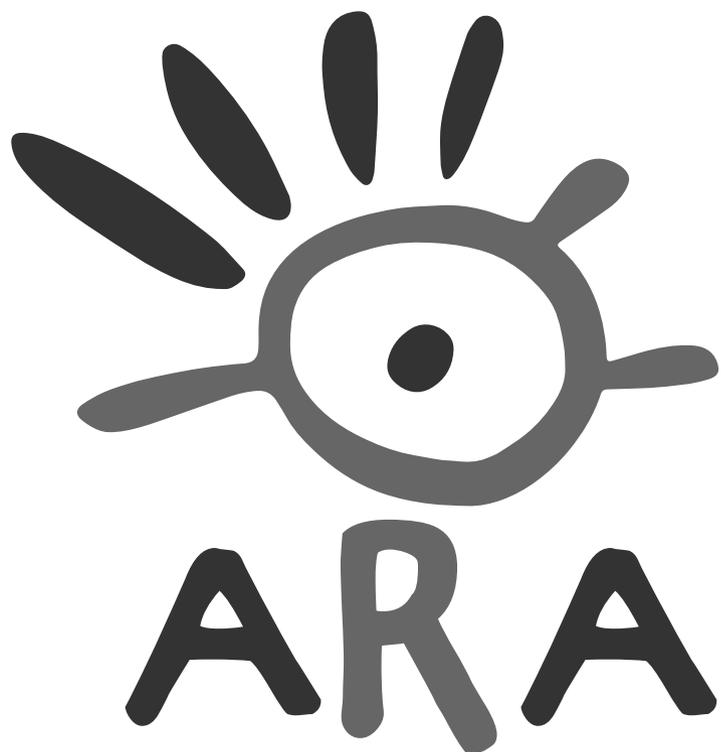


AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

ISSN 1984-6215

**Corpo, terra,
perspectiva: o
gênero e suas
transformações
na etnologia**

VOLUME 11 | NÚMERO 2 | DEZEMBRO 2019



AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

VOLUME 11 | NÚMERO 2 | DEZEMBRO 2019

Publicada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil. AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (ARA) é um periódico científico transnacional, voltado a promover o debate, a construção do conhecimento e a veiculação de resultados de pesquisas científicas nos quatro campos da antropologia. ARA pretende ser um fórum de debates para integrar cientistas que atuam nos diversos países, de forma a romper as barreiras nacionais que têm mantido suas produções científicas isoladas e dificultado o diálogo.

Incentiva-se a publicação de artigos de cunho transdisciplinar e resultados de pesquisas que envolvam equipes interinstitucionais e transnacionais. São aceitos artigos em português, inglês, espanhol e francês.

A revista publica artigos originais inéditos, relatórios de pesquisa, notícias de pesquisas em andamento, resenhas, traduções, resumos de teses e ensaios fotográficos.

Com periodicidade semestral, publicada em março e setembro.

Para envio de originais e acesso às normas de publicação, acesse o site <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>

Published by the Graduate Program in Anthropology (PPGA), Federal University of Pará, Belém, Brazil.

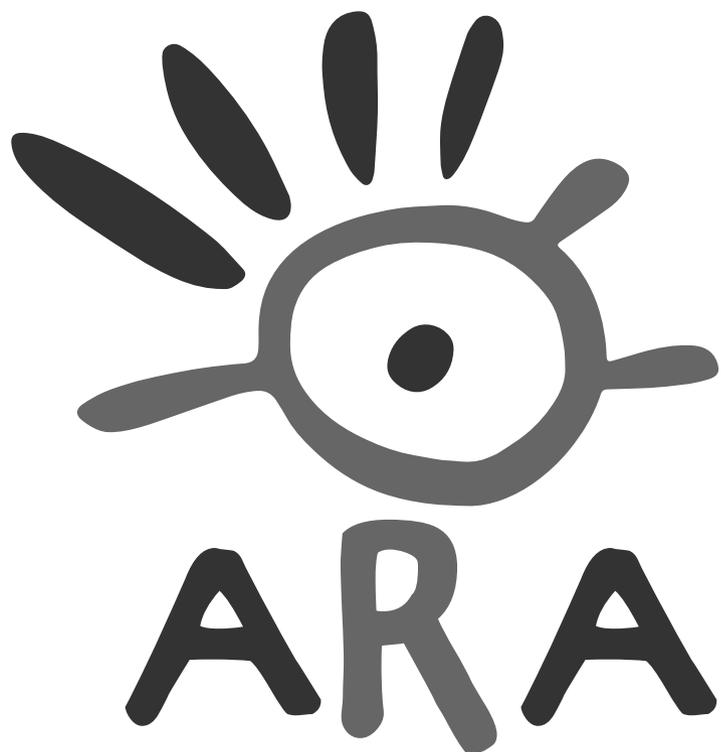
AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (ARA) is an international journal committed to encouraging the debate, construction of knowledge, and sharing of results of scientific research in the four fields of anthropology. ARA is designed to be a forum for discussions that bring together scientists who work in various countries in order to diminish the national barriers that have tended to isolate our scientific work and hobble the free exchange of data and experience.

