, estas relações:

“Esta preocupação de se concentrar as análises na vida doméstica, que se torna equivalente ao universo social (Overing & Passes 2000: 6), leva ao mesmo tipo de dissociação de materiais etnográficos realizados na época de Lévy -Bruhl . O fato de que a relação entre o assassino e a vítima (...) ou aquelas entre xamãs e seus animais / parceiros espirituais são freqüentemente concebidas na Amazônia em termos análogos aos que ligam os seres humanos na vida cotidiana , ou seja, filiação e de afinidade (Fausto 2000; 2001a ; Vilaça 1992; 1996; 1998; 2000; Viveiros de Castro , 1986; 1993) , não é mencionado nestas obras recentes , cujos autores não conseguem

⁴⁰ E ressaltar que a autora não utilizou estes termos.

⁴¹ Termo utilizado por Overing e Passes, 2000 ao se referir a uma antropologia voltada a observar acontecimentos ordinários do cotidiano das sociedades. Algo que me parece muito semelhante ao que já falava Malinowski, em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922) ao enumerar pontos básicos da cartela do pesquisador, e que afirma como um desses “apreender os imponderáveis da vida real de forma minuciosa”, porém, encaixada em um contexto completamente diferente das discussões as quais estas pontuações na etnografia de McCallum, bem como no cenário de discussão de Overing e Passes indicam. Malinowski objetiva uma etnografia que desse conta do todo, McCallum, defende uma etnografia focada no cotidiano.

associar o fenômeno com o parentesco produzido domesticamente” (VILAÇA, 2002, p. 349, minha tradução)⁴².

Um fundo feminista que orientou estes trabalhos, voltados à observação cotidiana, e portanto, ao nível doméstico, propunha uma valorização da ação das mulheres. Como bem destacou McCallum (2001) do pátio, relegado a elas, é mais possível se falar do poder que as mulheres exercem, bem como da liberdade de que usufruem anteriormente pensada como exercida apenas pelos homens, nas relações com a exterioridade. Entretanto, a vertente intitulada “economia simbólica da alteridade” destaca que só é possível pensar no interior conjuntamente ao exterior, estes não existem separadamente, tratam-se de complementares, assim como as relações homem e mulher, que são mais importantes enquanto relação de afinidade - alteridade e/ou complementaridade do que de dominação no contexto amazônico.

“Na medida em que se pode realmente falar, na situação amazônica, de uma dominância simbólica dos homens sobre as mulheres, ela seria o resultado da associação dos homens com a dimensão da exterioridade. Mesmo em grupos onde o tom da vida social é marcado pelo igualitarismo e afabilidade nas relações entre os sexos, parece-nos necessário levar em conta essa assimetria cosmológica, que só pode ser minimizada se nos concentramos na dimensão doméstica do parentesco, recusando a imanência da exterioridade. A subordinação lógica da consaguinidade à afinidade, e em geral do parentesco à exterioridade é a mesma coisa que o englobamento simbólico da feminilidade pela masculinidade.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 141).

⁴² “This concern to focus analysis on domestic life, which becomes equivalent to the social universe (Overing & Passes 2000: 6), leads to the same type of dissociation of ethnographic materials made in Lévy-Bruhl’s time. The fact that the relationship between killer and victim (...) or those between shamans and their animal/spirit partners are frequently conceived in Amazonia in terms analogous to those which connect humans in everyday life, namely filiation and affinity (Fausto 2000; 2001a; Vilaça 1992; 1996; 1998; 2000; Viveiros de Castro 1986; 1993), is not mentioned in these recent works, whose authors fail to associate the phenomenon with that of domestically produced kinship.”

A contra-crítica a estes pesquisadores da vertente dita ‘economia simbólica da alteridade’, veio argumentar através de Joana Overing e Passes (2000), que a abordagem estruturalista é insuflada de um viés modernista e racionalista que ignora os sujeitos vivos e conscientes e as atividades do cotidiano em detrimento de “estruturas grandiosas de mentalidade, cultura ou sociedade, inconscientes ou não.” (OVERING E PASSES, 2000, p.2). Para Overing e Passes, é importante dirigir o foco à estética da vida social em consonância com as preocupações propriamente indígenas, e para isso é necessário dar atenção ao modo moralmente modelado da intimidade. “Isto diz respeito a formas de se relacionar que incluem amor, cuidado, compaixão, e que levam ao “viver bem” — um conceito-chave na maior parte das filosofias sociais e políticas indígenas.” (MCCALLUM, 2013, p. 124).

Em 2013, McCallum publica um texto intitulado “Intimidade com estranhos: Uma perspectiva kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia”, em que a autora parece refletir sobre as diferenças entre as duas perspectivas teóricas, e propõe um argumento que dissolve as dicotomias entre elas. McCallum aponta que a grande questão entre essas abordagens está na intimidade como meio ou fim do *corpus social*. Conforme a autora, a grande questão é se a intimidade constitui o *corpus social*, ou se a intimidade é resultado dele (MCCALLUM, 2013).

“Estas abordagens conflitantes se apoiam em uma concepção comum de intimidade como resultado de interações prolongadas entre sujeitos humanos e conscientes, de tal forma que é associada com a mutualidade, a convivência e a socialidade vivida em comunidades estruturadas por laços de parentesco e afinidade. Para um tipo de análise, a intimidade é a engrenagem da construção da ordem social, enquanto para o outro, trata-se de um epifenômeno de processos estruturantes mais amplos que se alimentam de fontes externas àqueles domínios sociais em que sujeitos humanos interagem.” (p.137).

Em uma percepção mais atual das perspectivas teóricas apresentadas acima, bem como, com um olhar crítico apurado a ambas, a autora sugere que:

“No entanto, grande parte da discussão do perspectivismo se preocupa em explorar as relações com seres de fora (caça, xamanismo), em consonância com as preocupações anteriores com a alteridade de Viveiros de Castro e outros. Mas o perspectivismo também deveria prover um suporte útil para explorar relações internas envolvendo os diferentes corpos de parentes e outros corresidentes. Não precisa se restringir ao foco de “processos de troca simbólica (guerra e canibalismo, caça, xamanismo, rituais funerários) que [...] atravessa(m) fronteiras sociopolíticas, cosmológicas e ontológicas” (Viveiros de Castro 1998:190).” (MCCALLUM, 2013, p. 138.)

Além da crítica a partir de um viés etnológico, sobre a perspectiva dos estudos de gênero, parece-me que, apesar da oportunidade que a observação cotidiana oferece, aspectos que não caberiam bem ao modelo da complementaridade não são apresentados. Ao observar cotidianamente, as variações do modelo seriam muito mais perceptíveis, caso houvessem, entretanto não são discutidas neste trabalho.

2.2 – A aquisição de agência

Cecília McCallum constrói, ao longo de sua tese, a lógica que rege a socialidade *kaxinawá*, apoiada na complementaridade masculino e feminino. Esta complementaridade só é possível através das agências específicas de cada “sexo”. Assim sendo a autora descreve como se dá a aquisição destas agências em cada caso (homens e mulheres).

O primeiro ponto muito importante desta teoria é como McCallum constrói a noção de aquisição, a partir de uma perspectiva do acúmulo das experiências, que compõem e interferem, inclusive na forma destes corpos. Os corpos amazônicos são assunto recorrente na Etnologia contemporânea, como Viveiros de Castro, Seeger e Da Matta (1979) já destacavam sobre as sociedades amazônicas:

“A produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas, membros de uma sociedade específica. O corpo, tal como nós ocidentais o definimos, não é único

objeto (e instrumento) de incidência da sociedade sobre os indivíduos: os complexos de nominação, os grupos e identidades cerimoniais, as teorias sobre a alma, associam-se na construção do ser humano tal como entendido pelos diferentes grupos tribais. Ele, o corpo, afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano. Perguntar-se, assim, sobre o lugar do corpo é iniciar uma indagação sobre as formas de construção da pessoa.” (p. 4).

Para McCallum, as habilidades estimuladas em cada sexo, as quais ela denomina agência, incorporam-se, no sentido de marcar no corpo, os conhecimentos vividos, bem como o Gênero, que na verdade é o acúmulo de experiência de cada sexo. Assim, ela afasta-se de uma concepção biológica dos corpos, e aponta para uma construção social destes. Entretanto, pondera que, apesar do fato biológico (acredito que se refira à diferença fisiológica dos corpos femininos e masculinos) não ser suficiente para definir os Gêneros, é um item a ser considerado. Os estudos de gênero mais recentes argumentam que não se pode afirmar que o fato biológico, como percebido por nós, pode ser considerado em outras sociedades, já que este caminho exige uma construção biomédica que não estaria presente nas concepções de outras sociedades. O caminho percorrido por eles foi provavelmente outro. Em seu texto de 2013, já citado anteriormente, McCallum esclarece melhor esta questão:

“A agência posta em movimento numa ação correta é tanto uma condição quanto uma consequência do fazer de corpos “reais”, isto é, corpos capazes de se envolverem em ação produtiva e reprodutiva. Ser propriamente humano — ou, colocado de outra forma, a pessoalidade — depende desse conhecimento e dessa capacidade incorporados. (...) Um homem de verdade (*huni kuin*) e uma mulher de verdade (*ainbu kuin*) passaram por experiências que permitiram que incorporassem diferentes conjuntos de capacidades, de tal forma que, como pessoas vivas, são igualmente humanos, mas distintos em termos de gênero. Assim, embora gênero não seja essência, não seja “biologicamente determinado”, se assenta materialmente no corpo como uma capacidade para a ação moral e social. É instilado de

forma diferente em qualquer pessoa de verdade e, como outros resíduos de experiência, faz parte de sua (dele ou dela) individualidade existencial (McCallum 2001).” (McCallum, 2013, p. 133)

McCallum descreve as crianças *kaxinawá* como iguais, sendo que sua criação, alimentação e interação não apresentam restrições ou diferenciações conforme seus sexos biológicos. Apenas entre os 7 e 11 anos, quando a dentição adulta aparece nas crianças, estas passam então pelo processo de corporificação do Gênero, através da transmissão do conhecimento pelos avós e o acúmulo deste em seus corpos. Como podemos perceber, as pessoas reais *kaxinawá* são aquelas que desempenham suas habilidades (agências), de forma produtiva e reprodutiva (socialmente).

“Se a criação da socialidade viva depende das ações humanas — e, portanto, destes tipos específicos de agências contidas em carne e osso, então isto claramente deriva da história do seu fazer, isto é, a sociologia indígena não depende de uma teoria do corpo como *télos* em um sentido ontológico, mas se pauta numa fenomenologia histórica do *yura*. É este quadro mais amplo de sentido que quero evocar quando me refiro ao corpo cumulativo.” (MCCALLUM, 2013, p.145).

O momento da passagem de crianças a adultos corporificados com suas habilidades, e assim, vistos como pessoas reais, é o ritual denominado *Nixpo Puma*⁴³. Este marca, conforme a autora, uma nova fase da pessoa *kaxinawá* (a pessoa real). Tal evento marca o momento em que crianças começam a ser moldadas por seus parentes em pessoas masculinas ou femininas. Esse é o início formal da diferenciação de gênero (MCCALLUM, 2001).

A observação do ritual é muito importante, pois apresenta uma série de representações das agências específicas, bem como os mitos de complementaridade das metades exogâmicas e dos “Gêneros” que compõem a socialidade *kaxinawá*. A aquisição da agência apresenta-se como base da dinâmica social que compõem o universo social *kaxinawá*.

⁴³ Descrição completa do ritual em anexo 1

As agências específicas

Os meninos são imbuídos de agência masculina por seus parentes, para crescerem em *bedunabu* (jovem homem), e as meninas em *chipaxbu* (jovem mulher). Estabelece-se assim uma oposição complementar social-produtiva, e esta oposição é refletida inclusive na maneira em que tal agência é formalmente adquirida. Segundo a autora, o aprendizado das mulheres, se dá socialmente e geograficamente no interior, enquanto o aprendizado masculino envolve relações com seres e espaços do exterior. A compreensão de interior e exterior, segundo McCallum, conforme se segue, refere-se ao interior da aldeia, com parentes e afins, enquanto exterior refere-se ao estrangeiro, ao inimigo, ao não humano que se localiza na mata, fora da aldeia ou em outros planos de consciência:

“Mulheres aprendem na relação de parentesco, através de suas MM (*chichi*), seus próprios homônimos; homens aprendem em uma relação de parentes afins, de seus MF (*chai*), os homônimos de seus cunhados. Mulheres aprendem predominantemente em um estado mental consciente, enquanto homens aprendem em estados de consciência e também através de alucinógenos em estados alterados de consciência. Ambos também aprendem em sonhos, quando seus corpos estão inconscientes do mundo diário. Finalmente, homens aprendem movendo-se para fora da vila, viajando na floresta e cidade em estados de consciência e o contrário, enquanto mulheres aprendem quando relativamente imóveis, permanecendo, por exemplo, na casa de suas *chichi*.” (MCCALLUM, 2001, p.48, minha tradução)⁴⁴

⁴⁴ “Women learn in a relation of kinship, from their MM (*chichi*), their own namesakes; men learn in a relation of affinal kinship, from their MF (*chai*), their brother-in-law's namesake. Women learn in a predominantly conscious mental state, whilst men learn both in a conscious state and, through hallucinogens, in an altered state of consciousness. Both also learn in dreams, when their bodies are unconscious to the everyday world. Finally, men learn by moving away from the village, travelling in the forest and the city whilst both conscious and otherwise, whereas women learn when relatively immobile, staying, for example, in their *chichi*'s house.”

Esse ponto de vista parte do princípio de que exista de fato uma divisão entre interior e exterior, distinção que foi matizada pela autora em seu texto de 2013.

Conforme McCallum, para os homens *kaxinawá*, importa adquirir durante sua vida, os saberes e as forças para lidar com o exterior. Eles são “feitos” para se relacionarem exteriormente, expansivamente, seus corpos são moldados para isso. E devem buscar saberes, objetos, presas, comidas, remédios e produtos variados, na intenção de trazer de fora para dentro:

“O cosmos não é apenas aprendido como uma sabedoria sendo repassada pelo discurso. É também vivido e incorporado como experiência, tanto dentro quanto às margens do processo de produzir socialidade. Por exemplo, experiências fora do corpo promovem a oportunidade de ganhar conhecimento e poder de fora do domínio social propriamente e que podem ser úteis no retorno a este. Durante o sono pessoas viajam a outros reinos do lado de fora.” (MCCALLUM, 2001, p.75, minha tradução)⁴⁵.

Rituais alucinógenos ajudam na formação de bons caçadores que são considerados frios e limpos (não exalam cheiros, não suam), e por isso a ingestão de venenos de cobra ou sapo, para estimular o vômito, a limpeza corporal.

Por outro lado, a autora pontua que a agência feminina mostra-se como contrapartida à agência masculina, e cabe às mulheres adultas, já “acumuladas” de conhecimento corporificado, processar as aquisições e produtos masculinos e torná-los apropriados ao consumo. Tais produtos, quando transformados por elas, são servidos (também por elas), a seus consumidores (homens e crianças). Estes gestos, segundo McCallum, destacam a habilidade feminina de se “fazer consumir”, e o processo de

⁴⁵ “The cosmos is not just 'learnt' as passed down wisdom in the form of discourse. It is also lived and embodied as experience, both within and at the margins of the process of producing sociality. For example, out-of body experiences provide the opportunity to gather knowledge and powers from outside the properly social domain that may be useful upon return to it. During sleep people travel to the other realms of the outside.”

transformação remete ao processo de transformação do sêmen (trazido pelo homem), em corpo da criança.

“O termo para 'cozido' é *ba*, que na forma verbal significa criar, procriar e nascer. Cozinhar alimentos (*bova*) é análogo a fazer bebês. Do mesmo modo, potes e panelas são análogos a úteros. As mulheres são responsáveis, assim, por transformar a matéria crua (carne, peixe, vegetais) em matéria cozida e comestível; e também por transformar o sangue humano cru em bebês 'cozidos' em seus úteros. Nenhum desses processos, como mostrarei, é possível sem a ajuda dos homens e da agência complementar masculina.” (MCCALLUM, 1999, p.10)

Na obra lançada em 1964, *O cru e o cozido* (2004), primeiro item de *As mitológicas* (1964-1971), Lévi-Strauss, propõe uma viagem a inúmeros mitos, inicialmente relatados no Brasil Central, mas que se expandem por todo o continente americano em diferentes versões. Para o autor, as similaridades e diferenças entre os mitos trata-se da intenção a que se refere o mito, mais do que a história estritamente. A lógica que sustenta a estrutura que contém o mito não se altera, e uma de suas sugestões é que a compreensão de uma teoria da passagem da natureza à cultura se encontra nessa estrutura mitológica, principalmente simbolizada pelo fogo.

