

O PERIGO DO OLHAR DA MULHER: REFLEXÕES SOBRE GÊNERO E PERSPECTIVA A PARTIR DE UM RITUAL DE INICIAÇÃO MASCULINA MATSES

Beatriz de Almeida Matos

Universidade Federal do Pará. Programa de
Pós-Graduação em Antropologia | Belém - PA - Brasil

submissão: 30/09/2019 | aprovação: 26/11/2019

RESUMO

O artigo trata da diferenciação de gênero entre os Matses a partir da etnografia de um ritual de iniciação masculina, a festa dos “espíritos cantores”, procurando mostrar como o ritual e as práticas de constituição da pessoa se relacionam à produção dessa diferenciação, e como ela se dá na relação com a alteridade. Indagando sobre o perigo da exposição dos espíritos ao olhar feminino fora do contexto correto estabelecido pelo ritual, e relacionando o ritual dos espíritos cantores a outros rituais de visita realizados entre os povos Pano (onde coletivos de homens e mulheres encarnam “visitantes” e “anfitriões” e se “enfrentam” em combates jocosos), o artigo sugere uma articulação entre a diferenciação de gênero e a diferença de perspectiva (Lima 1996; Viveiros de Castro 1996), ainda pouco explorada na etnologia amazônica.

Palavras-chave: gênero; ritual; perspectivismo; povos Pano.

**THE DANGER OF THE WOMAN’S GAZE:
REFLECTIONS ON GENDER AND
PERSPECTIVE FROM A MATSES
MALE INITIATION RITUAL**

ABSTRACT

The article addresses the gender differentiation between the Matses based on the ethnography of a male initiation ritual, the celebration of the “singing spirits”, trying to show how the ritual and the practices of constitution of the person relate to the production of this differentiation, and how it occurs in relation to otherness. Inquiring about the danger of the exposure of spirits to the feminine gaze outside the ritual context, and relating the ritual of the singing spirits to other visiting rituals performed among the Pano peoples (where collectives of men and women embody “visitors” and “hosts” and “face” each other in joking combat), the article suggests an articulation between gender differentiation and difference of perspective (Lima 1996, Viveiros de Castro, 1996), which is still little explored in Amazonian ethnology.

Keywords: gender; ritual;
perspective; Pano peoples.

**EL PELIGRO DE LA MIRADA DE LA MUJER:
REFLEXIONES SOBRE GÉNERO Y
PERSPECTIVA A PARTIR DE UN RITUAL DE
INICIACIÓN MASCULINA MATSES**

RESUMEN

El artículo trata sobre la diferenciación de género entre los Matses a partir de la etnografía de un ritual de iniciación masculina, la celebración de los “espíritus cantores”, tratando de mostrar cómo el ritual y las prácticas de constitución de la persona se relacionan con la producción de esta diferenciación, y cómo esta se produce en relación con la otredad. Indagando sobre el peligro de la exposición de los espíritus a la mirada femenina fuera del contexto del ritual, y relacionando el ritual de los espíritus cantores con otros rituales de visita realizados entre los pueblos Pano (donde los colectivos de hombres y mujeres representan “visitantes” y “anfitriones” y se “enfrentan” en combates jocosos), el artículo sugiere una articulación entre la diferenciación de género y la diferencia de perspectiva (Lima 1996, Viveiros de Castro, 1996) poco explorada aún en la etnología amazónica.

Palabras clave: género; ritual;
perspectiva; pueblos Pano.

1. INTRODUÇÃO

Foi somente depois de mais de um ano do início de meu trabalho de campo entre os Matses¹ que alguns deles me contaram sobre a festa de visita dos espíritos cantores. O receio em falar desses espíritos, e com isso evocá-los, era muito grande. Apesar do medo da presença dos espíritos, os homens e as mulheres mais velhos que me contaram sobre a festa se ressentiam por não poder mais a realizar. Ressaltavam a beleza dos cantos que os espíritos compartilhavam com as mulheres; a abundância de caça que o evento proporcionava; o fato de que os jovens rapazes que participavam cresciam mais corajosos e mais fortes.

O propósito da festa era evocar e receber a visita dos *cuëdênquido*, “os que cantam”. Os Matses contam que os *cuëdênquido* surgiram da transformação dos espíritos “do corpo”² de pessoas mortas há muito tempo. Todavia, não só os que já morreram, e sim todos os vivos matses, sejam homens, mulheres ou crianças, têm seu duplo *cuëdênquido*. Eles vivem em malocas, tal como os vivos, mas em seu mundo subterrâneo. Eles se parecem com as pessoas vivas, mas possuem o corpo escuro, o que é, para os Matses,

um índice de sua senioridade, “como se estivessem sempre pintados de jenipapo”. Durante a festa, que durava vários dias (e que descreverei sucintamente a seguir), esses espíritos chegavam toda noite na maloca matses para cantar com as mulheres. Em determinado momento, levavam jovens iniciandos, meninos e rapazes de cerca de 10 a 14 anos, para seu mundo e sua maloca subterrânea, onde os faziam passar por provas de força e coragem.

No início da década de 1970, um episódio fez com que os Matses nunca mais pudessem realizar a festa. Uma mulher foi levada ao local em que os homens evocavam os espíritos, e estes recebiam as capas de envira com as quais deveriam se apresentar na maloca dos Matses. Naquele momento, com a presença da mulher, os espíritos se enfureceram e atacaram homens e mulheres; desde então, por estarem com raiva, não vão mais às malocas matses para cantar. Na sequência deste episódio, a mulher que quebrou a interdição se comportou por um tempo como xamã, depois adoeceu. Várias pessoas tiveram surtos³ ou adoeceram, como consequência de terem

1 Povo falante de língua Pano, do ramo setentrional, que vive na bacia do rio Javari, na fronteira entre Brasil-Peru. No Brasil, suas aldeias se localizam na Terra Indígena (TI) Vale do Javari, no estado do Amazonas.