Articles in Portuguese, English, Spanish and French will be accepted. The journal publishes original articles, research reports, current research news, reviews, translations, thesis summaries, and photographic essays.

Periodicity twice a year, published in March and September.

For articles submission and editorial norms go to: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>





AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

VOLUME 11 | NÚMERO 2 | PÁGINAS 379 - 898 | DEZEMBRO 2019 | ISSN 1984-6215

ARA - AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Editores | *Editors*

- Diogo Menezes Costa, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Érica Quinaglia Silva, Universidade de Brasília, Brasil

Editora Adjunta | *Co-editor*

- Renata de Godoy, Universidade Federal do Pará, Brasil

Editores Assistentes | *Assistant Editors*

- Amanda Daltro de Viveiros Pina, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Brenda Bandeira de Azevedo, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Ítala Suzane da Silva Figueiredo, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Tallyta Suenny, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Thaise Macedo Costa, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Tiago Muniz, Universidade Federal do Pará, Brasil

Editoras Tradutoras | *Translator Editors*

- Marília Calegari Quinaglia, Universidade Estadual de Campinas, Brasil
- Laura Sofia Fontal Gironza, Universidade Federal do Pará, Brasil

Editores de Seção | *Section Editors*

- Agenor Sarraf Pacheco, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Beatriz de Almeida Matos, Universidade Federal do Pará, Brasil
- César Ernesto Abadía-Barrero, University of Connecticut, EUA
- Edna Ferreira Alencar, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Eliane Miranda Costa, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Fabiano Gontijo, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Flávio Bezerra Barros, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Hilton P. da Silva, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Júlia Otero Santos, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Katiane Silva, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Pedro José Tótoro da Glória, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Renata de Godoy, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Tiago Tomé, Universidade Federal do Pará, Brasil

Conselho Editorial | *Editorial Board*

- Ândrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Anna Curtenius Roosevelt, University of Illinois, EUA
- Antonio Carlos de Souza Lima, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
- Carlos Coimbra, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil
- Cristóbal Gnecco, Universidad del Cauca, Colômbia
- Eduardo Viveiros de Castro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
- Eglé Barone Visigalli, Université des Antilles et de la Guyane, Guyana
- Fabíola Andrea Silva, Universidade de São Paulo, Brasil
- Gaspar Morcote-Ríos, Universidad Nacional de Colombia, Colômbia
- Gustavo Politis, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina
- Jane Felipe Beltrão, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Klaus Peter Kristian Hilbert, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil
- Maria Luíza Garnelo Pereira, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil
- Michael Heckenberger, University of Florida, EUA
- Rafael Gassón, Universidad de los Andes, Colômbia
- Robert Carneiro, Columbia University, EUA
- Roque de Barros Laraia, Universidade de Brasília, Brasil
- Rosa Elizabeth Acevedo Marín, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Sheila Maria Ferraz Mendonça de Souza, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil
- Walter Alves Neves, Universidade de São Paulo, Brasil

Capa desta edição | *Cover image*

Imagem retratando uma menina-moça sendo pintada de jenipapo pela mãe na tocaia. Aldeia Lagoa Quieta, TI Arariboia, Maranhão.

Foto: Ana Caroline Amorim Oliveira (2016).