“Entre o sol e a humanidade, a mediação do fogo de cozinha se exerce, portanto, de dois modos. Por sua presença, o fogo de cozinha evita uma disjunção total, ele *une* o céu e a terra e preserva o homem do *mundo podre* que lhe caberia se o sol realmente desaparecesse. Mas essa presença é também *interposta*, o que equivale a dizer que afasta o risco de uma conjunção total, da qual resultaria um *mundo queimado*. As aventuras de Sol e Lua reúnem as duas eventualidades: após a extinção do incêndio universal, Lua se mostra incapaz de cozinhar os alimentos e tem de comer a carne podre e cheia de vermes. Alternadamente cangambá e sariguê, ele oscila, portanto, entre os dois extremos da *carne queimada* e da *carne podre*, sem nunca chegar, com o *cozimento* dos alimentos, a um equilíbrio entre o fogo que destrói e a ausência de fogo, que também destrói.” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 338).

A citação de McCallum aponta para uma perspectiva similar dos *kaxinawá* a respeito da passagem, através do cozimento, da natureza à cultura, e apresenta também uma reflexão da autora sobre a compreensão *kaxinawá* de substância enquanto formuladora dos corpos. Entretanto, como bem destaca Vilaça (2002) a noção amazônica⁴⁶ de múltipla paternidade⁴⁷ dissolve qualquer supremacia da substância. Longe de uma essência genética, as ações dos agentes sociais são decisivas no que se refere ao parentesco. Acredito que seja isso que McCallum quer dizer ao afirmar que “Nenhum desses processos, como mostrarei, é possível sem a ajuda dos homens e da agência complementar masculina.” (1999, p.10).

A intenção de McCallum é, a partir da descrição das agências específicas, promover o entendimento da complementaridade sexual que rege a socialidade *kaxinawá*. Retomaremos este ponto a seguir.

Outra grande habilidade feminina é tecer com os desenhos *Kene*, o que corresponde a boa desenvoltura do agenciamento feminino. Conforme o mito *kaxinawá*, os desenhos (*kene*) foram dados pela jiboia em tempos míticos conforme conta uma professora do Rio Jordão a McCallum:

"A jiboia ensinou a velha a tecer padrões decorativos nas roupas que usava. As saias da velha tinham as cores e os padrões da própria jiboia. Um garotinho atirou flechas na cobra, por pura travessura. Irritada, ela disse ao menino que ele nunca deveria matá-la e o levou à floresta para ensiná-lo a caçar. Depois disso a jiboia foi embora". (MCCALLUM, 1999, p. 9)

Para McCallum, este mito apresenta a ligação entre a habilidade feminina para tecer padrões decorativos e a habilidade masculina para a caça. Nas canções da cerimônia *Nixpo puma*, durante a noite, as mulheres entoam um canto *Je*⁴⁸, exigindo que os filhos dos espíritos lhes dêem seus desenhos. A autora afirma que para os *Kaxinawá* as agências masculina e feminina não

⁴⁶ Não generalizável, mas amplamente relatada.

⁴⁷ Em muitas sociedades amazônicas o pai é aquele que dá forma ao bebê, durante a gravidez no intercurso sexual e na alimentação enquanto criança, o que pode ser feito por mais de um homem, fornecendo assim à criança a múltipla paternidade

⁴⁸ Denominação *kaxinawá*.

são exclusivas a um sexo. Assim, os homens às vezes podem cozinhar e as mulheres podem matar. A questão é que os corpos femininos são melhores para atividades “próprias” às mulheres, e os masculinos para atividades “próprias” aos homens. Desse modo, as agências masculina e feminina são meramente dois tipos de agência humana, e homens e mulheres, dois tipos de seres humanos. (McCallum, 1999). A afirmação da autora vai de encontro à afirmação de Viveiros de Castro (2002) uma vez que não se trata de uma questão de gênero, mas sim de lidar com a diferença, com a alteridade. Curiosamente, as mulheres costumam estar neste lugar de outro.

A teoria da complementaridade de McCallum aponta para uma igualdade de importância das agências específicas, que indicam a essencialidade de ambas as agências para a promoção da socialidade. A autora se apropria da crítica sobre o *male bias*, que se tornou amplamente difundida nos estudos etnológicos sul americanos e que abordam a questão de gênero. Conforme McCallum (2001) a invisibilidade das lideranças femininas pode ser atribuída à importância acionada na agência masculina na lida com o exterior. Segundo a autora, o sistema político de complementaridade indígena amazônica não tem, ocidentalmente, reconhecimento igualitário de ambas agências. Se trazer de fora para dentro é fazer comunidade, a centralidade feminina neste processo se aflora.

“Mulheres líderes conduzem uma parte vital do processo de fazer comunidade. Liderança feminina tem sido pouco discutida na literatura das terras sul-americanas. Antropólogos têm tendido a escrever como se política fosse um domínio masculino e como se as mulheres estivessem confinadas à esfera doméstica, apesar disso, agora parece errado atribuir uma distinção entre domínio doméstico e supra-doméstico para as sociedades amazônicas.” (MCCALLUM, 2001, p. 116, minha tradução)⁴⁹.

⁴⁹ “Female leaders play a vital part in the process of making community. Female leadership has been little discussed in the literature on Lowland South America. Anthropologists have tended to write as if politics is a male domain and as if women are confined to a 'domestic sphere', although it now seems wrong to attribute a distinction between domestic and supra-domestic domains to Amazonian societies.”

A intenção de McCallum é, partindo da explanação das agências específicas, que se compreenda a teoria da complementaridade sexual *kaxinawá*. A noção de complementaridade sexual na Amazônia, tem se mostrado constante em diversas sociedades. A dualidade homem e mulher, assim como tantas outras dualidades, vivo e não vivo, humano e animal são constantemente percebidas por diversos autores, desde *As mitológicas* (1964-1967), ou até antes, com Nimuendaju. Porém há de se ter certo cuidado para o que essas dualidades representam.

A existência de agências femininas e masculinas em uma relação de complementaridade não aborda questões a respeito de diferenças. Parece-me pouco provável que todos *kaxinawá* adquiram e acumulem suas habilidades específicas, conforme seus “sexos”, e se conformem perfeitamente na sua expectativa social. A autora não apresenta situações conflitantes neste sentido. Antes pensa em aquisições que se tornam plenamente realizadas na “vida real”.

“Então é devido à oposta, mas complementar natureza da produção da agência masculina e feminina que o treino formal de crianças e jovens mulheres toma essa forma. O próximo estágio em suas jovens vidas será o teste real da aprendizagem, quando as forças do casamento obriga-os a buscar, trabalhar, jogar e fazer amor, de verdade.” (MCCALLUM, 2001, p.58, minha tradução)⁵⁰

2.3 – A complementaridade sexual

Em 1979, quando Hugh-Jhones publicou seu livro sobre os Barasana, ela destacou uma espécie de complementaridade cíclica, que havia entre homens e mulheres. Desde então, outros estudos amazônicos, principalmente, desenvolvidos por mulheres (Overing (1999); Gow (1991); Lea, (1999); McCallum, (1999)), destacaram uma lógica de complementaridade sexual, que rege as relações sociais dentro de várias sociedades indígenas sul-

⁵⁰ “So it is because of the opposed but complementary natures of produced male and female agency that the formal training of youths and young women takes the form that does. The next stage in their young lives will be the real test of the apprenticeship, when marriage forces them to fetch, work, play and make love, in earnest.”

americanas. Para esta(e)s autora(e)s, existem papéis fundamentais exercidos por homens e mulheres, e é na complementaridade destes papéis que se promove a socialidade. Esta perspectiva vai em sentido contrário à lógica de dominação masculina, a qual havia sido criticada pelas feministas das décadas de 70 e 80 nas teorias de parentesco de Lévi-Strauss.

“A distinção conceitual entre os gêneros, com uma ênfase na diferença propriamente dita, é um tema caro à Amazônia Indígena. Polaridade não implica, todavia, antagonismo.

Em minha exposição, o rótulo antagonismo sexual, enquanto descritor de um paradigma analítico, refere-se a análises que discutiram as variadas formas de expressão de uma ideologia de oposição e hostilidade entre os gêneros. As perspectivas de investigação formavam um conjunto heteróclito, mas é possível situar as variações num continuum que ia da análise dos conteúdos simbólicos e ideológicos do antagonismo às tentativas de relacionar a presença/ausência de antagonismo às economias políticas, como fizeram Orna & Allen Johnson (1988). Isso posto, posso afirmar que a discussão se caracterizou por uma forte inclinação a interpretar o fenômeno mais como um conjunto de ideias (expresso pelo sistema mítico-ritual) do que de práticas. Essa tendência já estava presente em *Women of the Forest*, mas foi decisivo o fato de os dados etnográficos terem demonstrado, cumulativamente, a existência de um ethos pacífico pervagando a convivência entre homens e mulheres. Por outro lado, confirmava-se a importância cultural da separação dos gêneros, atualizada na segregação do espaço e das atividades, e na expressão mítico e/ou ritual de antagonismo.” (LASMAR, 2009, p.3).

Em sua obra sobre a socialidade kaxinawá, Cecília McCallum constrói os argumentos no intuito de apresentar através das partes da estrutura (agências feminina e masculina, senso de comunidade), como esta promove através da lógica de complementaridade a socialidade kaxinawá.

A relação de complementaridade proposta por McCallum habita vários níveis do universo social kaxinawá que produz a pessoa e reproduz a comunidade. Homens e mulheres agem juntos, por exemplo, na fabricação dos bebês, em que a mulher transforma o sêmen do homem em sangue do bebê,

e, portanto, a frequência do intercuro sexual ao longo da geração do bebê representa a contribuição masculina através do sêmen e do trabalho de transformação da mulher deste sêmen em corpo⁵¹.

Curioso pensar que a noção de igualdade, sugerida na noção de complementaridade, vai em sentido contrário ao pensamento Lévi-straussiano sobre a troca de mulheres que pressupõe uma dominação masculina universal. Por outro lado, a transformação (o cozimento), proposta por Lévi-Strauss, também como uma passagem da natureza à cultura, é apresentada por McCallum para sustentar a lógica de complementaridade.

Segundo McCallum, o termo *Chuta* significa fornicar, e ao mesmo tempo envolve uma concepção de participação recíproca, o que sinaliza também, a sexualidade complementar kaxinawá. Conforme a autora, a noção de reciprocidade, presente em grande parte das sociedades amazônicas nas relações de parentesco, entre os Kaxinawá, também está na sexualidade do casal.

Cecília McCallum afirma que, para que a sociedade exista e permaneça, as duas agências interativamente agem no sentido de criarem e manterem a socialidade. A divisão de gênero se mostra essencial para a possibilidade de produção e reprodução social naquele universo.

“Gênero pode ser entendido como uma condição epistemológica para a ação social, em que se acumula na carne e ossos dos seres humanos adequados como agência de sexo masculino ou feminino.”
(MCCALLUM, 2001, p. 5, minha tradução)⁵²

⁵¹ Interessante lembrar a noção de nascimento virgem apresentada por Malinowski entre os Trobriandeses em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922), em que o autor relata que para os trobriandeses, a gravidez é de participação única da mulher, que engravida ao entrar em contato com seus ancestrais, em situações específicas, e que o homem só passa a fazer parte materialmente na formação do bebê, a partir do intercuro sexual, mas não dando substância, como entre os *Kaxinawá*, e sim dando forma. Entretanto a noção de alimentar o filho fortalecendo o laço paternal, ou como coloca Malinowski fazendo o filho parecer com o pai, se assemelha à compreensão amazônica de comensalidade, em que tornam-se iguais (parentes) aqueles que compartilham do mesmo alimento.

⁵² “Gender may be understood as an epistemological condition for social action, one that accumulates in the flesh and bones of proper human beings as either male or female agency.”

Uma espécie de codependência e a coparceria se estabelecem no matrimônio, juntamente a outras partilhas já estabelecidas como essenciais nas sociedades amazônicas para a construção das relações (consanguinidade, comensalidade). A partir do casamento que representa em certos aspectos a “institucionalização”⁵³ desta parceria, promove-se o agenciamento complementar do casal na conquista e transformação do alimento, na produção dos filhos (transformados e alimentados) e na transformação das pessoas através das relações (parentes, afins, estrangeiros, espíritos, animais).

O sistema de metades exogâmicas retrata a primeira lógica (Lévi-straussiana do incesto) para a complementaridade que diz respeito aos casáveis e não casáveis. A transmissão dos nomes de parentesco, repetidas durante a infância das crianças por seus pais, corporificam nelas suas relações. O nome recebido no nascimento, aos poucos, conforme a aquisição de agência vai sendo substituído pelo nome de parentesco. E assim, crescer, ou tornar-se uma pessoa real, para os Kaxinawá, conforme a autora, significa marcar-se com o Gênero para estabelecer-se, a partir das relações de parentesco (matrimônio), dentro da lógica de complementaridade. A lógica de interação das metades na transmissão do conhecimento e na reprodução do parentesco apresenta como as agências marcadas pelo Gênero se complementam inclusive nas regras matrimoniais e de descendência.

Esta noção de complementaridade é frequentemente baseada em uma antropologia voltada ao olhar atento ao cotidiano, praticada por algumas pesquisadoras contemporâneas das sociedades amazônicas como Joana Overing (2000), Cecília McCallum (2001), Elvira Belaunde (2006), Vanessa Lea (1999). Esta última propõe a equação entre alimentação e reprodução sexual entre os Kayapó:

“Juntos marido e mulher fazem a comida que suas crianças necessitam para ter força, para viver e crescer. Este processo de

⁵³ Utilizo este termo destacando que não se refere á institucionalidade ao modo ocidental, mas uma forma de tornar público, uma parceria, em uma ambiente que é regido muito mais pelo senso de virtude moral, do que pela coerção que entre nós ocidentais é comum enquanto ferramenta de manutenção dos “contratos” firmados institucionalmente. (OVERING e PASSES, 2000)

alimentação é paralelo ao processo de reprodução sexual, em que o sangue de homens e mulheres combinam com muito trabalho (sexo) para formar o feto. Comida verdadeira (*piti Kuin*) é uma combinação dos dois tipos de comida, masculina e feminina, carne e vegetais, assim como bebês humanos são feitos da combinação de sangue masculino e feminino.” (LEA, 1994, p.107, minha tradução)⁵⁴

O que estas autoras defendem, é que existe um universo cotidiano, observado no nível doméstico, que compõe de forma muito mais consistente os fatos, que representam a lógica social, muito mais verdadeiramente do que em momentos rituais (MCCALLUM, 2001). A crítica destas autoras, passa pela observação de que um olhar voltado aos grandes rituais e cerimônias, remete à relação de predação com o exterior, presente na caça, e em relações intertribais as quais vinculariam o homem ao chamado domínio público e ao, considerado central na socialidade amazônica, não dando adequada atenção ao papel que as mulheres têm neste processo de produzir socialidade (OVERING E PASSES, 2000).

As subjetividades implicadas nas relações morais que conduzem a socialidade, a afetividade (importante representação de habilidade social, o valor simbólico-afetivo implicado na produção diária não só de pessoas, mas de pessoas capazes de um convívio harmonioso), são questões caras à noção de socialidade-comunidade-convivialidade Amazônica⁵⁵, levantas pelas autoras (Overing e Passes, 2000).

⁵⁴ “Together husband and wife make the food that their children need in order to have strength, to live and to grow. This process of feeding is paralleled by the process of sexual reproduction, where men's and women's blood combine with much work (sex) to form a foetus. 'True food' (*piti kuin*) is a combination of both kinds of food, male and female, meat and vegetable, just as human babies are made of a combination of male and female blood.”

⁵⁵ “Amazonian sociality, or coletivity is ‘conviviality’, a term that can overlap in many respects with the earlier understanding of society as amiable, intimate sets of relationships which carry, as well, a notion of Peace and equality.” (OVERING e PASSES, 2000, p.14)

CAPÍTULO 3 – De volta ao lago do leite: transformações e agência

Neste capítulo, pretendo apresentar o trabalho de Cristiane Lasmar (2005), “De volta ao lago do leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro”, é resultante de sua tese defendida para a obtenção de doutoramento no Museu Nacional, UFRJ.