2 Para os Matses, as pessoas são compostas por espíritos (ou duplos) que se diferenciam entre “espíritos do corpo” e “espíritos do olho”, o que é recorrente na antropologia nativa dos povos Pano. Nas etnografias pano, estes espíritos ou duplos são geralmente caracterizados como entidades ligadas a diferentes planos de experiência: o primeiro ligado ao *habitus*, conhecimento, memória, pensamento consciente; e o segundo, às experiências no contexto xamânico, da toma de ayahuasca e do sonho. Sobre isso, ver Matos (2014:34-40).

3 Tais “surtos” são abordados com detalhe em Matos (2014, 2017a). Trata-se de um estado de não consciência, causado pela captura do “espírito” (*mayan*) da pessoa por um agente malfeitor (por exemplo, um espírito auxiliar de um xamã

seus espíritos capturados pelos espíritos cantores (Romanoff 1984; Matos 2014, 2017a).

Essa quebra de uma relação, digamos, diplomática com os espíritos e suas consequências para os Matses foi o tema de minha tese de doutorado (Matos 2014). Aqui, gostaria de abordar uma questão tratada apenas tangencialmente na tese, mas que tem me levado a pensar sobre a diferença de gênero entre os Matses (e outros povos indígenas amazônicos): por que a aproximação de uma mulher no momento da preparação do ritual pode causar tantos danos? O que há no olhar da mulher que o torna tão perigoso para o delicado equilíbrio que permite aos Matses se comunicarem com os espíritos sem serem capturados por eles (ou seja, se tornarem eles mesmos espíritos definitivamente)?

Ao formular essas perguntas, quero me afastar de um debate que acredito já ter sido superado, guiado por interpretações que tomam a interdição das mulheres ao contato com os objetos rituais ou mundo cerimonial como índice de uma ideologia de dominação masculina⁴. Como afirmou Overing (1986), tal interpretação diz muito mais sobre

noções ocidentais do que indígenas acerca de poder, política ou gênero.

Deixando à parte tais noções que são pressupostas na diferença de gênero entre nós, e procurando seguir as concepções matses, a ideia, aqui, é abordar como se dá a diferenciação de gênero na relação com os espíritos dos mortos. Tomar a relação com os espíritos como objeto de reflexão para tratar sobre a diferenciação de gênero entre os Matses faz sentido porque, acredito, tal relação é importante na produção dessa diferenciação. E porque, a partir da etnografia da festa, que pode ser descrita como um ritual de iniciação masculina, é possível sugerir uma reflexão sobre a relação entre gênero e perspectiva, pouco explorada na etnologia amazônica⁵.

A diferença de gênero foi muitas vezes tratada na etnologia amazônica como um dualismo assimétrico, onde o “masculino” prevalece sobre o “feminino” em diferentes aspectos, sejam eles econômicos, rituais ou políticos. Algumas elaborações teóricas a tomaram mesmo como uma relação de dominação ou controle que estruturava as sociedades ameríndias, tais como a “economia política de pessoas”, de Rivière

ou um espírito de um animal que se “vinga”, ao ser morto por um caçador). Nesses surtos, as pessoas sofrem uma disjunção de seus espíritos; seus corpos correm desesperadamente para a floresta e sofrem transformações descontroladas, enquanto seus espíritos são levados pelo captor.

4 Para uma revisão de tais interpretações e sua influência na etnologia, ver Overing (1986), Lasmar (1996) e McCallum (2001).

5 Algumas articulações foram desenvolvidas por Lima (2005, 2008). A leitura de sua análise sobre a perspectiva feminina e masculina em relação ao mel araweté (Lima 2008) foi o que me levou inicialmente a essa questão. Belaunde (2005, 2006) também foi uma das primeiras a levantar tal reflexão, ao propor o sangue como “operador de perspectiva”.

(2001[1984]), ou o modelo Jê-Bororo de Turner (1979), para quem a estrutura social seria fundada no controle das unidades básicas da produção humana (as famílias nucleares) e da força produtiva dos jovens pelos homens mais velhos, através das mulheres (Turner 1979:168)⁶.

Os trabalhos de Joanna Overing (1986) e de seus alunos – McCallum (1989, 2001), Belaunde (1992, 2005, 2006), Gow (1989) –, assim como os de Siskind (1973), Lea (1999) e Franchetto (1996), foram decisivos ao demonstrarem a não pertinência do pressuposto da dominação masculina no contexto ameríndio, bem como a importância da complementaridade entre os gêneros na economia, na socialidade, no parentesco, na produção de pessoas, no xamanismo e nos rituais entre esses povos. A centralidade das relações de diferença e/ou complementaridade de gênero nas sociocosmologias amazônicas, proposta por essas autoras, representa um contraste em relação à proposição de Descola (2001), de que o gênero está subsumido ou englobado em oposições mais

genéricas e abrangentes, como entre afinidade x consanguinidade (sendo as mulheres associadas às relações consanguíneas e os homens, às de afinidade⁷) e entre humanos x não humanos – “em particular os animais” (Descola 2001:108)⁸.

Ao abordar a diferença de gênero a partir da etnografia matses, quero retomar essa questão por outro lado, pois o caso matses nos leva a pensar não em termos de um englobamento, mas em formas alternativas de articulação dessas diferenças (feminino x masculino, humanidade x não humanidade, consanguinidade x afinidade).

2. O RITUAL DE VISITA DOS ESPÍRITOS CANTORES

Para receber a visita dos espíritos cantores, era necessária a construção de uma maloca nova, pois eles não gostavam de visitar malocas antigas. Os Matses, então, realizavam a festa quando o grupo local decidia se mudar de lugar e à medida que alguns meninos alcançavam a idade apropriada. Além da maloca que serviria como moradia do

6 Vanessa Lea, ao demonstrar a importância da instituição das matri-casas na vida cerimonial e política mebengokrê, produziu uma crítica incontornável ao modelo da dominação masculina e da distinção entre domínios jural-masculino x doméstico-feminino nas sociedades jê: “Na medida em que tudo de mais valioso na sociedade Mebengokrê, os nomes e os *nekretx*, constitui a propriedade das matri-casas, não faz sentido argumentar que a esfera jural seja masculina. [...] [A] instituição das matri-casas (ignorada por Turner) diz respeito tanto aos homens quanto às mulheres. Boa parte da herança das Casas originou-se de empreendimentos masculinos, e são os homens que zelam pela integridade de seu patrimônio, tanto quanto as mulheres” (Lea, 1999:192).