Projeto gráfico e diagramação | *Graphic design and typesetting*

Artur Arias Dutra

EDITORIAL

A Amazônica: Revista de Antropologia (ARA) é um periódico científico internacional, voltado para promover o debate, a construção do conhecimento e a veiculação de resultados de pesquisas científicas atinentes aos quatro campos da Antropologia – sociocultural, arqueológico, biológico e linguístico.

A revista possui sete seções: artigos originais, traduções, relatórios, notícias de pesquisa em andamento, resumos de teses e dissertações, resenhas de livros e ensaios fotográficos. Em cada uma delas, aceitamos trabalhos originais em português, inglês, espanhol e francês.

A ARA é semestral, mas podemos receber edições especiais durante o ano, incluindo dossiês. Todos os artigos são revisados por pares, na forma de revisão cega. Qualquer pesquisador/a interessado/a em partilhar sua pesquisa com o público acadêmico, não só da Amazônia, pode submeter contribuições. Todos os artigos devem ser submetidos pelo site da revista, hospedado no portal de periódicos da UFPA, no endereço: <http://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>.

A revista possui 22 edições desde que foi lançada em 2009. Atualmente, encontra-se no Volume 11 Número 2 de 2019. Segundo a última avaliação da Capes, a ARA encontra-se com Qualis B1. Além do Qualis Capes, também estamos trabalhando ativamente para

a indexação mais condizente em outras diversas bases, como a Coleção SciELO Brasil.

A revista tem como editores-chefes Diogo Menezes Costa, professor da Universidade Federal do Pará, e Érica Quinaglia Silva, professora da Universidade de Brasília. Renata de Godoy, professora da Universidade Federal do Pará, é a editora adjunta. Ítala Suzane da Silva Figueiredo, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde, Ambiente e Sociedade na Amazônia, da Universidade Federal do Pará, Amanda Daltro de Viveiros Pina, Brenda Bandeira de Azevedo, Tallyta Suenny, Thaise Macedo Costa e Tiago Muniz, vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal do Pará, são os editores assistentes. Marília Calegari Quinaglia, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Demografia, da Universidade Estadual de Campinas, e Laura Sofia Fontal Gironza, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal do Pará, compõem a equipe editorial como editoras tradutoras.

Ademais, os seguintes professores da Universidade Federal do Pará atuam como editores de seção: Beatriz de Almeida Matos, Júlia Otero dos Santos, Hilton Pereira da Silva, Pedro José Tótora da Glória, Renata de Godoy e César Abadía-Barrero (professor da University

of Connecticut), editores de artigos; Katiane Silva, editora de relatórios de pesquisas; Tiago Pedro Ferreira Tomé, editor de notícias de pesquisas em andamento; Agenor Sarraf Pacheco e Eliane Costa, editores de resumos de dissertações e teses e de resenhas de livros ou teses; e Edna Alencar, Fabiano de Souza Gontijo e Flávio Bezerra Barros, editores de ensaios fotográficos.

Do corpo editorial fazem parte, ainda, Ândrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, professora da Universidade Federal do Pará; Anna Curtenius Roosevelt, professora da University of Illinois; Antonio Carlos de Souza Lima, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro; Carlos Coimbra, pesquisador da Fundação Oswaldo Cruz; Cristóbal Gnecco, professor da Universidad del Cauca; Eduardo Viveiros de Castro, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro; Eglé Barone Visigalli, professora da Université des Antilles et de la Guyane; Fabíola Andrea Silva, professora da Universidade de São Paulo; Gaspar Morcote-Ríos, professor da Universidad Nacional de Colombia; Gustavo Politis, professor da Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires; Jane Felipe Beltrão, professora da Universidade Federal do Pará; Klaus Peter Kristian Hilbert, professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; Maria Luíza Garnelo Pereira, pesquisadora da

Fundação Oswaldo Cruz; Michael Heckenberger, professor da University of Florida; Rafael Gassón, professor da Universidad de los Andes; Robert Carneiro, professor da Columbia University; Roque de Barros Laraia, professor da Universidade de Brasília; Rosa Elizabeth Acevedo Marín, professora da Universidade Federal do Pará; Sheila Maria Ferraz Mendonça de Souza, pesquisadora da Fundação Oswaldo Cruz; e Walter Alves Neves, professor da Universidade de São Paulo. Os editores-chefes agradecem a disponibilidade e a dedicação de toda a equipe da revista.