O título faz alusão ao texto “From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazônia” de Christine Hugh-Jones (1979), já comentado anteriormente. Ambos os textos são etnografias realizadas na região do Alto Uaupés, Alto Rio Negro. O título apresenta, ainda, a intenção de Lasmar de retornar a uma região já observada por Hugh-Jones. Entretanto, as similaridades entre estes trabalhos são menores do que se pode imaginar, a começar pelos recortes etnográficos.

Devido à complexidade etnográfica da região e dentro das cidades, diferentemente de Hugh-Jones, Lasmar não circunscreve a etnografia a uma etnia, mas opta por trabalhar com as categorias pan-étnicas de índio⁵⁶ e branco, pois são estes os termos articulados no próprio discurso nativo⁵⁷.

A proposta de Lasmar assemelha-se a uma obra que se tornou grande referência nos estudos modernos de etnografia com povos indígenas em condições de intenso contato com os brancos. Peter Gow, em 1991, publicou sua etnografia sobre os Piro e Campa, *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, que trata de alguns povos indígenas do Baixo Urubamba na Amazônia peruana e que se auto denominam povos ‘mesclados’. O autor desenvolve uma etnografia refletindo sobre o que significa ser misturado, a partir da perspectiva indígena. Parece que Lasmar propõe algo similar, a partir das noções nativas de índios mais ou menos puros, utilizados pelos próprios indígenas. A autora constrói uma reflexão sobre o que significa este processo de aproximação/apropriação do mundo dos brancos.

⁵⁶ Mas considerando os indígenas do Sistema do Alto Uaupés, que apesar de pertencentes a diversas etnias, mantêm uma série de semelhanças em seus sistemas sócio-cosmológicos.

⁵⁷ O discurso nativo baseia-se em duas categorias, índio e branco, que conforme os índios da comunidade são categorias presentes em sua cosmologia, e para se entender essa relação histórica (pensando em uma história dos índios), é interessante observar o mito da cobra canoa do qual consta um resumo ao final deste texto, como anexo 2.

A etnografia de Lasmar se desenvolve em dois eixos, que são separados em duas partes de seu livro, o que se mostra coerente ao se propor falar a partir da perspectiva indígena. Tais partes compõem o campo que se deu entre 1999 e 2006. A primeira parte do livro, intitulada “Lá se vive como irmão”, trata da comunidade de São Pedro de Iauareté, onde a autora viveu com uma família por cerca de um mês.

As comunidades ribeirinhas do Alto Rio Negro foram estabelecidas, em grande parte, após a colonização e a chegada dos missionários, quando os grupos indígenas se transferiram para as margens dos rios, por um lado fugindo do “contato” com os brancos, devido à exploração do trabalho indígena e “doenças dos brancos” e, por outro, aproximando-se dos brancos em busca da proteção que os missionários ofereciam (contra a violência dos brancos), e também em busca de escolarização⁵⁸.

Lasmar aponta que essas comunidades representam, no discurso local, os índios “mais puros”, adotando um modo de vida menos influenciado pelos brancos e mantendo aspectos importantes de sua sócio-cosmologia. Essa afirmação pode ser problemática, já que a noção de pureza limita de certa forma, as análises etnológicas, como comentaremos a seguir, entretanto, a autora adota-as partindo do próprio discurso nativo⁵⁹.

A segunda parte da obra, “Virando branca, mas não completamente”, trata da região de São Gabriel da Cachoeira, em que a autora conviveu e observou as mulheres por sete meses. São Gabriel da Cachoeira, na época de publicação da obra, possuía cerca de 80% de sua população indígena, apesar de no discurso indígena, estes ainda se perceberem como minoria na cidade.

É interessante a proposta comparativa de Lasmar de traçar um paralelo entre a vida na comunidade, mais especificamente das mulheres da

⁵⁸ Coloco “além da escolarização”, por acreditar que o movimento inicial da busca pelos missionários não foi motivado por uma “busca” por acesso a informação, mas segundo a autora, esse movimento foi posterior e representa acima de tudo, o movimento de mudança para as cidades.

⁵⁹ A autora destaca a associação simbólica entre a cidade e os brancos, sendo que para os indígenas quanto mais perto da cidade ou mais tempo na cidade, mais próximo, mais igual aos brancos se chega. Apesar de ser importante destacar, para eles, nunca se deixa de ser índio.

comunidade⁶⁰, e a vida das mulheres na cidade. A proposta do livro é refletir sobre as transformações que ocorrem no modo de vida dos indígenas, e mais especificamente das indígenas, a partir desta passagem das comunidades ribeirinhas para a cidade de São Gabriel da Cachoeira.

O recorte da autora se dá a partir do número crescente de casamentos entre brancos e índias, propondo uma análise que inclui o contexto mais amplo das relações de parentesco, transformações morais, físicas, sexuais, amorosas, estéticas, de trabalho, valores e cosmologia neste movimento dos indígenas das comunidades para as cidades.

“O olhar de Lasmar situa-se no polo nativo e a partir de uma sociologia indígena, ela busca compreender as instituições e organizações sociais, a socio-cosmologia dos grupos estudados e como a população indígena percebe e define, em seus próprios termos, a situação de contato. Em minha leitura, a pesquisa da autora está interessada em revelar, ao modo de Sahlins (1997), como os grupos ameríndios do Uaupés vêm tentando incorporar o sistema tecnológico e de conhecimentos “dos brancos” a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo.” (FERREIRA, 2009, p.379).

Lasmar percebe no movimento dos indígenas em direção ao mundo dos brancos, uma abertura para o exterior. Em “História de Lince” (1993), Lévi-Strauss apresenta, na cosmologia indígena na Amazônia, uma tendência a manter um canal aberto em que o exterior é interiorizado. Este movimento constante de absorção em um eterno desequilíbrio é, na verdade, a estrutura, ou como diria Viveiros de Castro (2002): a estrutura que processa, ou o processo que estrutura a socialidade (p.431).

As comunidades ribeirinhas são formadas por grupos exógamos, em que os homens devem se casar com mulheres, preferencialmente primas paternas, que não falem sua língua. O padrão de moradia é virilocal, ou seja, as

⁶⁰ A autora não explicita claramente esta percepção, mas a dificuldade em separar a vida das mulheres da vida dos homens, perceptivelmente no texto, é maior nas comunidades. Não sei existe de fato esta compreensão por parte da autora, mas ao menos o texto nos traz a sensação, de que a mulher na cidade apresenta uma noção/ manifestação do indivíduo, que é menos mercada nas mulheres da comunidade.

mulheres vão morar com seus maridos em suas aldeias, lugar em que sua língua não é falada (ao menos não majoritariamente⁶¹). Seus filhos pertencem à linha agnática de seus maridos, ou seja, pertencem aos *Sibs*⁶² de seus companheiros e herdam então os *Sibs* dos pais.

“Como o padrão de residência é virilocal, as mulheres casadas da comunidade não pertencem a ela por nascimento, e o que temos, portanto, é uma situação em que homens falam a mesma língua e mulheres falam línguas diferentes.” (LASMAR, 2005, p. 54).

Este contexto é importante para retratar, conforme a autora, o lugar da mulher dentro do seu grupo, ao qual a autora atribui grande importância simbólica, entendendo-o como um lugar de alteridade, marcado pela língua (estranha ao grupo), mas que tem um significado que vai além.

As mulheres casadas ocupam um lugar de “estrangeiras”, por virem de outros grupos, lugar que as solteiras também compartilham, por estarem prontas a partir de quando se casarem. Assim, a mulher não pertence nem ao grupo que nasceu, nem ao do marido, está sempre em uma posição de alteridade.

⁶¹ O casamento entre primos cruzados permite às mulheres viverem na mesma aldeia de outras parentes de sua aldeia, e que, portanto, falam sua língua. Porém isso se trata de uma situação ideal.

⁶² “Em resumo, o que ocorreu durante esse episódio (a viagem da cobra canoa) foi a transformação gradual de uma pré-humanidade em seres humanos com identidade social demarcada pelo pertencimento a um grupo exógamo e a subgrupos, referidos na literatura como *Sibs*. Cada grupo exógamo já se vê portanto, desde a origem, dividido internamente em segmentos cujas relações se baseiam na hierarquia instituída a partir da ordem de nascimento de seus ancestrais míticos. As narrativas da origem dos *Sibs* de um mesmo grupo exógamo podem ser vistas como versões localizadas da viagem da cobra de cujo corpo emergiu a humanidade. A sequência da emergência dos ancestrais de cada *Sib* fundamenta a escala hierárquica. Os *Sibs* da cabeça foram os primeiros a surgir, e os *Sibs* da cauda os últimos. Assim, a viagem mítica da cobra canoa instaura a ordem sociotopográfica que organiza o sistema de prestígio dos *Sibs*, constituído com base nas diferenças de status instituídas na origem. Mas as relações entre os *Sibs* não reportam a diferenças qualitativas entre eles, mas a uma diferenciação quantitativa em termos de proximidade com a fonte de poder que é o mundo ancestral.” (LASMAR, 2005, p. 56). Ver mito completo da Cobra Canoa em anexo 2.

“Acredita-se, assim, que as mulheres estariam mais predispostas a fazer valer seus interesses particulares, mesmo quando estes se mostram contrários aos interesses do grupo como um todo. Desse modo, em uma situação de conflito, a lealdade de uma mulher à comunidade de seu marido será mais prontamente colocada sob suspeita e a culpa pelas fissiones tenderá a incidir sobre ela. Mas isso também se estende às solteiras que logo sairão para morar em uma comunidade estranha.” (LASMAR, 2005, p. 103).

Segundo Lasmar, estas diferenças são diminuídas no cotidiano da vida em comunidade. Para a autora, elas se destacam em momentos rituais, em que os homens herdeiros de seus *Sibs*, necessitam estabelecer uma relação de alteridade, afirmando sua própria identidade como grupo. Para a autora, o afastamento ritualizado da mulher nas cerimônias, é parte essencial do ritual; a alteridade é essencial para a afirmação da identidade.

“Se é verdade então, que a separação dos sexos adquire contornos mais rígidos nas ocasiões em que a comunidade se reúne como comunidade, é possível tomá-la como expressão da ideia de que a comunidade só é possível porque ali dentro existe diferença, a oposição homens/mulheres metaforizando a oposição interno/externo.” (LASMAR, 2005, p. 78).

Lasmar parece querer destacar um sofrimento, uma angústia, vinda das mulheres por esse sentimento de não pertença. A autora menciona os cantos rituais que tematizam a saudade de casa e a dificuldade em viver em outro lugar. Assim, a autora introduz a imagem da mulher nas comunidades ribeirinhas do Alto Uaupés a partir de uma perspectiva de gênero, e aqui me refiro a Gênero no sentido ocidental, que carrega consigo certa entonação de desigualdade sexual, mas sempre apoiadas no próprio discurso das mulheres indígenas. Este ponto é importante quando, posteriormente, ao desenvolver sua teoria, a autora destaca como essa situação contribui em um contexto maior, de características da vida das mulheres nas comunidades, para o desejo de transformação por parte delas.

O destaque dado às roças também é apresentado pela autora como item importante para a observação da transformação dos atributos qualitativos das

mulheres. Nas comunidades ribeirinhas, uma mulher boa (o que significa boa esposa), é aquela que cuida bem de sua roça de mandioca, aquela que produz muito e é vista cotidianamente cuidando de seu plantio. É interessante observar a transformação deste “item avaliativo” que uma vez valorizado nas comunidades, torna-se desvalorizado nas cidades devido à importância dada à escolarização por parte dos indígenas. Conforme a autora, na cidade quanto mais perto estão as meninas dos estudos, mais longe estão das roças⁶³.

O casamento para as mulheres das comunidades do Alto Uaupés significa, portanto, tornar-se responsável pela sua própria roça⁶⁴ e, assim, assumir seu lugar na relação de complementaridade e interdependência entre homens e mulheres⁶⁵.

Na primeira parte de seu livro, Lasmar apresenta as comunidades indígenas ribeirinhas, vinculadas a conceitos desenvolvidos pela “Etnologia amazônica clássica”, como a alteridade, complementaridade sexual, corpo e parentesco. Em contraponto, na segunda parte, a autora apresenta como se deu e se dá o movimento de transformação espacial, social e comportamental das mulheres indígenas em direção ao mundo dos brancos (a partir de dois bairros da cidade de São Gabriel da Cachoeira), e da história de três mulheres de diferentes gerações de uma mesma família.

Dentro deste recorte urbano, a autora ainda propõe outra dicotomia entre o bairro da Praia, ocupado há mais tempo e por mulheres que já estão bem mais envolvidas pela *práxis* dos brancos e o bairro do Areal em que habitam as chamadas meninas do sítio, que são associadas aos comportamentos das comunidades ribeirinhas⁶⁶.

Se, por um lado, reconheço na proposta de Lasmar a tentativa de refletir em seu texto a dualidade presente na sociocosmologia amazônica, por outro,

⁶³ Este tema será desenvolvido no subitem 3.2

⁶⁴ Entretanto antes de abrir sua própria roça a recém casada deve trabalhar um tempo na roça de sua sogra, o que é fonte constante de conflitos entre as mulheres.

⁶⁵ O tema da complementaridade sexual na Amazônia já foi amplamente discutido nos Capítulos 1 e 2 entre os *Kaxinawá*, e parece ser recorrente também nas comunidades indígenas do Alto Vaupés.

⁶⁶ Parece que ao chegarem das comunidades, as mulheres vivem primeiramente em bairros como Areal, a autora não desenvolve os motivos dessa que parece uma “regra”, mas conforme o tempo, vivendo dentro da cidade, as moradoras do Areal mudam-se para bairros como a praia ao mesmo tempo em que mudam suas referências.

percebo uma linha “transitória” em cujos extremos estão a natureza e a cultura⁶⁷. O difícil, é saber de onde vem esse olhar. Como destacou Wagner (2013), uma cultura é sempre vista através das lentes do pesquisador.

Por enquanto, tentemos compreender em que ponto se encontram as discussões sobre transformações indígenas na Etnologia Sul-Ameríndia, e a partir de que conceito de transformação Lasmar observa esta dinâmica das mulheres das comunidades em São Gabriel da Cachoeira.

3.1- Quais transformações?

“O sociólogo, enquanto isso, deve sempre ter em mente que as instituições primitivas não são somente capazes de preservar o que existe, ou de guardar brevemente um passado despedaçado, mas também de elaborar audaciosas inovações mesmo que as estruturas tradicionais sejam profundamente transformadas”. (LÉVI-STRAUSS ([1942]1976: 339) Apud GOW, 2006, p. 215)

Até o final da década de 70 e início dos anos 80, desenvolveu-se no Brasil duas linhas de pesquisa na Etnologia, dividida entre os etnólogos que pesquisavam os “índios puros ou isolados” *versus* aqueles que buscavam entender os “índios do contato”. Essas perspectivas permearam a produção etnológica deste período, fomentando discussões sobre tradição *versus* prática, história *versus* estrutura (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

A escola de aculturação no Brasil, representada sobretudo por Darcy Ribeiro (1979), propunha, influenciada pela escola culturalista norte-americana, níveis de aculturação nos estudos etnográficos do Brasil.

“Acumulamos hoje várias tendências importantes nas análises de povos “aculturados” na Amazônia. Uma das primeiras abordagens é aquela que eu irei chamar de estudos de aculturação, representada

⁶⁷ A discussão natureza *versus* cultura rendeu e rende ainda hoje, inúmeras produções interessantes e, que a partir de críticas às interpretações de Levi-Strauss oferecem à Antropologia uma reflexão muito interessante ao se propor formas de se compreender outras lógicas que não as nossas, Entretanto não ousou me aprofundar em tema tão complexo. Para um bom resumo desta discussão ver Viveiros de Castro (2009).

pelos trabalhos de Wagley e Galvão, Baldus e Murphy. O foco nesses estudos é o processo pelo qual uma cultura amazônica nativa muda por assimilação das características culturais de outra sociedade com a qual ela veio a ter contato historicamente. Neles, o contato entre culturas é o canal ao longo do qual as características culturais circulam e é de pouco interesse nele mesmo. O tema central para o projeto dos estudos de aculturação é o conceito de “assimilação”: após um período suficientemente prolongado de contato e mudança cultural, a cultura particular da sociedade nativa amazônica se torna idêntica às suas vizinhas, e, em consequência, seus membros se tornam assimilados à sociedade envolvente. A imagem dominante da história amazônica apresentada pelos estudos de aculturação é a de povos amazônicos nativos perdendo suas culturas distintas e se tornando assimilados à massa não-indígena de camponeses rurais.” (GOW, 2006, p.203).