7 A associação do feminino às relações de consanguinidade e do masculino às relações de afinidade é endossada por vários autores de diferentes vertentes teóricas da etnologia, a exemplo de Taylor (2000), McCallum (2001) e Viveiros de Castro (2002a).

8 “[...] No continente americano [...] o contraste essencial é entre humanos e não humanos antes que entre humanos (homens) e humanos (mulheres)” (Descola 2001:108).

grupo de ali em diante, era construída também uma pequena maloca em um caminho na mata, perto do local de moradia. Essa pequena maloca era usada para que os homens guardassem as vestimentas fabricadas com a entrecasca da árvore denominada *comoc* (um tipo de envira), e era lá onde os espíritos, depois de convocados pelos homens matses, se preparavam para ir à maloca principal cantar com as mulheres matses.

Depois de feitas as malocas, os homens mais velhos (aqueles que já haviam passado pelo ritual em sua juventude) começavam a tecer as vestes da envira *comoc*, em uma clareira feita na mata. Ao fabricar as vestimentas, os homens já estavam separados das mulheres, pois elas eram proibidas de chegar nesse local. Nesse período de fabricação das vestimentas, os homens tomavam muito rapé, para que pudessem visualizar os espíritos. Enquanto isso, as mulheres colhiam, nas roças, grandes quantidades de banana, milho e macaxeira, e preparavam as bebidas que iriam oferecer durante a última etapa do ritual, para o consumo junto com a carne trazida pelos espíritos (como veremos adiante). Muitas vezes, grupos matses que viviam em malocas distintas eram convidados a participar do ritual, então a preparação incluía a viagem de alguns homens mensageiros, responsáveis por fazer o convite aos parentes que viviam distantes.

A vestimenta de *comoc* era feita de forma

a cobrir todo o corpo de um homem adulto, da cabeça aos pés. Cada homem fabricava a vestimenta que iria usar o espírito-duplo de seu filho. Quando estavam prontas, as capas eram deixadas na pequena maloca de preparação para que os espíritos chegassem da mata e as vestissem. Com as capas de envira prontas e todo o ambiente preparado para a recepção dos espíritos, os homens mais velhos os chamavam na floresta, assobiando. Pouco depois, escutava-se o barulho de paus batendo em troncos e raízes de árvores; era o sinal que davam os espíritos para avisar que estavam chegando. As mulheres e as crianças que estavam nos arredores, ocupadas em suas tarefas cotidianas, corriam para entrar na maloca ao ouvir a zoadá dos espíritos, para não correrem o risco de vê-los.

Os espíritos chegavam no fim da tarde, logo antes do sol se pôr. Eles se juntavam aos homens na maloca de preparação (onde as capas eram guardadas), e as vestiam para ir até a maloca principal, cantar com as mulheres. Ao entrarem na maloca principal, se posicionavam em filas no corredor, enquanto as mulheres ficavam em seus compartimentos familiares (*quene*). Dentro da maloca, posicionados no corredor central, os espíritos cantavam e as mulheres respondiam. Cada duplo-*cuëdênquido* de um homem cantava junto com as irmãs (Z, MZD, FBD) e mães (M, MZ) deste homem, e também com sua mulher.

Essa cantoria na maloca se repetia por alguns dias, sempre ao fim da tarde.

Uma das características mais notáveis da cerimônia é que ela se desdobrava em uma dupla sequência de acontecimentos. Não só os homens-espíritos visitavam a maloca matses, mas também os homens matses visitavam a maloca dos espíritos no mundo subterrâneo. Os homens-espírito também faziam vestimentas para os homens matses cantarem com as mulheres-espírito. Tudo se dava simultaneamente:

Num piscar de olhos eles [os homens matses] já estavam na maloca dos *cuëdênquido*, cantavam, brincavam com as mulheres dos *cuëdênquido*.

[...]

Todas as noites os Matses iam para a maloca dos *cuëdênquido*, lá também as mulheres dos *cuëdênquido* acompanhavam na cantoria, também repetindo o que os Matses diziam. Depois de cantar eles passavam a bagunçar com as mulheres dos *cuëdênquido* falando mal delas. Depois disso para terminar e para eles voltarem para sua maloca, as mulheres dos *cuëdênquido* jogavam a lenha acesa na cabeça deles e eles saíam correndo todos juntos, quando eles entravam na maloca caíam desacordados. Alguns minutos depois os *cuëdênquido* vinham acordar.

Esse fogo os *cuëdênquido* chamavam de “fogo de macaco-prego”. Os Matses chegavam com um pedaço de brasa acesa grudado no cabelo, quando eles entravam na maloca [voltavam para a

maloca matses] esse fogo se apagava e eles caíam desacordados, desmaiavam quando entravam na maloca. Quando a festa dos *cuëdênquido* terminava na maloca dos Matses, às duas horas da madrugada, a festa dos Matses também terminava na casa dos *cuëdênquido* na mesma hora.

[...]

Aqui na terra os *cuëdênquido* traziam a caça para os Matses, porque as mulheres pediam, depois de acompanhar na cantoria, em troca elas pediam o animal que queriam comer e eles atendiam ao pedido sem falta, elas pediam para o *noshman*⁹ do seu irmão ou do marido. E os Matses, por sua vez, não faziam nada para as mulheres *cuëdênquido*, porque elas e eles não podiam comer o bicho da terra, por isso elas não pediam para os Matses trazer algum bicho.

[...]

A festa era invertida (Mayuruna 2012)¹⁰.

Romanoff (1984:235) relata que, ao fim de todos os dias da festa, os homens matses voltavam da maloca subterrânea dos espíritos cantores, corriam para dentro da maloca matses e desmaiavam:

As mulheres deitavam os homens em esteiras e os seguravam. Eles não se moviam. Os *cuëdênquido* entravam e cantavam sobre os homens que estavam assim desmaiados até que revivessem, bocejando alto e dizendo coisas na linguagem especial dos espíritos. Enquanto cada homem acordava, a mulher que o estava abraçando retornava para seu compartimento¹¹.