Este número apresenta o dossiê “Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia”, com onze artigos, organizado pelas professoras Beatriz de Almeida Matos e Júlia Otero dos Santos, da Universidade Federal do Pará, e Luisa Elvira Belaunde, da Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Além disso, há três artigos originais, uma tradução, dois ensaios fotográficos, um resumo de tese e uma resenha de livro.

É com prazer que compartilhamos com leitoras e leitores brasileiras/os e internacionais este novo número da ARA. Desejamos a todas/os ótimas leituras e reflexões!

Diogo Menezes Costa e Érica Quinaglia Silva
Editores-chefes

EDITORIAL

ARA is an international scientific journal, aimed to promote debate, construction of knowledge and dissemination of scientific research results related to the four fields of Anthropology - sociocultural, archaeological, biological and linguistic.

The journal has seven sections: original articles, translations, reports, current research news, thesis and dissertation summaries, book reviews and photo essays. In each of them we accept original works in Portuguese, English, Spanish and French.

ARA is semi-annual, but we can receive special editions during the year, including dossiers. All articles are peer reviewed, in the form of blind review. Any researcher interested in sharing his/ her research with the academic public not only from the Amazon can submit articles. All articles must be submitted by the magazine's website, hosted in the UFPA journals portal, at <http://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>.

The journal has 22 issues since it was released in 2009. Currently the journal is in Volume 11 Number 2 of 2019. According to the last evaluation of Capes, ARA is with Qualis B1. In addition to Qualis Capes, we are also actively working for the most appropriate indexing in other diverse indexes such as Scielo.

The journal has as responsible editors Diogo Menezes Costa, professor at the Federal University of Pará, and Érica Quinaglia Silva, professor at the University of Brasília. Renata de Godoy, professor at the Federal University of Pará, is the co-editor. Ítala Suzane da Silva Figueiredo, linked to the Graduate Program in Health, Environment and Society in the Amazon of the Federal University of Pará, Amanda Daltro de Viveiros Pina, Brenda Bandeira de Azevedo, Tallyta Suenny, Thaise Macedo Costa and Tiago Muniz, linked to the Graduate Program in Anthropology of the Federal University of Pará, are the assistant editors. Marília Calegari Quinaglia, linked to the Graduate Program in Demography of the State University of Campinas, and Laura Sofia Fontal Gironza, linked to the Graduate Program in Anthropology of the Federal University of Pará, make up the team as translator editors.

In addition, the following professors at the Federal University of Pará act as editors of section: Beatriz de Almeida Matos, Júlia Otero dos Santos, Hilton Pereira da Silva, Pedro José Tótora da Glória, Renata de Godoy and César Abadía-Barrero (professor at the University of Connecticut), editors of articles; Katiane Silva, editor of research reports; Tiago Pedro Ferreira

Tomé, editor of ongoing research reports; Agenor Sarraf Pacheco and Eliane Costa, editors of dissertation and thesis summaries and book or thesis reviews; and Edna Alencar, Fabiano de Souza Gontijo and Flávio Bezerra Barros, editors of photographic essays.

The editorial staff also includes Ândrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, professor at the Federal University of Pará; Anna Curtenius Roosevelt, professor at the University of Illinois; Antonio Carlos de Souza Lima, professor at the Federal University of Rio de Janeiro; Carlos Coimbra, researcher at the Oswaldo Cruz Foundation; Cristóbal Gnecco, professor at the University of Cauca; Eduardo Viveiros de Castro, professor at the Federal University of Rio de Janeiro; Eglé Barone Visigalli, professor at the Université des Antilles et de la Guyane; Fabíola Andrea Silva, professor at the University of São Paulo; Gaspar Morcote-Ríos, professor at the National University of Colombia; Gustavo Politis, professor at the National University of the Center of the Province of Buenos Aires; Jane Felipe Beltrão, professor at the Federal University of Pará; Klaus Peter Kristian Hilbert, professor at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul; Maria Luíza Garnelo Pereira, researcher at the Oswaldo

Cruz Foundation; Michael Heckenberger, professor at the University of Florida; Rafael Gassón, professor at the University of the Andes; Robert Carneiro, professor at the Columbia University; Roque de Barros Laraia, professor at the University of Brasília; Rosa Elizabeth Acevedo Marín, professor at the Federal University of Pará; Sheila Maria Ferraz Mendonça de Souza, researcher at the Oswaldo Cruz Foundation; and Walter Alves Neves, professor at the University of São Paulo. The responsible editors appreciate the availability and dedication of the entire journal staff.