Em uma crítica aos estudos de aculturação, Roberto Cardoso de Oliveira (1996), desenvolveu o que ficou conhecida como a teoria da Fricção Inter-étnica que, influenciada pela sociologia africanista de Balandier, deslocou o foco analítico da cultura para as relações sociais⁶⁸. João Pacheco de Oliveira Filho seguiu os estudos de Roberto Cardoso de Oliveira, voltados para a “história do contato”.

Por outro lado, desenvolvia-se outra perspectiva na Etnologia brasileira, influenciada pelo estruturalismo lévi-straussiano, em que os antropólogos acreditavam que era importante olhar para o interior das sociedades indígenas. Essa linha teórica, sustentada pela crítica à compreensão contatualista de uma sociedade indígena a partir do contato com o Estado, ficou conhecida como a “Etnologia clássica brasileira⁶⁹”. Contrapondo tais vertentes, Viveiros de Castro apresenta-as da seguinte maneira:

“Uma (a etnologia clássica) depurada de compromissos com a administração pública, voltada puramente para o desvendamento das 'dimensões internas' da vida dos povos indígenas; outra (a escola do contato Interétnico) descendente direta de preocupações administrativas, via Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Roberto

⁶⁸ Eduardo Viveiros de Castro denominou esse processo de ‘sociologização da aculturação’.

⁶⁹ Posteriormente foi assim denominada por Viveiros de Castro, 1999.

Cardoso de Oliveira, em suas passagens pelo SPI, na presença em instâncias como CNPI, voltada somente para o estudo das interações com a 'sociedade nacional'." (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p.111).

Se, por um lado, a crítica aos estudos do contato voltava-se à tomada da história indígena a partir da perspectiva ocidental/institucional, de outro lado, a Etnologia clássica, era criticada por voltar-se para o interior da sociedade (indígena) e ignorar as relações com o Estado.

A partir da segunda metade da década de 80, a separação entre as 'escola contatualista' e 'Etnologia clássica' (Viveiros de Castro, 1999) nos estudos indígenas brasileiros, foi esvaziada de sentido. Não só pela própria transformação da condição política dos povos indígenas, mas também pela célebre contribuição de Marshall Sahlins, *Ilhas de História* (1979)⁷⁰. Refletindo sobre as várias historicidades, inclusive da própria estrutura, as oposições entre tradição e mudança começaram a se dissolver, e conseqüentemente, as noções de índios puros e não puros⁷¹, nas quais baseavam tais vertentes etnográficas.

Passou-se a dar importância à própria história nativa, considerando que diversos regimes de historicidade poderiam produzir história à sua própria forma (mitos) e em seu contexto específico. Essa perspectiva, que se seguiu principalmente na década de 90, com Viveiros de Castro, Seeger, da Matta e Overing, acreditava que era preciso considerar a história, porém, a história indígena.

Como bem destaca Gow (2006), os povos nativos amazônicos são agentes históricos ativos e é preciso compreender os significados culturais de suas ações, para percebermos sua agência, tanto agora quanto no passado: "A constante evocação do passado nas vidas dos nativos deve ser referida a seus próprios valores." (p.198).

⁷⁰ Em 1981, Sahlins publica um opúsculo em que propõe o tema etno-história, como a reformulação das questões de relação entre estruturas socioculturais e transformação histórica, mas foi seu livro publicado em 1987, *Ilhas de História* que influenciou definitivamente os rumos da Etnologia brasileira.

⁷¹ É interessante refletirmos, como essas categorias, de pureza, por exemplo, apresentadas, conforme a autora, no próprio discurso nativo, permeiam a estruturação social simbólica deste, que de fato atualizam sua própria compreensão se apropriando de outras categorias, as quais por nós "originários", vem sendo desconstruídas.

Percebeu-se, então, que o contato com outras sociedades não só sempre existiu como faz parte da lógica social indígena e que, portanto, deve ser estudado como parte de sua socialidade maior. A alteridade, imprescindível para a afirmação da identidade, orienta esta lógica. Como bem propôs Lévi-Strauss, a abertura para o outro é característica da cosmologia amazônica. O contato com os brancos é parte de um movimento maior e constante na socialidade desses povos.

“Um aspecto essencial do modelo Lévi-straussiano do dualismo concêntrico é sua abertura ao exterior. Enquanto os dualismos diametrais definem uma totalidade circunscrita por um limite infranqueável, uma barreira dimensional heterogênea em relação à linha meridiana interna- do ponto de vista do sistema, seu exterior não existe, o exterior da figura concêntrica, ao contrário é imanente a ela: “trata-se de um sistema que não se basta a si mesmo, e que precisa sempre se referir ao meio circundante” (id,1956: 168). O exterior é aqui um traço interno, constitutivo da estrutura como um todo – ou melhor, ele é o traço que impede ativamente a estrutura de se constituir como um todo.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 435).

A percepção da história desses povos também aponta outro ponto crucial, a nossa noção linear de fatos ocorridos, não corresponde à noção indígena de história.

Estudos de parentesco tem mostrado que a história, assim como a estrutura social indígena, em muitas partes da Amazônia, são constantemente atualizadas. Lasmar é caudatária da reflexão de vários antropólogos (Carneiro da Cunha, 1978; Rivière, 1993; Viveiros de Castro, 2002; Overing, 1973) a respeito da amerindianização da descendência e da afinidade. Esses autores rejeitaram o modelo africanista, que enfatizava a definição de grupos de descendência e a transmissão de bens/ofícios, e elaboraram explicações mais próximas aos princípios subjacentes à composição dos grupos de parentesco nativo.

“Para as pessoas nativas, a história é o parentesco. A história não é experimentada como uma força que vem de fora para corromper uma estrutura atemporal de deveres e obrigações de parentesco. As

relações de parentesco são criadas e dissolvidas no tempo histórico que confere significados e influências para os nativos ao serem estruturadas pelas relações de parentesco. Este é um fato de extrema importância, pois desafia a visão dominante dos povos nativos amazônicos como historicamente impotentes.” (GOW, 2006, p.198)

O que Gow afirma acima, é que ao partirmos da compreensão de que o presente indígena é resultado de sua própria agência e das relações que constituem a sua dinâmica social, perceberemos que a participação ativa desses povos nestes processos de contato, tem muito mais significado do que lhes era comumente conferido, o lugar de vítimas.

A noção de que os esquemas culturais podem ser modificados, deslocando categorias, permite interpretar a história indígena como atualizável, o que ocorre, por exemplo, na inserção do “branco” no mito de origem de uma determinada etnia. Isso quer dizer que, não existe aculturação associada à perda de cultura devido à apropriação de outra cultura. A apropriação de outra cultura é parte do próprio processo de atualização cultural, e compõe historicamente a estrutura - permanentemente mutável- de seus esquemas culturais.

“Como as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhes são atribuídos por grupos específicos, sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais.” (SAHLINS, 1997, p.7).

Passa-se a olhar o “contato” como resultado da agência de ambas as partes - do indígena e do branco -, assim como este resultado se dava entre indígenas de tribos distintas, de aldeias distintas, de perspectivas distintas. Transformar o mundo, absorver, apresenta-se então, como uma característica, de muitos povos indígenas das Terras Baixas Sul-americanas, como parte de sua forma de lidar e até promover sua “cultura⁷²”. E é isso que propõe a obra de Lasmar sobre as comunidades ribeirinhas do Uaupés. Num movimento de desequilíbrio perpétuo, a abertura para o outro é para Lasmar, o que motiva os

⁷² Neste momento, muito distante da noção de tradição, comumente associada.

indígenas em direção ao mundo dos brancos (ou expandindo e engolindo o mundo dos brancos).

“Como aponta Sahlins (1993, p. 16) em 'Good-bye to Tristes Tropes', "a fabricação mais ou menos autoconsciente da cultura" (tradução minha) é um processo que incorpora a relação com a alteridade, não se podendo presumir a existência de uma cultura *sui generis* (ver Comaroff & Comaroff, 1992). Dentro dessa perspectiva, o conceito de 'tradição' adquire uma nova dimensão. Isso significa que os 'primitivos' através dos quais os 'civilizados' continuamente recriam suas próprias identidades etnocêntricas não são imagens passivas e estáticas, mas ativos recriadores de sua identidade. Como consequência desse processo reflexivo - não se esquecendo o projeto ocidental de dominação do mundo através do capitalismo - as culturas que têm sido os 'outros' do Ocidente são também elas produtoras de 'outros'." (RODRIGUES, 1999, p.6)

Da mesma forma que refletimos e propomos a respeito dos indígenas, eles também refletem e constroem suas percepções sobre a nossa história e sobre a sua própria história. Atualizam, reconfiguram e formulam suas próprias teorias, a antropologia da Antropologia dos outros (ALBERT, 2007). A presença dos brancos no mito da cobra canoa (anexo 2), para os povos Tukano, é exemplo, da formulação e reformulação mítica, mutável, absorvendo o exterior. O sistema de prestígio dos *Sibs* dialoga com, por exemplo, os cargos comunitários, e assim, referências mitológicas e status oriundos do mundo dos brancos se cruzam e reformulam a hierarquia social das comunidades do Uaupés.

Essa abertura na cosmologia para o branco, assim como as explicações acerca de sua dominação⁷³, ficaram conhecidas como *Cosmologias do contato* e apresentam uma nova versão da formulação indígena sobre os brancos e suas relações:

“Como lembra Sahlins (1993, p.16), ao “incluir o universo dentro do próprio esquema cultural... um povo abre espaço definido na

⁷³ Ver Anexo 2, O mito da Cobra Canoa, em que se explica porque os brancos dominam os indígenas tecnologicamente.

reprodução de sua comunidade imediata a seres e coisas que estão além dela. Deuses ou inimigos, ancestrais ou afins, de várias formas, os Outros representam a condição necessária da existência de uma sociedade”. Assim, na medida em que seus sistemas de construção simbólica do Outro constituem o quadro e a condição de possibilidade de sua autodefinição, as sociedades indígenas, ao confrontarem os brancos, têm, necessariamente, que passar por um processo de redefinição identitária no qual são reconstituídas as fronteiras tradicionais da alteridade, desestabilizadas por este encontro.” (ALBERT, 2007, p.13)

Assim como existe uma história indígena, construída a partir de sua agência, atuação e assimilação a partir da cosmológica que rege a sua socialidade; existe também, uma história das mulheres indígenas, que pode apresentar uma agência interessante como a que propõe Lasmar.

3.2 - As transformações no Uaupés

A proposta de Lasmar é propor uma comparação entre as comunidades ribeirinhas e São Gabriel da Cachoeira, e dentro de São Gabriel da Cachoeira, entre as zonas de ocupação mais antiga (Bairro da Praia), e mais recente (Areal). A partir desta comparação, tem o objetivo de identificar quais mudanças ocorreram nesse deslocamento nos diversos níveis e então refletir como estas mudanças são narradas e percebidas pelos próprios indígenas. Conheçamos melhor o cenário das comunidades e de São Gabriel para observarmos as “transformações”.

Na primeira parte do livro, em que Lasmar desenha o cenário das comunidades ribeirinhas, a autora mantém um diálogo constante com Hugh-Jones (1979), que teria realizado sua pesquisa com um grupo barasana (tukano) vivendo há menos tempo e com menor intensidade (comparados ao contexto dos anos 2000) a interação com brancos.

Um exemplo desse diálogo com Hugh-Jones e com seus modelos analíticos da-se quando a autora discute sobre a posição de homens e mulheres, espacialmente dentro da comunidade, e mais especificamente, nos centros comunitários que fazem o papel da maloca, em momentos rituais do

grupo. De acordo com Lasmar, a organização do centro passa pelos mesmos princípios que os da maloca já que existem portas separadas para mulheres e homens, e é próximo à porta dos homens que se passam festas, reuniões e refeições comunais.

“Como vimos, nas duas ocasiões em que uma divisão do espaço em linhas sexuais pode ser observada de forma quantificável – a festa de formatura e a pescaria com timbó- os moradores de São Pedro estavam reunidos no centro comunitário para celebrar algo que era concebido como de interesse comum. Nesses momentos, investia-se fortemente na ideia de que todos compartilham expectativas e propósitos. (...) A oração diária e a novena de Natal, por sua vez, são procedimentos habituais, que fazem parte da rotina dos moradores que se envolvem com as atividades da Missão, e cuja realização depende bem que a separação dos sexos adquira contornos mais rígidos nas ocasiões em que a comunidade se reúne *como comunidade*, é possível tomá-la como expressão da idéia de que a comunidade só é possível porque ali dentro existe diferença, a oposição homens/mulheres metaforizando a oposição interno/externo” (LASMAR, 2005, p. 78)

Essa afirmação da autora destaca como a alteridade é enfatizada em momentos rituais. Ainda que as mulheres pertençam ao grupo, são os homens os herdeiros dos *Sibs*, e neste momento é necessário “identificar-se”.

Fora do contexto ritual, ou seja, nas relações cotidianas, a prática é, em certo sentido, oposta. Se no ritual é importante diferenciar-se, no comer, dormir, viver junto, se equaliza, se produz e se atualiza o parentesco e a afinidade, reafirmando assim a perspectiva teórica de Joana Overing que destaca a importância de uma antropologia ordinária. Assim, os casamentos são uma forma de sociabilidade em que as diferenças são diluídas, na coresidência e comensalidade. Pessoas que vivem juntas, criadas em uma mesma comunidade, por mais que possam ser cônjugues preferenciais, se produzem consanguíneos, que impossibilita essa união incestuosa. Teríamos aqui a construção da consangüinidade sobre o fundo de alteridade/afinidade potencial tal qual proposto por Viveiros de Castro (2002). Nesta construção cotidiana, Lasmar observa:

“E, sobretudo, os homens e as mulheres estimados como corresidentes honram as regras e os valores do parentesco, tratando os parentes com consideração, compartilhando alimentos. Esses são os talentos e qualidades necessárias para a vida em comunidade.” (LASMAR, 2005, p.93).

A vida em comunidade apresenta-se, no texto de Lasmar, como um lugar transitório entre a vida nas aldeias retratadas por Hugh-Jones (1979), e a vida na cidade de São Gabriel, que parece ser o destino dos indígenas que vão em direção ao “mundo dos brancos”.

João Pacheco de Oliveira (1997), em suas pesquisas sobre os índios do Nordeste (OLIVEIRA FILHO, 1997), menciona a questão territorial como essencial para a identificação cultural dos povos. O que Lasmar propõe é bem diferente. Para Lasmar, existe sim um movimento simbólico que acompanha o movimento geográfico (ou talvez o contrário), mas a transformação cultural envolvida nesta transição, não se refere à perda cultural, identitária, ou qualquer outra característica que pudesse tornar os indígenas, “indígenas”. O que Lasmar propõe é que o movimento dos indígenas do Alto Uaupés em direção à cidade é um movimento de absorção do exterior e reestruturação cosmológica atualizada nos modos de vestir, se comportar e casar, não se tratando de indícios de algum tipo de “etnicidade”, e sim a atualização da ação indígena.

Outro componente interessante da perspectiva de Lasmar é o caráter relacional destes diferentes estágios do movimento.

Quanto mais na comunidade, mais indígena se é. Entretanto estas posições não são absolutas, mas se referem ao ponto de vista, que é sempre relacional. Uma índia da comunidade é mais indígena que a índia que vive no Areal, porém, essa mesma índia do Areal, é mais indígena que a que vive na Praia. Essa perspectiva relacional que vem sendo desenvolvida na década de 90 pelos chamados pós-estruturalistas (Roy Wagner, Marilyn Strathern), tornam o texto de Lasmar, uma importante referência interpretativa desta linha teórica.

Esse espaço entre ser branco e ser índio, exprime a compreensão indígena de como se constitui uma pessoa. Segundo Ferreira (2009):

“(...) se por um lado, não se pode deixar de ser índio, por outro, não basta ter nascido índio para sê-lo. Tudo se passa como se a identidade indígena precisasse ser constantemente atualizada para se realizar plenamente.” (p.290).