Ainda segundo Romanoff, nesse momento

9 Em certos contextos, os Matses podem se referir aos *cuëdênquido* como “nossa alma” (*nukin mayan*). Os *cuëdênquido*, por sua vez, chamam seus duplos matses de *noshman*, que significa “homem”, “alma”, “pessoa” ou “irmão”, na língua dos espíritos (Mayuruna 2012; Matos 2014:150).

10 Este trecho foi retirado de um texto manuscrito de um professor matses, Raimundo Mëan Mayuruna, sobre o ritual.

11 Todas as traduções de línguas estrangeiras para o português são minhas.

[...] os homens eram considerados vivos, mas não pensando, e eles faziam coisas como atacar as mulheres com flechas ou urinar dentro da maloca se as mulheres olhassem para eles. Se um homem começava a fazer essas coisas desagradáveis, alguma mulher jogava água de sua boca nele até que ele fugia. Finalmente, os homens voltavam a ficar plenamente conscientes e retornavam aos seus compartimentos (Romanoff 1984:235).

Assim, a jornada diária de cantos se encerrava quando os espíritos saíam da maloca dos matses, e os homens matses chegavam da maloca dos espíritos, ainda se comportando como não humanos: falando a linguagem dos *cuëdênquido*, semiconscientes.

Depois de alguns dias em que homens-espírito cantavam com as mulheres matses na maloca matses e os homens matses cantavam com as mulheres-espírito na maloca dos espíritos, se dava uma nova etapa do ritual em que os espíritos iam até a maloca dos matses para capturar os rapazes iniciandos e levá-los a seu mundo subterrâneo. Cada espírito levava o jovem primo cruzado de seu equivalente matses (ou seja, os espíritos levavam os cunhados mais novos de seus duplos matses¹²). Os meninos mais novos sentiam-se aterrorizados e suas mães choravam. Os espíritos arrastavam para fora seus pequenos cunhados, que se escondiam nos compartimentos da maloca. Eles gritavam desesperados, e os espíritos amarravam os braços e pernas dos mais teimosos, e os

pullavam violentamente para fora da maloca. Toda essa movimentação devia ser acompanhada pelas mulheres de dentro seus compartimentos familiares, sempre com o cuidado de não olharem diretamente para os espíritos.

Alguns dias depois, os rapazes que haviam sido levados pelos *cuëdênquido* eram trazidos de volta (nas versões que me contaram, esse tempo varia de duas a quatro semanas). Era necessário que, enquanto isso, os homens mais velhos fabricassem novas vestimentas para a volta dos espíritos. Caso as roupas não estivessem bem-feitas, os espíritos não devolviam os rapazes.

Na viagem com os espíritos pelo seu mundo – que, como o mundo terreno, possui malocas, florestas e igarapés –, os jovens eram submetidos a provas que tinham o objetivo de fazê-los crescer e se fortalecer. Eles não comiam nenhum tipo de carne de caça, nem podiam tomar água. Alimentavam-se de frutos do mato e aspiravam muito rapé de tabaco. Passavam por provas de coragem e força, como pôr a mão dentro da boca de um jacaré ou de uma sucuri, e segurar poraquês. Os espíritos deixavam os rapazes passando as noites sozinhos no mato. Eles também levavam os jovens para conhecer sua maloca ctônica.

Depois de vários dias viajando com os espíritos, os jovens iniciandos eram trazidos de volta.

12 O casamento preferencial entre os Matses é entre primos cruzados.

Os espíritos chegavam carregando os jovens desacordados e amarrados, da maneira que os homens matses carregam os animais caçados. Os Matses dizem que os meninos chegavam magros, cheios de cortes e ferimentos no corpo, pelo tempo de provação que passavam no mato. Eles eram levados assim pelos espíritos e depositados no chão, no corredor central da maloca, desacordados. Os espíritos diziam às mulheres que estavam trazendo a elas animais para comer. Elas recusavam essa oferta de “carne”, e pediam a eles que lhes trouxessem bichos-preguiças. Eles, então, “reviviam” os iniciandos, cantando sobre eles.

Assim, desenrolava-se outra etapa do ritual, a caçada que os *cuëdênquido* faziam para satisfazer o pedido das mulheres por carne. Depois de uns dias caçando, os espíritos traziam tatus, jacarés e jabutis para elas, mas a caça preferencial eram os bichos-preguiças, associados pelos Matses aos antepassados e à senioridade, atestada por sua carne dura e escura. Ao contrário da caça cotidiana, em que os homens entregam o animal morto para as mulheres, os animais capturados pelos espíritos eram entregues ainda vivos e amarrados da mesma forma em que estavam antes os jovens iniciandos. As mulheres deviam matar e limpar os animais dentro da maloca.

Quando chegavam com os animais, os espíritos chamavam as mulheres na frente da maloca, pedindo para que elas viessem pegar as caças que

traziam penduradas na “cabeça”. As mulheres iam até perto da entrada, e rapidamente retiravam a caça amarrada e pendurada por cima da vestimenta do espírito. Elas deviam se aproximar dos espíritos com a cabeça baixa, para evitar olhar para eles diretamente. As mulheres então preparavam os animais e os cozinhavam. Quando a comida ficava pronta, os espíritos voltavam e vinham cantar com as mulheres. Eles pediam as cabeças dos animais cozidas para comer, e, junto com elas, as mulheres ofereciam também as bebidas de banana, macaxeira e milho. Os espíritos levavam, então, a cabeça cozida dos animais, enquanto as mulheres, as crianças e os homens matses, que ficavam na maloca, consumiam as outras partes dos animais. Assim, os espíritos poderiam retornar ao seu mundo subterrâneo. Com isso, se encerrava o ritual.