Seria então o movimento em direção aos brancos, e absorção de seu universo, uma nova forma de atualização indígena? Para a autora, este movimento dos indígenas em direção à cidade, passa em grande parte pelo desejo de apropriação das técnicas e tecnologias brancas, para a equalização da relação de dominação estabelecida pelos brancos no mito de origem⁷⁴. E a aquisição destas técnicas se dá em grande parte a partir da formação escolar.

“Minha hipótese é que o movimento dos índios na direção da escola (homens e mulheres), e por extensão, da cidade, seja animado pela expectativa de apropriação do conhecimento branco, concebido aqui como um saber específico que confere capacidades transformativas importantes a quem o detém. Em suma, tudo se passaria como se a posse e o manejo do conhecimento dos brancos viesse permitir aos índios reequilibrar a relação de dominação configurada ao longo dos últimos séculos de história” (LASMAR, 2005, p.215).

De acordo com Lasmar, o movimento de transição dos índios para as comunidades ribeirinhas pertence a um movimento maior, cosmologicamente orientado, de tentativa de equilibrar as forças desequilibradas, no momento em que a cobra-canoa distribuiu os instrumentos entre brancos e índios. Overing Kaplan (1976) destacou, ao se referir aos índios do noroeste da Amazônia sobre o mito de origem da cobra canoa que: “distúrbios cosmológicos podem ser prevenidos ou estabilizados através da intervenção (cerimonial) humana⁷⁵.”. Para Lasmar, é a práxis – e não o ritual, neste caso – que atuaria desta forma.

⁷⁴ Anexo 2.

⁷⁵ “Cosmological disorder must be prevented or stabilized through human (cerimonial) interventetion.” (OVERING KAPLAN, 1976, p.289).

Por outro lado, não é apenas o mito que pode ser acionado, mas também eventos históricos vividos, como aqueles do contexto da exploração colonial. Como destaca Gow (2006) a referência à escola ressoa contra a narrativa de violência e opressão vividas por seus ancestrais:

“Para os nativos, “ser civilizado” não é oposto a uma cultura idílica “tradicional” que vem se perdendo, mas sim se opõe à ignorância e ao desamparo dos antigos ancestrais moradores da floresta. Ser “civilizado” é ser autônomo, viver em aldeias de acordo com os valores dos próprios nativos, ao invés de viver dos caprichosos desejos de um patrão.” (GOW, 2006, p.198).

A autora segue então construindo seu argumento com um foco mais direcionado às mulheres que vivem hoje na cidade, para chegar ao casamento com brancos e às crianças sem identidade étnica definida.

3.3 - De mulheres da comunidade a mulheres da cidade

As indígenas de mais idade nas cidades e que viveram longos períodos nas comunidades, ainda vivem de acordo com o estilo de vida associado ao modo de ser indígena das comunidades. Mantêm sítios e roças de mandioca nas imediações e trabalham cotidianamente no cultivo destas. As mulheres que saíram cedo das comunidades para as escolas missionárias e que vivem hoje na cidade, possuem lembranças da vida em comunidade, entretanto, já não valorizam tanto o trabalho na roça, apesar de não o depreciarem, como fazem as meninas nascidas e criadas na cidade.

Para as jovens indígenas, os sítios são como lugares de recreação, mas não referencial de sustento ou qualificador feminino. Elas substituem simbólica e efetivamente as roças pelas escolas. Conforme Lasmar, essas jovens encontram-se em um espaço ambíguo em que se identificam como indígenas, mas, ao mesmo tempo, referem-se aos índios como outros. Essa ambiguidade se dá devido ao fato de que a identidade indígena é constituída tanto por referência aos mitos que determinam a diferença entre índios e brancos (identidade-alteridade) quanto por referência às relações estabelecidas no cotidiano e que produzem e atualizam os corpos.

“(...) é justamente isso que parece diferenciar a vida ribeirinha da vida na cidade: na comunidade, além de se viver junto, todos vivem, a rigor, da mesma forma.” (LASMAR, 2005, p. 170).

A aproximação com os brancos também se manifesta nas preferências de casamentos, na medida em que, chegar mais perto do jeito do branco, também significa para as indígenas preferir se casar com branco. Como exemplo, Lasmar apresenta narrativas sobre três mulheres de gerações diferentes, de uma mesma família, que são uma pequena amostra da realidade comum vivida por essas gerações nesse movimento através do tempo-espço. Representam tanto o movimento geográfico de residência e naturalidade em uma linha genealógica, como também a transformação da preferência matrimonial.

Joana nasceu na comunidade e depois de adulta passou a frequentar a missão para prestar serviços às freiras. Foi lá, onde conheceu seu marido, também indígena. Indicados um ao outro pelos padres e freiras casaram-se e viveram algum tempo intercalando residência na comunidade e na cidade prestando serviços aos religiosos, até fixarem residência na cidade para o estudo dos filhos.

Rosa, filha de Joana, cresceu no internato dos missionários e depois viveu na cidade, ajudando a mãe em seus trabalhos e na roça. Após algumas tentativas frustradas de envolvimento com índios, pelo apoio negado da mãe a tais relações, casou-se com um branco e vive uma relação financeiramente estável, mas emocionalmente instável.

Luísa, neta de Joana, nasceu e foi criada na cidade, mas já não frequentou o internato, estudou nas escolas regulares (de brancos) da cidade. Acredita que o romantismo é essencial para o amor, e esta possibilidade, para ela, está na relação com os homens brancos.

Nas três narrativas observa-se um deslocamento do interesse matrimonial indígena para os brancos. Esta perspectiva indígena de que o casamento com brancos pode ser melhor está apoiada nos discursos indígenas

femininos sobre o alto índice de bebida consumido pelos índios e a consequente violência percebida por elas, além das melhores condições financeiras que os brancos podem oferecer.

De acordo com Lasmar, os homens brancos bebem tanto quanto ou mais que os indígenas. O ponto para Lasmar são as formas distintas de comportamento, quando alcoolizados: os homens indígenas tendem a se tornar mais fechados e se mostrarem mais afetados pela bebida; já os brancos se tornam ainda mais extrovertidos e interagem melhor com as mulheres. Um ponto importante levantado pela autora diz respeito ao costume tradicional de se beber o caxiri, bebida fermentada que seria parecida com a cerveja. Nas festas tradicionais, que ainda se mantem nas comunidades, os homens bebem o caxiri durante muitas horas seguidas até alcançarem um estágio avançado de conexão espiritual. A autora acredita que os indígenas se prejudiquem ao beber a cerveja, já que esta possui um nível alcoólico muito maior que o Caxiri e resulta no mau uso dela pelos indígenas que se embriagam e perdem o controle sobre seus corpos e atitudes.

Entretanto, é curioso pensar que a relação de violência entre brancos e mulheres indígenas é historicamente relatada. A cidade de São Gabriel surgiu como um forte militar e que abrigava também a missão jesuíta. Esta característica contribuiu para a ocupação majoritariamente masculina da cidade. Registra-se, nesse contexto, um alto índice de agressão por parte dos militares brancos contra mulheres indígenas que vinham à cidade prestar serviços. Existem relatos de estupros, outras agressões físicas e ainda tráfico de índias para trabalharem como empregadas domésticas de oficiais militares em outras cidades⁷⁶.

A questão dos estupros é frequente ainda hoje (LASMAR, 2005), na cidade de São Gabriel da Cachoeira e ocorre principalmente entre brancos e mulheres indígenas recém-chegadas. Na perspectiva das mulheres indígenas, a culpa do estupro está associada a elas, que não sabem como se comportar na cidade. Além de conforme as indígenas, existir uma magia oculta da mulher

⁷⁶ No trabalho de Leonardo Fígoli (1982), *Identidade e ética Regional*, defendido para obtenção do título de Mestre pela UNB, consta como anexo 2, p. 221, a notícia divulgada no Diário “A crítica”, Manaus, 05/12/1980 -Tukano denuncia tráfico de índias no Rio Negro

que pode usar de ervas específicas e deixar o homem de cabeça fraca⁷⁷. Conforme Ferreira (2009), o que Lasmar apresenta enquanto episódios que poderíamos considerar como “violência sexual” privilegia o olhar das “moças da praia” em detrimento do ponto de vista das “meninas do sítio”, que seriam as principais envolvidas nesse tipo de situação. (p.389).

Apesar de termos uma “perspectiva histórica” em que os homens brancos estão presentes em casos de violência contra as mulheres na cidade de São Gabriel, isso não parece intervir, ou participar na preferência matrimonial.

Para os homens indígenas, os brancos, estão roubando suas mulheres. A preferência delas é apontada no discurso como símbolo desse movimento. Entretanto, Lasmar aciona também, para compor este quadro, a reciprocidade matrimonial que, cosmologicamente⁷⁸, orienta a troca de irmãos no Sistema Indígena do Uaupés (Hugh-Jones, 1979).

“Os moradores da cidade vêm no uso desregrado do álcool uma consequência da falta de perspectiva de futuro para os jovens indígenas. Entre as possíveis causas desse estado de desalento eles citam a situação econômica precária das famílias que chegam a São Gabriel para fixar residência, a dificuldade de competir com os brancos no mercado de trabalho e conseguir uma boa remuneração profissional, e a posição desprivilegiada que os jovens indígenas ocupam no esquema de preferências sexuais e matrimoniais das

⁷⁷ Esta discussão é bastante atual entre os movimentos feministas (ocidentais), que denuncia essa lógica que culpabiliza as mulheres. Um bom exemplo é “Marcha das Vadias”, movimento feminista no Brasil, que reivindica a liberdade de vestimenta e exibição do corpo por parte pela mulher, já que conforme o movimento, o que precisa ser reprimido “é o desrespeito dos homens com relação às mulheres, e não seus corpos e modos de exibição.

⁷⁸ Chernela (1989), apresenta o mito Unurato, ancestral do povo Tukano e reflete sobre a quebra da reciprocidade, gerando de certa forma antissocialidade entre índios e brancos na relação de apropriação das mulheres. “Nos intercâmbios entre Unurato (Ancestral serpente do povo Tukano) e o branco, é significativa a ausência dessas mediações femininas que traduzem as tensões da sexualidade e da alteridade em convenções da vida social. O branco chega sem mulher. Sua maneira de construir uma “sociedade de fronteira” é pela apropriação de mulheres indígenas como concubinas, escravas ou criadas. Na condição de alguém que captura ao invés de trocar mulheres, ele é o único estrangeiro que não pratica a reciprocidade tradicional e que concebe a sexualidade como um bem de consumo e não como um meio de estabelecer relações duradouras. (p.389).

mulheres. Diante de tais explicações, fica mais fácil entender, por exemplo, porque os índios, quando embriagados, lançam frequentemente acusações aos brancos: aos missionários, que teriam destruído sua cultura; aos antropólogos, que só se interessariam por sua própria pesquisa; aos militares, que estariam roubando suas mulheres.” (LASMAR, 2005, p.205).

Como as opiniões entre homens e mulheres divergem nas motivações para o casamento com o homem branco, a autora propõe um olhar para a situação das mulheres casadas, para tentar compreender as razões desta escolha. Como foi colocado anteriormente, o casamento indígena nas comunidades é regido pela lógica de complementaridade, em que homens e mulheres possuem suas funções (produtivas) definidas. Ao menos a princípio, a justificativa de instabilidade em um casamento indígena encontra-se muito mais na incapacidade produtiva do outro, do que em questões emocionais subjetivas.

“Marido e mulher não trocam carícias, raramente se tocam. Costumam sentar separados nos eventos coletivos, e quando vão juntos à roça, não caminham lado a lado, mas em fila indiana. Ele vai à frente, segurando o terçado, e ela segue atrás, carregando o aturá. Mas a natureza de sua parceria parece de tal modo definida e explicitada nas atitudes e disposições mútuas, que às vezes somos levados a crer que a comunicação verbal seja de fato redundante. Algo como uma ética silenciosa de cumplicidade pavimenta o terreno em que o marido e mulher se movem em público.” (LASMAR, 2005, p.122).

De acordo com Lasmar, os casamentos entre mulheres indígenas e homens brancos representam para elas, em suas próprias palavras, a possibilidade de uma relação romântica. Porém, a autora destaca uma tendência ao declínio desta afetividade após algum tempo. Declínio este que não pressupõe separação, mas refere-se a um distanciamento do parceiro, à redução da afetividade e da fidelidade que, entretanto, não abala a permanência da relação.

Para Lasmar, as motivações que orientam a escolha das indígenas pelos brancos giram em torno também do apoio possibilitado por elas tanto a seus parentes residentes no interior, como para aqueles que se deslocam para a cidade. Compartilhar riquezas entre parentes é grande sinal de prestígio no Alto Uaupés, distribuir alimento significa reconhecer os parentes e comer junto com eles, compartilhando identidade enquanto grupo.

A estabilidade financeira em um casamento com branco é maior, devido ao espaço maior ocupado e maior facilidade dos brancos de entrarem e se estabelecerem em melhores empregos. Isso significa inclusive, para as mulheres indígenas, poderem usar seus salários para comprar bens para seus parentes e enviá-los às comunidades.

“A mulher casada com branco torna-se, assim, uma espécie de arrimo de família: presta auxílio aos pais e irmãos, recebe parentes em casa, ampara-os em caso de necessidade. Ajudar os parentes necessitados é, sem dúvida, uma forma de incrementar o seu prestígio no interior da família extensa.” (LASMAR, 2005, p.168).

Esta relação propõe, em uma leitura ocidental, que a complementaridade sexual dos sistemas indígenas tradicionais do Alto Uaupés é substituída pela relação patriarcal em que o homem ocupa o papel de provedor e a mulher, o de cuidado. Também se trata de uma relação de troca. Entretanto, o provento de alimentos é domínio do homem, o que coloca a mulher em uma dimensão de dependência unilateral, e não bilateral como na complementaridade sexual indígena amazônica. Porém, não podemos fazer esta leitura nestes termos; talvez, para mulheres ocidentais em mesma situação, poderia significar isso, mas para as indígenas, é possível que a relação de dominação não exista, ou não seja uma questão. Lasmar não adentra nesta questão.

Mas ao se tratar de um casamento entre mulheres indígenas e brancos, qual seria a medida? Como Lasmar preocupa-se com o ponto de vista das indígenas, esse não é o enfoque da autora que prefere valorizar nesse movimento das mulheres, uma forma de agência feminina e as transformações no sistema de parentesco tukano.

Além da reformulação do sistema matrimonial, existe ainda uma questão mais crucial para Lasmar, que se desdobra desta nova realidade. Existe uma elevada taxa de filhos sem pai⁷⁹, ou filhos de pais brancos. Estas duas situações produzem transformações no sistema de transmissão agnática de *Sibs*.

Em ambos os casos, o que vem acontecendo é a transmissão do *Sib* do avô materno para a criança. Para Lasmar, isto altera a lógica de descendência patrilinear que até então⁸⁰ orienta o Sistema de transferência de *Sibs*, ou seja, desloca a referência hierárquica a ser herdada pela criança.

E neste lugar, Lasmar propõe a interseção, entre agência indígena e agência das mulheres e a interessante teoria sobre as mulheres indígenas na apropriação do mundo dos brancos, em prol de sua recolocação dentro do sistema de parentesco do Uaupés.

Pergunto-me se existe de fato alguma reformulação, ou nos termos da autora, subversão da lógica de parentesco. A ideia me parece tentadora, entretanto, se olharmos para as relações entre mulheres e brancos com a mesma amplitude que olhamos para os casamentos entre indígenas das diversas etnias do Uaupés, parece-me persistir ainda um padrão virilocal de descendência patrilinear, com algumas adaptações aos filhos que não possuem *Sibs* como herança de seus pais brancos.

Existe uma mudança, sim, mas não me parece que seja uma subversão da ordem, que permanece em boa medida, reproduzindo a cosmologia do Uaupés.

3.4 - A agência das mulheres indígenas

Em linhas gerais, o que se percebe como cenário “tradicional” das mulheres no Uaupés, é uma vida em constante movimento entre a complementaridade sexual e alteridade das mulheres enquanto estrangeiras.

⁷⁹ Estas crianças, normalmente filhos de homens brancos que não assumiram a paternidade, crescem sob os cuidados dos avós, até que a mãe se case - o que acontece normalmente com um homem índio - que então assume a ‘criança misturada’.

⁸⁰ A partir do que se sabe. E o que se sabe refere-se a um tempo pequeno relatado por pesquisadores.

“A posição das mulheres estrangeiras é, portanto, a objetivação mais acabada de uma contínua dialética entre consanguinidade e afinidade, entre identidade e alteridade, entre interior e exterior” (LASMAR, 2005, p. 130).

Conforme Lasmar, esse papel pode parecer central se olharmos para sua essencialidade na lógica social, entretanto, as mulheres estão em uma posição constante de estrangeiras: associadas aos interesses individuais; separadas pela distância linguística após o casamento; e encarregadas da responsabilidade de assumirem e cuidarem de suas roças para manterem-se bem vistas na comunidade de seus esposos. As mulheres produzem mandioca e filhos para um grupo que não é o seu, e manifestam em cantos e em seus discursos a sua insatisfação com a saudade que esta situação lhes impõe.

“Embora a conceituação da mulher como elemento socialmente disjuntivo possa estar efetivamente relacionada à ameaça potencial que ela representa pra a coesão do grupo agnático, seus referentes não se esgotam no nível das disputas interfamiliares e da competição cotidiana entre os homens do grupo por favores sexuais. No plano sociocosmológico, a mulher representa a alteridade, com toda ambiguidade de que a noção parece revestida. Diante desse quadro, tornam-se mais nítidas as implicações sociológicas e ideológicas da regra de residência virilocal, que se associam ao valor conferido ao grupo agnático para determinar a condição feminina no Uaupés.” (LASMAR, 2005, p. 105).

A condição feminina no Uaupés apresentada por Lasmar é interessante se pensada não como uma questão de gênero nos termos ocidentais, uma vez que o lugar da mulher refere-se ao de outro (estrangeiro, afim) que tende a se dissolver na cotidianidade e a se destacar em momentos rituais. A autora aponta que poderíamos compreender que o sistema social Uaupés tenderia à horizontalização e à mutualidade das relações entre os sexos, entretanto, a regra virilocal e a ênfase valorativa no grupo agnático produzem um ingrediente de assimetria com relação ao outro grupo, no caso, aos grupos a que pertencem as mulheres.

“Isso posto, podemos dizer que a oposição homem/mulher faz as vezes de metáfora para a articulação das categorias sociocosmológicas da identidade e da alteridade na vida social. Estamos aqui diante de uma estrutura que tem se revelado comum a muitos povos ameríndios, embora não assuma sempre a mesma forma. Em reflexões recentes, os etnólogos retornam-se cada vez mais inclinados a conceber o “gênero” como uma forma de “estar no mundo” que organiza e sintetiza concepções culturais sobre a identidade e diferença. Ou, como escreve Gonçalves (2000, p.244), em um artigo sobre os Paresi, “analisa-se a construção do gênero como fenômeno englobado por um pensamento mais geral sobre o que significa a diferença no mundo.” (LASMAR, 2005, p.127).

É possível que a diferença, no Uaupés e em grande parte dos grupos amazônicos, refira-se muito mais a uma diferença implicada sociocosmologicamente, do que propriamente em relações de dominação e subordinação entre gêneros.

O que se percebe, não só entre as comunidades do Uaupés, mas entre variados grupos indígenas das terras sul-americanas, é que a cosmologia se atualiza, transformando incoerências em possibilidades que se afirmam justamente a partir das primeiras.

“Porque embora as mulheres invertam a orientação sexual do sistema de descendência, elas o fazem a partir das bases da socialidade ribeirinha (...), ou seja, essa inversão está informada pela lógica da diferença como marcação social entre os grupos (entre índios e brancos), bem como a identidade entre corresidentes (as transformações no modo de vida).” (FERREIRA, 2009, p. 389).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação buscou acompanhar, através da tematização de dois contextos etnográficos sul-americanos distintos alguns dos desenvolvimentos subseqüentes nas abordagens de gênero no continente.

Christine Hugh-Jones no final da década de 70, participa do início da introdução das questões de Gênero na Etnologia. Apesar de não ser o seu foco, a sua condição de mulher, acaba por proporcionar uma etnografia que olha do lugar das mulheres e que por isso, apresenta a sua participação ativa dentro da dinâmica social dos Barasana, destacando a relação homem e mulher dentro de uma complexa dialética que constitui a sócio-cosmologia barasana.

O trabalho de McCallum, realizado nos anos 1980, traz para o primeiro plano a produção do parentesco no cotidiano, o que lhe permite criticar o modelo da oposição centro/periferia que relaciona homem/mulher, à participação social (discussão já iniciada por Vanessa Lea (1988), noutros termos) e elaborar uma teoria da complementaridade de gêneros.

Na década seguinte, Critiane Lasmar, revisitando a região do Uaupés e a etnografia de Christine Hugh-Jones, mas agora ampliando o foco de análise para áreas fora das aldeias tukano, na cidade de São Gabriel da Cachoeira, desenvolve uma abordagem de gênero articulando-a com o problema da afinidade na Amazônia. Ou, noutras palavras, considerando o lugar central que a questão da alteridade ou o pensamento sobre a diferença ocupa nas sociocosmologias amazônicas. A autora não perde o foco nas estruturas, mas sua análise com foco nas agências, e particularmente na agência feminina permite-lhe uma interpretação particular das transformações no parentesco tukano.

Como sugere Souza (2000), “Não se trata de mulheres, mas de outros que são mulheres.” (p.71). As etnografias acima apresentadas, refletem o pensamento contemporâneo sobre a presença dos estudos de Gênero na Etnologia Amazônica.

Os estudos de Gênero desenvolveram-se como reação ao feminismo da segunda onda que sustentava seu discurso a partir das categorias ocidentais

de homem-mulher, feminino-masculino, dominação-subordinação, enquanto pares de opostos que agregam sentidos indissociáveis aos termos.

Talvez seja essa a grande questão apontada há algum tempo por Lévi-Strauss e que reverbera até hoje na reflexão sobre o método etnográfico, o limite da linguagem. Como se perguntou Marilyn Strathern na obra *Conceptualizing Society* (1992), como descrever quaisquer coisas que se refiram a outro universo com os limites de nossas próprias categorias?

“Não se trata de imaginar que seja possível substituir conceitos exógenos por correspondentes nativos; a tarefa é, antes, a de transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos. Consequentemente, opto por mostrar a natureza contextualizada dos construtos nativos através da exposição contextualizada dos construtos analíticos. Isso exige que os próprios construtos analíticos sejam situados na sociedade que os produziu.” (STRATHERN, 2014, p. 33)

Este me parece ser o grande paradoxo da Antropologia, e como não poderia deixar de ser, marcou também este trabalho.

A contribuição das obras referidas acima são inegáveis. Os estudos de parentesco, desenvolveram-se consideravelmente, a partir do olhar voltado às práticas cotidianas, assim como a compreensão do corpo “amazônico”. Para a Antropologia do Gênero, estes trabalhos etnológicos trazem elementos que fomentam a discussão dos limites entre as construções sociais sobre os corpos e a pluralidade de relações e corporalidades criadas e experienciadas por mulheres de diferentes culturas.

No que tange a perspectiva do Gênero, o que observamos ao partirmos de uma pesquisa que se delimitou na perspectiva da mulher por uma questão prática de campo e não por um direcionamento teórico, até chegarmos a uma pesquisa de perspectiva decididamente feminista, o que se questiona é a relatividade dos pontos de vista. Na percepção de Strathern (2014), e como foi observado também neste texto, a pesquisa feminista “busca todas as maneiras pelas quais, para os mundos que conhecemos, faria diferença reconhecer tanto as perspectivas das mulheres como as dos homens.” (p.54).

Neste sentido, compreendo que as contribuições da perspectiva de gênero para a Etnologia se deram no sentido de que nas obras analisadas, as mulheres representavam o outro, sendo esta a grande questão da relação de afinidade e alteridade que orienta diversos grupos amazônicos. Não se trata, então, de questões de gênero no sentido feminista ocidental, mas de relações em que a mulher, em certos momentos e sobre certas perspectivas, ocupa um lugar de alteridade, que como foi bem demonstrado é tão essencial para a socialidade quanto a identidade.

Olhar para as relações de Gênero em sociedades não-ocidentais traz, acima de tudo, subsídios para pensarmos nossas relações de gênero, comparativamente com outras possibilidades. Entretanto, parece haver, ainda, poucos trabalhos que abordam ou experimentam tal interseção. A carência de bibliografia neste sentido, e as limitações do diálogo entre as áreas, por motivos diversos que vão desde preconceitos teóricos à limitações metodológicas, torna essa reflexão inicial difícil e arriscada, porém, a meu ver, ainda bastante promissora.

Talvez, neste trabalhos apresentados, o limite entre as categorias ocidentais dos estudos de gênero, e a necessidade de interlocução com os constructos nativos, não tenham permitido elaborar uma resposta à minha pergunta inicial. Se o gênero é uma categoria interessante para pensar a América do Sul Indígena, este estudo destas etnografias não foi suficiente para responder, mas as contribuições de campo a campo, oferecem, certamente, a reflexão da importância de mais trabalhos nesta área.

ANEXO 1 - RITUAL DE INICIAÇÃO NIXPO PUMA

"The baptism's key bodily intervention is the blackening of the neophytes' teeth. *Nixpo* (Sp. *cordon cillo*) is a forest plant which, if chewed, covers the teeth in a shiny, pitch-black layer that is said to harden them and protect them against decay. The stalk is broken off and its end is stabbed against the teeth until the desired effect is achieved. Several stalks, much spitting, and a certain amount of patience are required. This is described as 'eating *nixpo*' (*nixpo pi*-) and *nixpo puma*- means 'to cause to eat *nixpo*'. Adults 'eat' it from time to time, in order to protect their teeth and as part of body decorations for the Kachanaua increase rites (see Chapters 6 and 7). Children are not allowed to eat it until they have been baptized, for otherwise they would sicken and die. The proceedings begin with a set of nocturnal invocations, known as *pakadin*, sung by the male and female "hant-leaders with a chorus from the children's parents. The series is chanted over three nights, as the singers dance rhythmically around a fire made up of burning logs (attached from all the hearths in the village, lit on the patio in front of the house where eventually the neophytes will be confined. These chants invite important spirits and deities of both moieties to the village: the *Inka*, the original owner of fire, is asked to bring his fire to the village; the harpy eagle, *Inka*'s messenger and a brilliant hunter, is asked to come and pass his skills to the children, as are the *Hidi*, ancestral giants, consummate hunters and gardeners; the sky-blue *xane*, a bird renowned for its intelligence and its leadership capacities, is also summoned (Lagrou 1998). Many of the names sung in these chants are *kena kuin*, 'true names'. As the lengthy process of baptism thus begins, the neophytes keep to their hammocks in their own houses, safe from the dangers attendant upon the imminent presence of the spirit guests.

On the fourth day, the Inkas and other spirit visitors arrive and a new sequence of *pakadin* songs known as *metsabuabu*, 'successful workers and hunters', begins. Naming continues as the visitors, who are invoked as jaguars, impart their qualities to the onlookers. At this stage the first of several daytime rituals is held, involving much bawdy joking and mock fighting between men and women, between male and female cross-cousins and between male cross-cousins (Kensinger n.d.,1995; Lagrou 1998). Some of these games may be

seen by the children, but they must return to their hammocks when the *Inka* 'kills' the bichu stork, a key player at this stage (Lagrou 1998).

In the next few days the men carve the stools upon which the neophytes will sit at the next stage of the baptism, and again the chant-leader sings the appropriate songs and directs the expedition to the forest to the chosen tree from whose buttresses the fathers will shape them.

The stools, known as *kena* (which also means 'name'), are carved from a living giant *xunu* or *sapupema* (P.) tree, famed in Amazonia for its perfect dome of foliage and for these buttresses, which stand taller than a man. The strokes of the machetes are like the strokes of a man's penis as he shapes a foetus. The *xunu* is at once how to powerful deities, a way station of the human eye *yuxin*, perhaps headed for heaven, and above all a powerful *yuxin* in its own right, respected for its wisdom, its perfect form, its design, its strength and its lengthy lifespan (Lagrou 1998). These qualities are also to be passed to the neophytes, as they sit upon the *kena*, whose form and painting reproduce the human body (ibid.).

As the stools are being finished, the *Inka* visitors depart again for the sky, and the danger to the neophytes abates somewhat (Lagrou 1998). Once the stools are safely washed, painted and hung up at home, preparations begin for a *Kachanaua*, involving a collective hunt and the naming of the gards products. According to my informant, the men of one moiety should disappear into the forest for up to ten days on a prolonged hunting expedition. They return loaded down with smoked meat. The men of the other moiety should come back from a long fishing trip at a lake with smoked fish and caiman. Meat and fish are to be gifts for their chais. Each moiety gives in its turn, one in the morning, the other in the evening.

At nightfall an all-night dance begins, during which men and women together name (*kena*-) cultivated plants. As they sing, they circle a hollowed-out tree-trunk, which symbolizes both a womb, and the first space in which the Kaxinawá were created. Above it are hung manioc tubers and bananas. The songs concentrate on naming the different 'families' of com, referred to as *xeki keneya* (com with design), *Inkan xeki* (Inka's com), and so on (McCallum 1989; Lagrou, 1998).

While the men hunt or fish, the women prepare fresh com *caissuma*. The naming songs chanted during the various phases of this ritual metaphorically compare the ladle with a penis and the drink with semen (Lagrou, 1998). Once again com *caissuma* will be transformed into a person, as it was during gestation, and the perennial desire of the com *yuxin* to become human will be satisfied.

The perfect corn for this task is that known as *xeki keneya*, 'corn with design', a variety that has black grains speckled among the yellow ones. This is the corn that ate *nixpo* in mythic times, so demonstrating it's longing to turn human (Lagrou 1998).

Once the com *caissuma* is ready, the children can be directly acted upon. They are bathed with medicinal plants, painted with *genipapo* with special designs, and brought to the chant-leaders' house, where hammocks are strung for them. The men begin to dance and sing on the patio outside, around the fire, whilst the women settle in for a night of rocking the hammocks and singing *kawa*. This term refers to a culinary technique common in this part of Amazonia, where small fish and crustaceans, wild mushrooms and other gathered foods are wrapped in leaves and gently barbecued.

The implications are clear: The children are being cooked in their hammocks, just as semen is 'cooked' in a mother's womb. The children must lay stiff and straight in their hammocks. If they were to fidget or move, a poison snake would bite them. If they lie twisted, they will grow up crooked and bent (Lagrou 1998). The neophytes must stay in their hammock, for several days, rising only to participate in the test of running and jumping known as *ixchubain* ('jumping along'). When they get up, for whatever reason, they should look only at the ground, and if they glance at the light or at the forest they will be doomed.

At dawn on this first day, everyone is called to the leaders' house. Here, the neophytes are given *caissuma* made from green corn (*xeki pachi*), but no other food. After this the 'jumping along', *ixchubain*, begins. Women pull the girls along, and men pull the boys. Whilst the girls are made to run, the boys rest on the *kena*, and vice versa. All day the adults force the children to run about the village, refusing to let them flag. This is very unpleasant, and many children begin to cry and complain, but they are not allowed to stop. Those

children who fall are the ones who will die young. Even though they are very thirsty, they are not allowed water, only *caissuma*.

At sunset they are allowed to stop, and the men aging perform *pakadin* on the patio, whilst the women sing *kawa* and rock the supposedly ramrod stiff children in their hammocks. This daytime running and nighttime singing and rocking continue for three days, and several other ritual sequences are interspersed, including a ritual planting of corn (see Lagrou, 1998). Another session of sexual joking and mock battles involves young women simulating ejaculation (by shelling corn on to the ground) in mockery of the young men, whilst the latter shoot mini-arrows at the women's skirts (Kensinger, 1995). At dawn of the final day of this stage, the neophytes are given *nixpo*. In the past this was when their ear lobes, nasal septum's, nostrils and lower lips were pierced; but this practice was abandoned in the 1930s in Brazil and around 1965 in Peru.