3. O PERIGO DO OLHAR DA MULHER OU O QUE PODE UM CORPO GENERIZADO

O ritual dos espíritos cantores tinha como uma das principais motivações propiciar o crescimento e o amadurecimento dos jovens. Isso se dava através de transformações que eles sofriam ao experimentar a perspectiva de presas dos espíritos, sendo capturados e tratados como animais de caça, para, então, assumirem a posição de futuros predadores (caçadores, guerreiros), ao fim do ritual. Os homens adultos também sofriam

transformações e experimentavam a perspectiva dos espíritos, seja para evocá-los e lhes entregar as vestimentas rituais, seja para visitar sua maloca e cantar com suas mulheres. Os homens adultos ativamente procuravam assumir a perspectiva *cuëdênquido*, para que esses levassem seus jovens em uma jornada de conhecimento: ver o mundo dos espíritos, experimentar situações de privação e dor que endureciam e fortaleciam seus corpos, fazendo-os crescer. Ao mesmo tempo, os espíritos também assumiam a perspectiva dos homens matses, visitando suas mulheres e cantando com elas. As trocas de visita no ritual eram a forma que tomava a troca de perspectivas realizada coletivamente e de maneira intencional entre homens matses e homens-espíritos.

Entre os Matses, o rapé de tabaco é a substância xamânica por excelência. Seu consumo intenso e em grandes quantidades combinado aos resguardos alimentares e sexuais provoca, no xamã, a transformação que o permite ver os espíritos, ser visto por eles, ver como eles veem o mundo e com eles se comunicar (Matos 2014). Da mesma forma, os homens mais velhos que conduziam o ritual dos *cuëdênquido* deviam se preparar através do consumo do tabaco e se privar de comidas “doces” e do contato com as mulheres. Assim, tornavam

seus corpos “amargos” e perfumados, para que os espíritos cantores pudessem deles se aproximar. Tal preparação xamânica coletiva possibilitava aos homens visitarem a maloca dos espíritos e cantarem com as mulheres-espírito na sua maloca subterrânea.

O uso do rapé e outros dispositivos rituais propiciadores de transformações capazes de fazer os homens assumirem a perspectiva dos espíritos (tais como as vestimentas de envira, da comunicação por meio dos cantos na “língua dos espíritos”) e a intencionalidade dos matses envolvidos, diferem o espaço-tempo do ritual do que acontece quando pessoas vivas veem os espíritos (ou outros agentes extra-humanos) de maneira não intencional, como quando alguém é vítima do feitiço de algum xamã, da vingança de algum espírito de um animal caçado ou da raiva dos próprios espíritos cantores. A consequência temida nesse segundo caso (ou seja, quando a pessoa está em posição de objeto e não de sujeito na interação), é a captura do espírito da pessoa pelo espírito com o qual ela está interagindo, o que pode acarretar a sua transformação definitiva em espírito: sua morte para seus parentes¹³.

Vimos que foi o fato de uma mulher ter subvertido o procedimento ritual, indo ao local interdito às mulheres (onde as vestimentas para os espíritos eram elaboradas pelos homens mais

13 Para mais detalhes sobre como, para os Matses, se dão tais transformações e sobre o perigo de que ocorram de maneira não intencional, ver Matos (2014, capítulo 3).

velhos), o que fez com que a relação com os espíritos deixasse de ser devidamente propiciadora do crescimento dos rapazes, e passasse a ser perigosa. Proponho que a questão do perigo de se expor o olhar da mulher aos espíritos fora do contexto apropriado do ritual pode ser tomada como um problema relativo à perspectiva e à constituição dos corpos.

Como afirma Lima (2002:10), na ontologia dos povos ameríndios, a qualidade de ser visível ou palpável não é intrínseca ao ente em questão, mas depende da “capacidade visual do observador”, ou seja, da perspectiva (Viveiros de Castro 1996; Lima 1996). O “corpo” é o que estabiliza a multiplicidade da alma, por ser o aspecto palpável e visível da pessoa, mas sempre para o sujeito de referência. A opacidade do corpo depende da relação que o constitui, do “olhar do outro” (Lima 1996; Taylor & Viveiros de Castro 2006). A possibilidade de ser visto por outrem se dá em uma série de outros compartilhamentos possíveis que definem o “corpo”: compartilhar uma mesma linguagem, comida, hábitos, moradia. São muitas as formas pelas quais é possível tornar-se um corpo *para alguém*. É importante recuperar, aqui, a definição de “corpo” proposta por Viveiros de Castro:

O que estou chamando de ‘corpo’, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa; é um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre

a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há um plano intermediário que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas (Viveiros de Castro 1996:128).

Assim, para serem vistos pelos espíritos, assumirem sua perspectiva, os homens matses deviam adquirir capacidades e afecções dos espíritos. E vice-e-versa, já que os espíritos também assumiam a perspectiva dos homens matses, ao chegarem em seu mundo e cantarem com suas mulheres. Mas a diferença na relação dos espíritos com as mulheres e homens matses era crucial na realização do ritual. Ao contrário dos homens (mais velhos, iniciados), as mulheres matses recebem os espíritos em sua maloca e com eles se comunicam através dos cantos, sempre resguardando seus olhares para que não incidam diretamente sobre os corpos dos espíritos. Já os homens iniciados visitavam a maloca dos espíritos e “brincavam” com as mulheres-espírito.

Para entender essa assimetria entre a relação dos homens e das mulheres matses com os espíritos, é preciso retomar a questão da diferença na constituição dos corpos, concebidos como feixes de afecções e capacidades. Mostrei em outros trabalhos como a constituição cotidiana dos corpos masculinos e femininos matses se difere, e envolve tanto a aplicação de substâncias-potências vegetais e animais quanto o aprendizado e a relação com

parentes (Matos 2018). Aplicações de *neste* (folhas em “banhos”) e *dauë* (“remédios do mato”), bem como de venenos animais (veneno de sapo, picadas de tucandeira, picadas de caba, entre outros) nos corpos veiculam afecções dos animais e plantas (ou de seus “espíritos”), que passam a compor a pessoa, seu *sinan*, “conhecimento incorporado” (Kensinger 1995; McCallum 1996; Matos 2018).