The parents and parents-in-law then perform *dawai pakadin* on the patio. This was described to me as a 'kind of carnival' involving *chais*, *xanus*, *chaitas*, and *tsabes*. Men and women of one moiety throw mud at the men and women of the other, and vice versa. The men dance thrusting their uncovered buttocks towards their *chais*, a gesture known as *puinkimeï*, and one that has fixed itself in the memories of witnesses, so that in the descriptions I gathered it epitomized the sessions of sexual joking and games. During this time the neophytes are not allowed to eat any meat, salt or sweet foods, nor may they drink water - restrictions that apply on all occasions when people are more vulnerable to the spirits, as at first menstruation, during the acquisition of the ability to hunt, during illness or initiation as a chant-leader, and pre- and post-partum. The children are only allowed to drink corn *caissuma*. One interpretation for this restriction remits us to the cannibal logic of death (McCallum, 1999).

Vegetable substance is uninteresting to cannibal *yuxin*, so perhaps, being made literally of corn; the children become uninteresting to the hungry *Inka* spirits. Even so, the process is still very dangerous. Thus the children must not move at all, and they must stay ramrod-straight all night, like a corpse, so that snakes (the physical manifestation of *yuxin*) do not bite them (and cause their souls to be taken off by the *Inka*'s).

After they are given *nixpo*, the dietary restrictions should continue and the children should stay in seclusion for a week, until their teeth 'are healed' (sarado P.) as one man told me. At the end of this period they are fed with a little meat, but must vomit it up. Then they are painted black with genipapo to protect them and allowed out of seclusion. A collective fish poisoning expedition is organized, and the first real meal that they are allowed includes fish, not meat. After this they can slowly begin to eat other kinds of prohibited foods and meat again. Baptism is complete." (MCCALLUM, 2001, p.42).

ANEXO 2 - O MITO DA COBRA CANOA⁸¹

“Antes da gente Fermentação, o mundo já existia, pois *Ye'pâ Ô'ãkh* já existia como ser superior eterno. Já havia criado o mundo com tudo que nele existe. Mas *Ye'pâ Ô'ãkh* se sentia muito só e resolveu criar os *Ye'pâ Masa*. Primeiro eles foram criados como gente-peixe e foram colocados no mundo subterrâneo chamado Terra do Rio *Umari*. Eles viviam naquele mundo subterrâneo semi-escuro com peixes de todas as espécies e tamanhos.

Depois de algum tempo, começaram a ficar cansados daquela vida e daquele mundo. Queriam viver uma vida diferente, num mundo diferente, e para isso queriam sair daquele mundo. Então começaram a se transformar em diversos seres. Primeiro se transformaram em água ou gente-água, água preta, água branca e clara. Não deu certo. Transformaram-se então em gente-pedra, depois em gente-vento, gente-onça ou pajés, e posteriormente se transformaram em vários seres diferentes, mas essas transformações todas foram inúteis, tanto como vida, como para sair de lá. Iniciaram a busca da saída para o mundo exterior até que chegaram à Casa do Rio com Laje, onde uma laje de pedra impediu qualquer passagem. Era intransponível. Para procurar a saída, eles voltaram a ser gente-peixe e embarcaram em um grande barco, cobra do leite ou Canoa da Fermentação, e retornaram para o lugar onde estavam morando, Casa do Rio das Raízes Aéreas, onde estava a Mãe da Terra. Ela era mãe e guia da Gente da Fermentação. Eles disseram a Mãe Terra que queriam sair daquele mundo e que não encontravam a saída sem a ajuda dela.

Então a Mãe da Terra nomeou a Gente da Essência da Terra, ancestrais dos *Yê'pa Masa* (Gente da Terra), os quatro irmãos: Traíra-Chato, Bisbilhoteiro Pendurado no Céu, Traíra e Osso de Onça do Verão, para serem os guias da grande viagem da evolução para o mundo novo e para a grande terra no centro do mundo, onde eles deveriam viver no final da viagem. Para iniciar a operação da saída a Mãe do Mundo tirou o osso do fêmur, transformou em bastão

⁸¹ Narrada por Bendito Assis Tariana, que a ouviu de seu avô materno Tukano, e posteriormente traduzida por Alfredo Fontes Tukano, genro do narrador. Algumas explicações mais relevantes para o entendimento da narrativa vão entre colchetes.

sagrado e o entregou ao Gente da Terra (*Yé'pa Masí*), pedindo para ele tirar a laje de pedra que separava o mundo subterrâneo do mundo exterior. Toda Gente da Fermentação embarcou na Canoa de Fermentação e o Gente da Terra tocou o bastão sagrado: Tirriririii....tirriririii...tirriririiiisso para criar força suficiente para perfurar a laje e criar um buraco por onde a Gente da Fermentação pudesse passar. Terminando o ritual, o Gente da Terra fez o rito de guerra, executando diversos movimentos, e atingiu com o bastão sagrado a laje compacta de mármore, conseguiu furá-la e formar um buraco suficiente por onde a Gente da Fermentação pudesse passar. Como o mundo subterrâneo era também de água, a Cobra-Canoa necessitou da força da pressão da água, dos rebojos, para sair à superfície. Foi assim que a Gente da Fermentação saiu à superfície, com a Canoa da Fermentação. Esse local se chama Casa do Rio de Rebojo e o local por onde emergiram chama-se Lago do Leite.

Antes de trazer a Gente da Terra à superfície, fez uma série de preparações no mundo exterior. A natureza não estava completa para receber a Gente da Terra. Eles também ainda mantinham corpos de peixe. *Ye'pá Ō'ākh* precisava torna-los humanos e a natureza propícia pra eles. Para isso, os ancestrais se transformaram em Gente Arvore. Tinha então a Cuia do *Ipadu* Banco do Mundo. Além disso, vinha em primeiro lugar o Cigarro da Carne do Trovão, origem dos Tariano, e o Cigarro da Carne de Sol. *Ye'pá Ō'ākh* fincou os quatro cigarros na Cuia do *Ipadu* Banco do Mundo, lambeu um pouco do *Ipadu* e depois de refletir bastante sobre o que viria a acontecer com aqueles cigarros especiais criados, viu que tudo seria bom e útil para todos. Bateu então no Cigarro das Arvores e Demais Vegetais e logo em seguida bateu também no Cigarro da Gente da Terra. Como para reverenciaram Gente da Terra, apareceram as arvores e todos os demais vegetais. Quando o Gente da terra apareceu, todos os vegetais prestaram homenagem com muita reverencia e o mundo ficou mais alegre. Nunca havia ventado e ventou uma leve e gostosa brisa. Em seguida, bateu no Cigarro da Carne do Trovão e apareceram os Tariana, e por último bateu no Cigarro da Carne do Sol, e apareceram os... Esses foram os que primeiro apareceram com formas humanas no Lago do Leite. *Ye'pá Ō'ākh* encarregou o Gente da Terra como o responsável pela grande viagem. Todos eram humanos em forma de peixe. À noite, eles viram as estrelas e quiseram se transformar em estrelas. Então se tornaram gente-

estrela. E ficaram assim durante muito tempo como as estrelas são agora. Cansaram e voltaram para a Cobra Canoa em forma de peixe. Depois viram o Sol e quiseram visita-lo para verificar se havia gente lá. Subiram usando o bastão sagrado com gancho na ponta. Não suportaram o calor do Sol e caíram na terra.

Então se dirigiram à Mãe da terra e contaram tudo o que tinha acontecido com eles. Então ela lhes deu roupa de água fria. Com essas roupas servindo como escudo para o calor, eles subiram novamente para o Sol. Quando chegaram lá, o Sol, não aguentando o frio, caiu, e caiu também a Gente da Terra. O Sol estava morto mas o Gente da Terra fez um cigarro, benzeu, soprou e fez o Sol ressuscitar. O Sol era ancestral dos *Desana*, a Gente do Dia. Aqui, o Gente do Dia contou ao Gente da Terra que onde ele morava era feio e triste e disse que queria ir com eles em busca de uma terra melhor, onde pudesse viver melhor e procriar. O Gente da Terra disse que a canoa estava cheia e que não havia lugar para o Gente do Dia. Mas ele insistiu e então o Gente da Terra arranhou-lhe um lugar na proa, para ele vigiar, prevenir sobre os lugares perigosos e os inimigos ao longo da viagem. Assim, a Canoa da Fermentação seguiu viagem em direção à terra que *Ye'pâ Ö'ăkh* haveria de lhes mostrar e onde eles fixariam a sua morada.

Nessa Canoa, a Gente da Fermentação se encontrava como se todos fossem irmãos e todos falavam somente a língua da Gente da Terra. O Gente da terra deixou alguns dos Gente da Fermentação abaixo do Lago de leite e veio deixando os outros por onde passou. O Gente do Dia ia na proa, como vigia, e o *Peogí [Maku]* ia no toldo, segurando o bastão sagrado que servia como defesa. Durante a viagem, eles iam fumando cigarro e as cinzas que caíam se transformavam em terra fértil. Assim a terra foi povoada e se tornou boa para o cultivo e para manter a Gente da fermentação e seus descendentes.

Seguindo viagem, chegaram à Casa da Junção do Corpo. Ali eles emendaram todas as partes do corpo e se tornaram compactos e completos. Adiante chegaram à Casa da água Clara. Nessa casa, os corpos deles receberam água e se tornaram corpos como agora.

Daí chegaram à Casa do Breu, onde eles se tornaram ainda mais compactos em suas articulações através da fumaça, do breu e de sua força

vital. Prosseguindo, chegaram à Casa dos Desenhos das Arvores; ali eles pararam para ver e copiar os desenhos das arvores a fim de entrar com eles na Casa das Puçangas. Nessa casa, fortificaram ainda mais as junções do corpo com sumo de Basâ-Pihia. Depois chegaram à Casa das Flores das Arvores e à Casa do Remédio do Canto e Dança. Depois à Casa do Ricochetear da Água. Chegaram em *Temendawi*, passaram direto, chegaram então à Casa das Larvas e Cáries. Essa casa é uma casa de dabacuri. Fizeram ofertas. Três irmãos menores quiseram comer os restos da comida e se tornaram larvas e cáries Daí vieram para o Rio *Cauaburi*. Ali o Gente da Terra deixou a Gente Guariba. Subiram até a Casa dos Adornos de Dança. O Gente da Terra usou esses adornos para entrar na Casa da Pequena Rã Esverdeada, também chamada Casa de Ouro. Daqui seguiram para a Casa das Flores. Dali para a Casa da Estrelas Nobres. Ali eles pegaram os enfeites das estrelas e se enfeitaram com eles. Criaram o fumo e suas cerimônias, e também os objetos de adorno e os ritos de iniciação. Tiraram o cigarro para formar os ossos e implementar a estrutura dos corpos da Gente da Fermentação. Até aqui, os seus corpos eram de peixe.

Nesse ponto, o Gente da Terra levou toda a Gente da Fermentação para dentro da casa de *Pari*. Nessa casa, arquitetou como seria a cerimonia de iniciação, fez demonstração e depois todos embarcaram e seguiram para a Casa das Cuias Redondas. Ali ele criou as cuias. Aquelas cuias eram cuias de suas vidas. Esse lugar atualmente se chama Lugar da Noite. As três ilhas são Ilhas de Cuia.

Subindo, chegaram na Casa do Aparecimento de Gente. Nessa casa. A Gente da Fermentação teve a experiência de se tornar gente. Gostaram muito, mas ainda não era tempo para levarem vida de humanos. Subindo mais, ouviram a notícia de que havia mais acima uma cobra-tucano esperando-os para devorá-los. Guiado pelo *Ye'pâ Ō'ăkihí*, o Gente da Terra abateu a cobra com uma zarabatana com hastes envenenadas. A serra que se vê lá é o monstro abatido e se chama Serra do Tucano, e o local onde ele foi morto chama-se Boca de *Zarabatana*. Subindo mais, eles chegaram na Casa dos Seres do Rio. Nesse lugar eles ficaram durante muito tempo e ali aconteceram muitos fatos importantes para a evolução da Gente da Fermentação. Sob o efeito do *Kapí*, eles começaram a falar línguas diferentes.

Prosseguindo, chegaram na Casa de Transformação de Mulheres, onde parte deles se transformou em mulher, como experiência. Esse lugar é conhecido como Deus Esqueleto. Subindo, chegaram na Casa do rito de Iniciação das Mulheres. Aqui o Gente da Terra criou o rito de iniciação feminina e lhes deu de beber sumo de ingá para beneficiar e fortalecer seu ventre. Dali foram para a Casa dos Ingás. Subindo mais, passaram por várias casas até chegarem na Casa dos instrumentos e Cantos Sagrados; esses instrumentos eram a própria Gente da Fermentação com todo o seu acervo de conhecimentos.

No início da grande viagem, outro grupo viajara simultaneamente no espaço, na mesma direção e ao mesmo tempo, passando por todas as casas de transformação por onde o grupo da terra havia passado. Tanto isso é verdade que chegaram juntos. Aqui os dois grupos se ajudaram para traçar a estratégia da transformação em seres humanos e de sua saída da Cobra Canoa. Ficou decidido que a Gente da Carne do trovão [ancestrais *Tariana*], os *Baniwa* sairiam do Barco de Mármore [em que viajaram no espaço] na Casa da Carne de Trovão e na Casa do *Paricá* de Casca de Pau. O grupo do espaço desceu do barco de mármore e começou a pular em forma de peixe *arari-pirá* na cachoeira de mesmo nome e embarcando subiram até *Kasêri-Wiho Wi'i*. Desceram e saíram em terra primeiro os *Tariana* e viram que tudo estava bom. Nessa hora apareceu *Ye'pâ Ô'ăkh*, perguntando se tudo estava correndo bem, e eles responderam que sim. Depois saiu o *Baniwa* carregando todo tipo de veneno, flechas e hastes envenenadas. Aí então eles não gostaram nada daquilo que estavam vendo e previram que seria desastrosa a convivência entre eles. Então *Nanaí* e *Kaisaro* disseram: “pai, assim a vida vai ser muito perigosa, temos que fugir daqui antes que sejamos mortos pelos *Baniwa*”. Tendo dito isso, foram pelo Igarapé do Mel, transformando-se em água daquele igarapé, e chegaram em forma de arara e depois foram para a Casa do *Arumã*. Foi ali que tomaram definitivamente a forma humana.

Enquanto isso, na Casa dos Iniciados, o Gente da terra, juntamente com a Gente da Fermentação prosseguiram o seu trajeto de transformação normalmente. Na Casa dos Instrumentos e Cantos Sagrados, a Avó da terra ensinou-os a utilizar os instrumentos sagrados para que se transformasse em

humanos. Assim, eles transformaram-se em humanos, mas continuaram vivendo debaixo d'água.

Eles iam subindo e se aproximando cada vez mais da saída definitiva. Mais adiante, no Caminho dos Peixes, o *Ye'pâ Ō'ākh* criou mais um campo *Kaapiwayâ*, utilizando uma panela de argila *Tuyuka* cheia de manicuera. Prosseguindo, chegaram no Lago do Chocalhos. Lá o *Ye'pâ Ō'ākh* criou as sementes *Kitiô* e teceu a armação dos chocalhos para a Gente da fermentação usar nos tornozelos, durante as danças. Chegaram finalmente na Casa da Transformação ou Casa Ancestral dos Humanos.

Ye'pâ Ō'ākh havia planejado a ordem da saída, mas ela foi descumprida. O primeiro a sair deveria ser o Gente da Terra, só que quem saiu primeiro foi *Yuhuroá*, seu avô. *Ye'pâ Ō'ākh* não gostou e mandou-o de volta para dentro, dizendo: “devem sair primeiro os *Yepá Masa* [*Tukano*], depois os *Pirô Masa* [Gente-Cobra, *Pira-Tapuya*], *Di'ikāhārā* [Gente Argila, *Tuyuka*], *Akotikāhārā* [Gente Besouro D'água, *Wanana*], depois os *Peorā* [*Maku*] e *m kohori Masa* [Gente do Dia, *Desana*]. Os *kōréa* [*Arapaço*] já haviam ficado no *Korê-Yōa*, Ponta do Pica-pau, abaixo de *Ipanoré*. Por último, saíram os ancestrais dos brancos.