Mulheres e homens terão traços da personalidade e capacidades acentuadas de forma distinta pela aplicação dessas substâncias. Os efeitos e afecções advindos da aplicação dessas substâncias são o seu *muca*, amargor. Este se opõe à doçura, *bata*, de certos alimentos – como frutas doces, milho verde, banana, mingaus de milho, macaxeira e banana. Por serem as senhoras das práticas culinárias, as mulheres têm o contato cotidiano com muitas substâncias doces, mas elas também recebem suas doses de substâncias amargas, embora em quantidade e intensidade menores do que os homens. Os lugares do corpo em que se aplicam essas substâncias também variam segundo o gênero. Por outro lado, os alimentos doces devem ser evitados, especialmente pelos homens, quando procuram fortalecer o corpo com as afecções amargas e desenvolver as potências predatórias para a caça, a guerra e o xamanismo do rapé de tabaco. Amargor e doçura são princípios

opostos, mas que se complementam nas concepções e práticas matses de produção das pessoas. Não só os alimentos, mas os antialimentos (os venenos e as toxinas *muca* vegetais e animais) “formam” as pessoas e as fazem crescer.

As atividades que meninos e meninas aprendem a desempenhar também vão se diferenciando progressivamente, à medida que crescem, e o aprendizado das atividades próprias a cada gênero é uma das principais formas de efetivação das relações de parentesco e da constituição das pessoas. Assim, o *sinan* (conhecimento incorporado) é adquirido tanto na aplicação dessas substâncias amargas quanto na relação de aprendizado com os parentes mais velhos, especialmente na época da vida em que os homens e as mulheres são jovens ou crianças.

A aquisição destas potências externas cria uma relação de “consustancialidade”¹⁴ da pessoa com outros sujeitos que estão fora do âmbito dos “parentes” ou dos que são “gente de verdade”. Portanto, o processo de constituição da pessoa, além de compartilhamento e consustancialidade com parentes, implica uma consustancialidade ou “aparentamento” com outros (plantas, animais), e a alteração propiciada por estas afecções externas impulsiona a aquisição de conhecimento, o crescimento, o fortalecimento e a diferenciação da pessoa, até mesmo de

14 Sobre o conceito de “consustancialidade” que utilizo aqui, ver Coelho de Souza (2004).

seus próprios parentes, efetuando também as diferenças de gênero (Matos 2018).

Os corpos generizados possuem – ou melhor, são – um conjunto de capacidades que se distinguem. No ritual dos *cuëdênquido*, através das diferentes formas de atualização (Viveiros de Castro 2002b) da relação com os espíritos dos mortos, se efetuam as diferenças nas capacidades femininas e masculinas. Ao mesmo tempo, a efetuação dessa diferença (separação do coletivo de homens x coletivo de mulheres) permitia aos homens assumirem a perspectiva dos espíritos, para fazer seus jovens crescerem.

4. GÊNERO E PERSPECTIVA NO RITUAL DOS ESPÍRITOS CANTORES

O ritual dos espíritos cantores tem a forma semelhante à de outros “rituais de visita”, que giram em torno da recepção de visitantes estrangeiros, e atualizam relações entre diferentes grupos locais de um mesmo povo, ou mesmo entre povos sociológica e linguisticamente diversos – sendo parte dos processos de constituição desse grupos (Matos 2014, 2017b). São rituais em que há o consumo de bebidas vegetais (fermentadas ou não), oferecidas pelas mulheres¹⁵, e de carnes de caça, oferecidas pelos homens. São também ocasiões de troca de cantos,

danças, de desafios e brincadeiras sexuais. Esses rituais de visita são típicos de toda área Pano e a oposição e/ou complementaridade entre os gêneros é o foco de todos eles (Calavia 2004:164).

A clássica análise de Siskind (1973) a respeito da “caçada especial” sharanawa colocou os rituais desse tipo no centro da discussão sobre gênero na Amazônia. Para Siskind (1973:103), a “caçada especial” simboliza a estrutura econômica da sociedade sharanawa, baseada na “troca de carne de caça por sexo” entre homens e mulheres. Gow (1989) contesta a tese de Siskind (1973), afirmando que as “economias de subsistência” nativas amazônicas não estão fundadas sobre a troca de mercadorias, (a troca de carne por favores sexuais), mas na relação complementar entre pessoas (homens e mulheres) e na satisfação de seus desejos por outras pessoas (Gow 1989:580).

A descrição da festa dos espíritos cantores nos indica que, nesses rituais de visita, para além da efetivação de uma complementaridade econômica, da encenação da complementaridade entre as atividades masculinas e femininas, ou da troca de satisfação dos desejos de homens e mulheres, se dá um jogo de troca de perspectivas que perpassa as diferenças entre homens x mulheres, visitantes x anfitriões, humanos x não humanos.

15 No caso dos Matses, são fornecidas as bebidas de macaxeira, milho e banana, os alimentos “doces” mais típicos, anteriormente mencionados.

Em cada etapa do ritual dos espíritos cantores, a separação e a aproximação entre mulheres matses e homens matses, mulheres matses e homens-espírito, mulheres-espírito e homens matses, homens matses mais velhos e mais novos, produzem efeitos como a fabricação do parentesco entre matses e espíritos, a “estrangeirização” das mulheres matses, a passagem dos jovens iniciandos da posição de presas à de predadores.

Na preparação do ritual, os homens mais velhos se afastam das mulheres e consomem grandes quantidades de rapé de tabaco, transformando seus corpos e ativando suas potências xamânicas, consubstancializando-se com os espíritos. As mulheres matses assumem a posição de anfitriãs e vão colher os produtos da roça, necessários para oferecer sua parte no banquete, as bebidas doces de milho, macaxeira e banana. Na chegada dos espíritos na maloca matses, estes cantam com as suas “mães” e “irmãs”, colocando-se em relação de consanguinidade com as mulheres¹⁶. Eles se tornam visitantes-consanguíneos das mulheres. Já em relação aos iniciandos (jovens homens matses), os homens-espírito estão em posição de visitantes-afins-seniores ao levarem seus “cunhados” mais novos. Os homens-espíritos-visitantes, enquanto

coletivo, travam relações de consanguinidade com as mulheres matses e afinidade com os homens matses (iniciandos). Em relação às mulheres matses, comportam-se como “irmãos” ou “filhos”; em relação aos jovens matses, como “cunhados mais velhos”.

Enquanto isso, na visita dos homens matses à maloca dos espíritos, os homens matses se colocavam em oposição e “enfrentavam” as mulheres-espíritos em combates jocosos. Tal como nos rituais de visita, nessas “brincadeiras”, cada grupo ridiculariza o sexo oposto, ao mesmo tempo em que se provocam, intensificando o desejo sexual. Nesse sentido, é muito significativa a menção ao “fogo-de-macaco-prego”, no texto de Raimundo Mayoruna, citado anteriormente. Ela remete aos momentos que compõem muitos desses rituais Pano, onde mulheres queimam os homens com fogo, ou vice-versa, também como forma de provocação sexual¹⁷. Assim, os homens matses na maloca dos espíritos se comportavam como visitantes-afins das mulheres-espírito (primos cruzados de sexo oposto).

Ao considerarmos as diferenças entre as perspectivas femininas e masculinas, os espíritos deixam de aparecer em uma posição de senioridade e afinidade unívoca em relação a uma sociedade matses que estaria globalmente determinada por esta

16 Os espíritos também podem eventualmente cantar com as esposas de seus duplos matses, mas a maioria dos cantos se dirige às suas mães e irmãs.

17 O macaco-prego é relacionado em toda área Pano à lascividade, assim como entre outros povos amazônicos (Lévi-Strauss 2004[1964]:306).

relação. Os espíritos dos mortos não são apenas afins, ou consanguíneos, dos Matses: eles se apresentam como consanguíneos para mulheres matses (cantam com suas “irmãs” e “mães”) e como afins para os jovens iniciandos (levam seus jovens “cunhados”).

Vimos que, no momento em que voltam da viagem iniciatória com os espíritos, os jovens são apresentados às suas mães como presas de caça. Estas recusam o estatuto de presa desses jovens, e então os espíritos os fazem “reviver”, completando a transformação por que passaram. Os jovens “revivem” no mundo dos vivos transformados, maduros e fortes. Depois dessa passagem, eles têm o corpo preparado para visualizar e lidar com espíritos, e para ter coragem e força para caçar e guerrear. Passam, assim, da posição de presa para a de futuros predadores. As diferenças homens x mulheres, mais velhos x mais novos, presas x predadores, vivos x espíritos, são agenciadas e efetuadas no jogo de troca de perspectivas que caracteriza o ritual, propiciando a iniciação dos jovens homens. É porque são consanguinizados pelas mulheres adultas que os espíritos podem levar os jovens homens de maneira segura, e trazê-los de volta ao seu mundo.

Quando acaba a viagem dos iniciandos ao mundo dos *cuëdênquido*, as mulheres, na posição de “mães” e “irmãs” dos espíritos, recebem de seus “filhos” e

“irmãos” *cuëdênquido* suas “presas de caça” (seus filhos matses). Em seguida negam o estatuto de presa dos iniciandos e demandam dos espíritos outras caças, que trazem então especialmente bichos-preguiças para as mulheres. Estes animais, com sua carne dura e escura como a dos espíritos, figuram de certa forma como filhos dos espíritos oferecidos aos matses no jogo de inversões perspectivas do ritual.

Ao mesmo tempo, estes atos de produção de consanguinização dos espíritos realizados pelas mulheres podem ser tomados como atos de efetuação da diferença de gênero. No ritual as mulheres matses recebem a visita dos espíritos na maloca, cantam com eles, recebem deles suas ofertas de carne e a eles oferecem as bebidas doces, tal como irmãs e mães que vivem distantes¹⁸. Consanguinizando-se com o coletivo dos espíritos visitantes, elas estão também se afinizando em relação aos homens matses. E esta hiperafinização das mulheres (do ponto de vista dos homens matses) pode ser perigosa. Ela deve se dar apenas no contexto do ritual.

Para que fosse benéfica e propiciasse crescimento, a relação com os espíritos cantores precisava ser ritualizada, no sentido de ser conduzida pelos Matses. Ela devia se dar na forma de uma troca de visitas, em que mulheres recebem seus parentes com bebidas vegetais, e homens

18 Na época em que viviam em malocas dispersas, e mesmo hoje, o padrão de residência virilocal faz com que seja muito comum que os homens matses tenham mães (classificatórias) e irmãs (classificatórias ou não) vivendo em malocas ou aldeias distantes.

visitantes retribuem com carne de caça. Ou seja, tudo deveria ser conduzido como um “ritual de visita”, que é a maneira correta de recepção de grupos que vivem distantes por uma maloca, segundo a diplomacia regional (Matos 2017b).

Somente os homens adultos podiam evocar os espíritos de maneira relativamente segura, além de visitar a maloca dos espíritos e brincar com as suas mulheres. Essa capacidade não é uma atribuição especial estabelecida por uma regra ou moralidade transmitida através da mensagem mítica (interpretação clássica dos “rituais de antagonismo sexual”¹⁹). O que fazia dos homens mais velhos aptos a realizarem o ritual para iniciarem seus filhos e netos era a preparação por que passaram em sua juventude, ou seja, a capacidade adquirida ao serem iniciados quando jovens e que passou a compor seus corpos-conhecimento. As mulheres, mesmo produzindo consanguinização com os espíritos durante o ritual, não passavam pelas transformações necessárias para serem capazes de viajar ao mundo dos espíritos, e essa assimetria era constitutiva das diferenças de gênero.

O ritual se constituía como a forma e os procedimentos corretos para que a interação com os espíritos cantores fosse propiciadora do crescimento masculino. E a cada ritual, a diferença de gênero era agenciada e recriada, através da atualização de relações de consanguinidade (para

as mulheres) e afinidade (para os homens) com espíritos. Os Matses familiarizavam estrangeiros (espíritos) e diferenciavam parentes (completava a diferenciação homens x mulheres). O ritual dos espíritos cantores era, portanto, parte dos processos de constituição e diferenciação dos corpos-conhecimento femininos e masculinos realizados pelos seus parentes; talvez fosse sua culminação – e, por isso, os Matses dizem que hoje, por não poderem mais realizar a festa dos espíritos cantores, seus homens são mais fracos e adoecem mais do que antigamente, não têm o corpo forte como aqueles que passavam pelo ritual.