Quando terminaram todos de sair, *Ye'pâ Ō'ākh* ofereceu-lhes ornamentos e mercadorias. Expôs tudo a sua frente e disse-lhes que pegassem aquilo que mais lhe agradasse. Eram enfeites de dança, como colares de dente de onça, cocares de pena, bastões de pajé bastões de cerimonia e outros enfeites. Colocou também machados, facões, bacias de alumínio, espingardas e outras mercadorias. Nossos ancestrais escolheram os enfeites, e os irmãos menores deles pegaram os machados, os facões, as bacias e as espingardas e logo começaram a atirar. *Ye'pâ Ō'ākh* não gostou da escolha que nossos ancestrais haviam acabado de fazer. Ele queria que os *Ye'pâ Masa* tivessem escolhido o que os ancestrais dos brancos pegaram. Falou então para eles: “Vocês acabam de fazer sua escolha de vida. Gostaria muito que vocês tivessem escolhido o que o irmão menor de vocês escolheu. Vocês seriam os brancos e patrões. Agora vocês serão mandados por vossos irmãos menores porque essa foi vossa escolha”. Dito isso, tocou o bastão cerimonial: *tiririri! Tiririri! Tiriririri!* E nesse momento que a Gente da

Fermentação deixou o corpo de peixe e tomou o corpo humano definitivamente.

Seguindo em frente na cobra-canoa, ouviram um som esquisito, apelidado de '*nuhiinoá*', que originou os *Yuhurirã*. Chegaram então ao lugar onde ficaram os *Pira Tapuya*. Mais adiante avistaram a Cobra *Tucunaré*, que os aguradva para devorá-los. Porém, eles conseguiram desviar por um Igarapé. Mais adiante avistaram as piranhas, que também queriam comê-los, e eles desviaram por terra. No igarapé timbó, pararam para fumar cigarro e pensar como sairiam dali. Partiram voando em direção à Cachoeira da Onça, carregando com eles a Cobra Canoa. Para isso se vestiram de grandes morcegos. Na Casa do Encontro da Águas, ficou o casal de *Tuyukas*. Eles então tentaram entrar pelo Rio da Água Preta, mas encontraram o monstro *Kapiã*, que queria devorá-los. Como não conseguiram desviar, transformaram-se em morcegos e foram parar na Pedra dos Morcegos, na boca do rio Papuri. Passaram pela Cachoeira das Onças, passaram pela Cachoeira de *Caruru*, onde ficaram mais *Pira-Tapuyas*, e chegaram até *Poâpa*, atual vilarejo Santa Cruz, na Colômbia. Nesse lugar, encontraram-se com os *Po'terikãrahã*, moradores das nascentes. Ali eles fumaram cigarro e o *Yaigí* se reclinou mostrando o caminho de volta, avisando que eles deveriam retornar dali. A Gente das Nascentes havia ficado em *Tunuí*. Dali para frente ficaria perigoso para eles e a terra predestinada era outra. Baixaram e chegaram a *Uaracapuri*, na Cachoeira de Ananás, na Colômbia. Encostaram a canoa e chegaram até o *Maku-Paraná*. Chegaram à Casa dos Duendes Contorcidos, o céu dos índios, para onde vão seus espíritos depois da morte. Nesse local, receberam de *Wãtia-da'ari*, uma comida mágica que rejuvenesce e torna imortal quem a come.

O Gente da Terra tinha dois filhos. Pediu a eles que buscassem no mato passarinho carajuru para tirar as penas. Disse que voltassem na hora certa para se alimentarem juntos da comida mágica. Porém, eles o desobedeceram. O mais velho matou o mais moço e cortou-lhes o pênis para transformar em fumo de pajé. Nesse lugar, ficaram os *Desana*. Assim, só restaram a Gente da Terra e os *Maku*. Eles retornaram à Cachoeira de Maku, embraçaram na Cobra-Canoa e foram para a Cachoeira de Maku, onde os *Peorã* se multiplicaram. Foi ali que apareceu o Duende sem *Ãnus*. Saíram de *Maku-*

Parná e chegaram na Casa das Plumas de garça, no rio *Papuri*. No buraco de uma pedra, *Ye'pâ Ō'ăkh* criou mais cantos *Kaapiwayâ*. Na casa da Ariranha, a Gente da Fermentação tomou mais *Kapí* e foi para Casa de *Buiuiu*, passaram pela Cachoeira dos Pedacos de Peixe Elétrico. Ali as mulheres conseguiram ver a preparação dos instrumentos sagrados.

Subindo devagar por uma grande laje de pedra plana, *Doêtiro*, um dos quatro irmãos Gente da Terra, alegrou-se muito, porque percebeu que estavam se aproximando da terra prometida por *Ye'pâ Ō'ăkh*. Nesse local, onde existe uma grande clareira de fumo, eles fumaram o último cigarro. Quando queriam entrar no Igarapé Turi, a Cobra Canoa já não se transformou em embarcação. Foi dali que a Canoa da fermentação voltou para o Lago do Leite, levando de volta os que ficaram dentro, como a Gente do Fogo (*pekâsã*; os brancos). Dali a Gente da Fermentação foi transportada pelos jacarés.

Durante o trajeto na Casa da Pintura de Jenipapo descobriram o jenipapo para pintar o corpo. Na Casa da Audição Livre, o irmão maior *Doêtiro* teve a visão geral de todas as tribos da gente da Fermentação ao longo da viagem e viu que tudo estava bem. Contente com o que viu, deitou-se de costas e penetrou na terra para sempre. *Yúupuri Imisé Yuruka*, seu irmão, tomou seu lugar, e a viagem prosseguiu. Na Casa Da Planície, *Yuúpurí Imisé Yuruka* viu que finalmente haviam chegado à terra prometida e, satisfeito com a missão cumprida, penetrou também na terra. *Doê*, seu irmão, resolveu prosseguir junto com seu outro irmão *Ki'mâro YaîŌ'á* e com o *Peogi*.

Chegaram à Casa dos Porcos, conhecida como Serra dos porcos ou Santo Atanásio, e retornaram a *Wapu*, deixando o *Peogi* para tomar conta daquelas terras. Então a Gente da terra se multiplicou, assim como os *Peorã* e as outras tribos, e se espalharam.” (Lasmar, 2005, p.275-283)

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Bruce. **Cosmologias do Contato no Norte Amazônico.** In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. **Pacificando os brancos**, UNESP, 2007.
- BELAUNDE, Elvira. **A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia.** Rev. Antropol. vol. 49 no.1, São Paulo Jan./Jun. 2006.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina.** Tradução Maria Helena Kuhner. 2a ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania.** 1ªed., São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- CHERNELA, Janet. **Language Ideology and Women's Speech: Talking Community in the Northwest Amazon.** American Anthropologist 105(4), 2003.
- CHERNELA, Janet; LEED, Erick. **As perdas da história. Identidade e violência num mito Arapaço do Alto Rio Negro** In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando os brancos**, UNESP, 2007.
- CHODOROW, NANCY. **Family Structure and Feminine Personality** In: Rosaldo, M.; Lamphere, L. (eds.), **Woman, Culture and Society.** Stanford: Stanford University Press, 1994.
- COLLIER, Jane Fishbourne; YANAGISAKO, Sylvia Junko. **Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis.** Stanford University Press, 1987.
- DESCOLA, Philippe. **The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia.** In: GREGOR,

Thomas A.; TUZIN, Donald. **Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method**, Spain, 1996.

- FAUSTO, Carlos. **Os Índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro, 2000.

-FERREIRA, Carolina Branco de Castro. **Virando “branca” e subvertendo a ordem? Gênero e transformação no Alto Rio Negro**. Cadernos Pagu (33), julho-dezembro de 2009.

- FÍGOLI, Leonardo. **Identidad étnica e regional: Trayecto Constitutivo de uma identidade social**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em antropologia da universidade de Brasília, 1982.

- GORDON, Cesar. **Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xicrin-Mêbengôbre**. INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL; NUTI, Rio de Janeiro, 2006

- GOW, Peter. **O parentesco como consciência Humana: o caso dos piro**. Revista MANA 3(2):39-65, 1997.

- GOW, Peter. **Da Etnografia à História: “Introdução” e “Conclusão” de Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia**. Revista Cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, 2006.

- GREGOR, THOMAS A.; TUZIN, DONALD. **Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method**. University of California, 2001

- GROSSI, Miriam Pillar. **Gênero e parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil**. Cadernos Pagu, n. 21, 2003.

- HUGH-JONES, Christine. **Desde el Rio de Leche. Procesos espacio-temporales em la Amazonia Noroccidenta**. Bogotá Colômbia, 2011.

- HUGH-JONES, Stephen. **The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

- INGOLD, Tim. **Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais.** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL Disponível em:
<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaxinawa/393>, acessado em 01/06/2015.

- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Disponível em:
<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tukano> , acessado em 09/09/2015,
acessado em 01/06/2015.

- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Disponível em:
<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kayapo-xikrin> acessado em 03/11/2015,
acessado em 01/06/2015.

- JACKSON, JEAN E. **Gender Relations in the Central Northwest Amazon.** Revista Antropológica, n 70, pg 17 - 38, 1988.

- LASMAR, Cristiane. **Antropologia Feminista e Etnologia Amazônica: A questão do gênero nas décadas de 70 e 80.** Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ, 1996.

- LASMAR, Cristiane. **Antropologia do Gênero nas décadas de 70 e 80: Questões e debates.** Teoria e Sociedade v. 2, 75-110, 1997.

- LASMAR, Cristiane. **MULHERES INDÍGENAS: REPRESENTAÇÕES.** Revista Estudos Feministas [Vol. 7, No 1 e 2 Dossiê Mulheres Indígenas](#), 1999.

- LASMAR, Cristiane. **De volta ao lago do leite.** UNESP, 2005.

- LEA, Vanessa. **GÊNERO FEMININO MEBENGOKRE (KAYAPÓ):**

desvelando representações desgastadas. Cadernos Pagu (3), 1994.

- LEA, Vanessa Rosemary. **Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre.** Revista Estudos Feministas [Vol. 7, No 1 e 2 - Dossiê Mulheres Indígenas](#), 1999.

- LEA, Vanessa R. **Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mebêngôkre (Kaypó) do Brasil Central**. Fapesp, São Paulo, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mitológicas I - O cru e o cozido**. (Tradução: Beatriz Perrone-. Moisés), R.J. Cosac e Naify, 2004.
- MATAREZIO, EDSON TOSTA. **A moça nova e os mortais- ritual de iniciação feminina dos Ticuna** . 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2014.
- MCCALLUM, Cecília. **Alteridade e sociabilidade kaxinauá: Perspectivas de uma antropologia da vida diária**. Caxambu, MG, 1997.
- MCCALLUM, Cecília. **Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá**. Revista Estudos feministas Vol. 7, No 1 e 2 Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas, 1999.
- MCCALLUM, Cecília. **Gender and Sociality in Amazonia: How real people are made**. Oxford: Berg Publishers, 2001
- MCCALLUM, Cecília. **Incas e Nawas: Produdução, transformação e transcendência na história Kaxinawá**. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando os brancos*, UNESP, 2007.
- MCCALLUM, Cecília. **Intimidade com estranhos: Uma perspectiva kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia**. In: MANA 19(1): 123-155, 2013.
- MCCALLUM, Cecília. **Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas**. *Cadernos pagu* (41), 53-61, julho-dezembro de 2013.
- MELLATI, Julio Cezar. **Sobre o livro Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central, de Vanessa Lea**. São Paulo: Edusp e Fapesp, 2012. Resenha publicada no Anuário Antropológico/2011-II: 263-267. Brasília: DAN-ICS-UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011.

- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Os índios e o mundo dos brancos**. UNICAMP, 1996.

- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Ação indigenista e utopia Milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna**. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando os brancos*, UNESP, 2007.

- OLIVEIRA, João Pacheco. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. In: MANA 4(1):47-77, 1998.

- ORTNER, Sherry. **Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality** (co-edited with Harriet Whitehead). Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

- ORTNER, Sherry. **Is female to male as nature is to culture?** In: ROSALDO, Michelle Zimbalist; LAMPHIER, Louise (eds). **Woman, Culture, and Society**. Stanford, Stanford University, 1997.

- OVERING KAPLAN, Joana (Org). **Actes du XLII^e Congres International des Americanistes**, Paris 1976.

- OVERING, JOANA. **Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica**. .REVISTA MANA 5(1): 81-107, 1999.

- OVERING, JOANA; PASSES, ALAN. Eds. **The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia**. London, 2000.

- PISCITELLI, Adriana. **Nas Fronteiras do Natural: gênero e parentesco**. Revista Estudos Feministas, n.6, vol. 2, 1998.

- PISSOLATO, ELIZABETH. **Gênero, casamento e trocas com brancos**. 27^a Reunião Brasileira de Antropologia, 2010.

- PROJETO PRONEX- NUTI. **Transformações indígenas — os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história**, Rio de Janeiro / Florianópolis, setembro de 2003.
- RAPOSO, Clarisse. **Produzindo Diferença - Gênero, Dualismo e Transformação entre os Akwe-Xerente**. Dissertação defendida no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, UFMG, 2009.
- RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização. A Integração das populações Indígenas no Brasil Moderno**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1979.
- RODRIGUES, Patrícia Mendonça. **O surgimento das armas de fogo: alteridade e feminilidade entre os Javaé**. In: Revista Estudos Feministas, Vol. 7, No 1 e 2 (1999) Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas.
- ROSALDO, Michelle Zimbalist; LAMPHIRE, Louise (eds.). **Woman, Culture, and Society**. Stanford, Stanford University, 1974.
- RUBIN, GAYLE. **The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex**. In: Rayna Reiter, ed., **Toward an Anthropology of Women**, New York, Monthly Review Press, 1975.
- SÁEZ, Oscar Calavia. **Melazônia e suas sombras**. Estudos Feministas, v.11, n.11, Florianópolis, jan./jun. 2003.
- SAHLINS, Marshall, **A Primeira Sociedade de Afluência**, In: CARVALHO, E. (Organizador), **Antropologia Econômica**, Ed. Ciências Humanas, 1978.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de Histórias**. Rio de Janeiro, Zahar, 1997.
- SCHNEIDER, David. **A critique of the study of kinship**. Michigan, 1984.
- SEEGER, A., DAMATTA, R., VIVEIROS DE CASTRO, E. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. Boletim do Museu Nacional, v.32, 1979.

- SILVA, Thais Regina Mantovanelli. **Mulheres e crianças kaingang da aldeia Icatu/SP: etiquetas de convivialidade.** In: Dossiê – Estudos sobre as sociedades Jê (Kaingang e Xokleng) no sul do Brasil v.19, n2,2014.
- SOUZA, Érica Renata. **Diálogos entre corpo, gênero e sexualidade.** Revista Entretextos Entresexos n. 4 p. 53 a 69, 2000.
- STRATHERN, Marilyn; MC COMARK, CAROL. **Nature, Culture and Gender,** 1980.
- STRATHERN, Marylin. **Same-Sex and Cross-Sex Relations: Some Internal Comparisons.** In: GREGOR, Thomas A.; TUZIN, Donald. **Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method,** Spain, 1996.
- STRATHERN, Marilyn. **Entre uma melanesianista e uma feminista.** Cadernos Pagu (8/9). p7-49, 1997.
- STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia.** Campinas, Editora da Unicamp, 2006.
- STRATHERN, Marilyn. **Sem Natureza, Sem Cultura: O caso dos Hagen.** In: **O Efeito Etnográfico,** Cosac Naif, SP, 2014.
- STRATHERN, Marilyn. **A pessoa como um todo e seus artefatos** In: **O Efeito Etnográfico,** Cosac Naif, SP, 2014.
- STRATHERN, Marilyn. **O conceito de Sociedade está obsoleto?** In: **O Efeito Etnográfico,** Cosac Naif, SP, 2014.
- TURNER, Terence. **Social structure and political organization among the Northern Cayapó.** 1979.
- VILAÇA, Aparecida. **Making kin out of others in Amazonia.** Royal Anthropological Institute. J. Roy. anthrop. Inst. (N.S.) 8, 2002.

- VILAÇA, Aparecida. **Dividuality in Amazonia: god, the devil, and the constitution of personhood in Wari' Christianity.** Journal of the Royal Anthropological Institute, 17(2):243-262, 2011.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e SEEGER, Anthony. **Pontos de vista sobre os índios brasileiros: um ensaio bibliográfico.** In: **Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras.** Museu Nacional/RJ, 1980.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** In: MANA vol.2 no.2, Rio de Janeiro, Oct. 1996.

- VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. **Etnologia brasileira.** In: **O que ler na ciência social brasileira 1970-1995**, Volume 1 (organização Sérgio Micelli) São Paulo Editora Sumaré, 1999.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Claude Lévi-Strauss por Eduardo Viveiros de Castro (Entrevista).** Estudos Avançados vol.23 no.67. São Paulo, 2009.

- WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura.** São Paulo, Cosacnaify, 2010.