Podemos afirmar que a etnografia do ritual dos espíritos cantores nos mostra que a diferença de gênero, que se dá por meio da produção de corpos generizados (no sentido perspectivista ora evocado), é agenciada na troca de perspectivas com os espíritos. Ou, formulando de outra maneira, o ritual nos mostra que as relações com a alteridade podem ser efetuadas do ponto de vista feminino *ou* masculino, e considerar essa diferença de perspectiva de gênero incide sobre como descrevemos e interpretamos as relações entre humanos x não humanos, consanguíneos x afins etc.

Mesmo que este esboço de uma releitura do ritual matses traçado aqui seja insuficiente para nos permitir uma conclusão sobre essa questão,

19 Para uma crítica dessa interpretação na etnologia amazonista, ver McCallum (2001:159-162) e Lasmar (1996).

acredito que ele nos traz alguns elementos para pensar como (ou se) a diferença de gênero – que, nas ontologias perspectivistas amazônicas, é produzida na fabricação do corpo e do parentesco – pode ser tratada como diferença de perspectiva que se efetua na relação com a alteridade. Assim, espero que esses apontamentos contribuam para futuros desdobramentos dessa reflexão.

5. AGRADECIMENTOS

Este artigo retoma parte de um argumento que apresentei na minha tese de doutorado (Matos 2014), e o reelabora à luz de um contínuo

e frutífero diálogo com a colega Julia Otero, iniciado quando participamos da mesa “Gênero na cosmopolítica ameríndia: casos etnográficos em debate”, no 40º Encontro Anual da ANPOCS, em 2016. Agradeço a Júlia por esse diálogo, e a Marcela Coelho de Souza e Luisa Elvira Belaunde, pela leitura de versões preliminares do texto. A releitura da etnografia do ritual matses, a partir de uma proposta de articulação da questão do gênero e da perspectiva, é um trabalho em andamento, e no contexto deste artigo foi possível apenas apontar um caminho pelo qual ele será ainda desenvolvido.

6. REFERÊNCIAS

Belaunde, L. E. 1992. Gender, commensality and community among the Airo-Pai of West Amazonia. Londres. Tese de Doutorado, London School of Economics, Departamento de Antropologia, Londres.

Belaunde, L. E. 2005. *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.

Belaunde, L. E. 2006. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia* 49(1):205-243. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012006000100007>.

Calavia, O. 2004. In search of ritual: tradition, outer world and bad manners in the Amazon. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10(1):157-173. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2004.00184.x>.

Coelho de Souza, M. S. 2004. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira. *Mana* 10(1):25-60. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132004000100002>.

Descola, P. 2001. The genres of gender: local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia, in *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Editado por T. Gregor, e D. Tuzin, pp. 91-114. California: The University of California Press.

Franchetto, B. 1996. Mulheres entre os Kuikurú. *Estudos Feministas* 4(1):35-54.

Gow, P. 1989. The perverse child: desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. *Man* 24(4):567-582. DOI: <https://doi.org/10.2307/2804288>.

Kensinger, K. 1995. *How real people ought to live: the Cashinahua of Eastern Peru*. Illinois: Waveland Press.

Lasmar, C. 1996. Antropologia feminista e etnologia amazônica: a questão de gênero nas décadas de 70 e 80. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Antropologia Social, Rio de Janeiro.

Lea, V. R. 1999. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengokre. *Estudos Feministas* 7(1-2):176-194.

Lévi-Strauss, C. 2004 [1964]. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify.

Lima, T. S. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi.

Mana 2(2):21-47. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>.

Lima, T. S. 2002. O que é um corpo? *Religião e Sociedade* 22(1):9-19.

Lima, T. S. 2005. *Um peixe olhou pra mim: os Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: ISA/UNESP.

Lima, T. S. 2008. Uma história do dois, do uno e do terceiro, in *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Editado por R. C. Queiroz e R. F. Nobre, pp. 229-287. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Matos, B. A. 2014. A visita dos espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro.

Matos, B. A. 2017a. O ataque dos espíritos e a desconstituição da pessoa entre os Matses, in *Etnografias del suicidio en América del Sur*. Editado por L. C. Araúz e M. Aparicio, pp. 149-170. Quito: Editora Universitaria Abya-Yala.

Matos, B. A. 2017b. Caminhos e malocas: conjuntos na Amazônia Ocidental. *R@u Revista de Antropologia da UFSCar* 9(1):37-60.

Matos, B. A. 2018. Povo onça, povo larva: animais e plantas na constituição da pessoa, diferenciação de gênero e parentesco matses. *Revista de Antropologia* 61(3):109-129. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.152038>.

Mayuruna, R. M. 2012. *A Festa dos Espíritos Cantores*. Manuscrito.

McCallum, C. 1989. Gender, personhood and social organization amongst the Cashinahua of western Amazonia. Tese de Doutorado, London School of Economics, Departamento de Antropologia, Londres.

McCallum, C. 1996. The body that knows: from cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly* 10(3):347-372.

McCallum, C. 2001. *Gender and sociality in Amazonia. How real people are made*. Oxford/New York: Berg.

Overing, J. 1986. Men control women? The 'catch 22' in the analysis of gender. *International Journal of Moral and Social Studies* 1(2):135-156.

Rivière, P. 2001[1984]. *O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo da organização social ameríndia*. São Paulo: EdUSP.

Romanoff, S. 1984. Matsés adaptations in the peruvian Amazon. Tese de Doutorado, University of Columbia, Departamento de Antropologia, New York.

Siskind, J. 1973. *To hunt in the morning*. New York: Oxford University Press.

Taylor, A.-C. 2000. Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté. *L'Homme* (154-155):309-334.

Taylor, A.-C., e E. Viveiros de Castro. 2006. Un corps fait de regards (Amazonie), in *Qu'est-ce qu'un corps?*. Organizado por S. Breton et. al., pp. 148-199. Paris: Musée du Quai Branly/Flammarion.

Turner, T. 1979. The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model, in *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Editado por D. Maybury-Lewis, pp. 147-78. Cambridge: Harvard University Press.

Viveiros de Castro, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2):115-144. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>.

Viveiros de Castro, E. 2002a. O problema da afinidade na Amazônia, in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, pp. 87-180. São Paulo: Cosac & Naif.

Viveiros de Castro, E. 2002b. Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco, in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, pp. 401-455. São Paulo: Cosac & Naif.