This issue presents the dossier “Body, land, perspective: gender and its transformations in ethnology”, with eleven articles, organized by Beatriz de Almeida Matos and Júlia Otero dos Santos, professors at the Federal University of Pará, and Luisa Elvira Belaunde, professor at the Universidad Nacional Mayor de San Marcos. In addition, there are three original articles, one translation, two photographic essays, one thesis summary and one book review.

We are happy to share this new ARA number with Brazilian and international readers. We wish you all the best readings!

Diogo Menezes Costa and Érica Quinaglia Silva

Responsible editors

SUMÁRIO

DOSSIÊ CORPO, TERRA, PERSPECTIVA: O GÊNERO E SUAS TRANSFORMAÇÕES NA ETNOLOGIA

| | |
|--|-----|
| Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia Beatriz de Almeida Matos, Julia Otero dos Santos e Luisa Elvira Belaunde | 391 |
| Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil Ana Manoela Primo dos Santos Soares | 413 |
| Notas sobre a produção feminina da socialidade segundo o ponto de vista de um bebedor de caiçuma Marcos de Almeida Matos | 435 |
| <i>Sinzhi warmiguna</i> : notas sobre política e gênero entre as/os Sarayaku Runa Marina Ghirotto Santos | 467 |
| “ <i>Corpoterritorialização</i> ” Katukina: lampejos etnográficos sob as perspectivas femininas indígenas Myrian Sá Leitão Barboza, Larissa Duarte Ye’padiho Tukano e Jaime Xamen Waiwa | 503 |
| Fazendo pessoas, fazendo coletivos: as mulheres xikrin do Bacajá Clarice Cohn. | 549 |
| Agência das mulheres Sanõma e a ativação de cosmopolíticas Sílvia Maria Ferreira Guimarães | 583 |
| Sobre mulheres <i>brabas</i> : ritual, gênero e perspectiva Júlia Otero dos Santos | 607 |
| O perigo do olhar da mulher: reflexões sobre gênero e perspectiva a partir de um ritual de iniciação masculina matses Beatriz de Almeida Matos. | 637 |
| O Ninho do japu: perspectivismo, gênero e relações interespecies airo-pai Luisa Elvira Belaunde | 657 |
| Aspectos de matrilinearidade em um sistema de nomeação patrilinear: explorando formulações de gênero e pessoa entre os Tukano Fabiane Vinente dos Santos | 689 |
| Sobre as diferentes formas de habitar as normas e ativar modulações no parentesco: um caso ticuna Patricia Carvalho Rosa. | 711 |

ARTIGOS ORIGINAIS

Usos de recursos faunísticos pelos moradores da comunidade Boca do Arapiri, Assentamento Agroextrativista Atumã, em Alenquer, Pará, Brasil
Juliana Carlena Silva Lins Corrêa, Tony Marcos Porto Braga e Sara Fontinelli Laurido 741

Notas sobre a feitura de um novo estado na Amazônia paraense: afetos e afetações em mobilizações sociais pelo Tapajós
Telma de Sousa Bemerguy. 771

Confiança e reputação, doces coloniais e Queijo Serrano: percepções de qualidade de alimentos tradicionais em contextos de proximidade entre agricultores e consumidores
Evander Eloí Krone e Renata Menasche 801

TRADUÇÃO

Os contextos culturais das diferenças étnicas, de Thomas Hylland Eriksen
Diego Pérez Ojeda del Arco 829

ENSAIOS FOTOGRÁFICOS

Caminhos do rio Xingu: povos, paisagens e belezas naturais no médio Xingu
Dilma Costa Ferreira 859

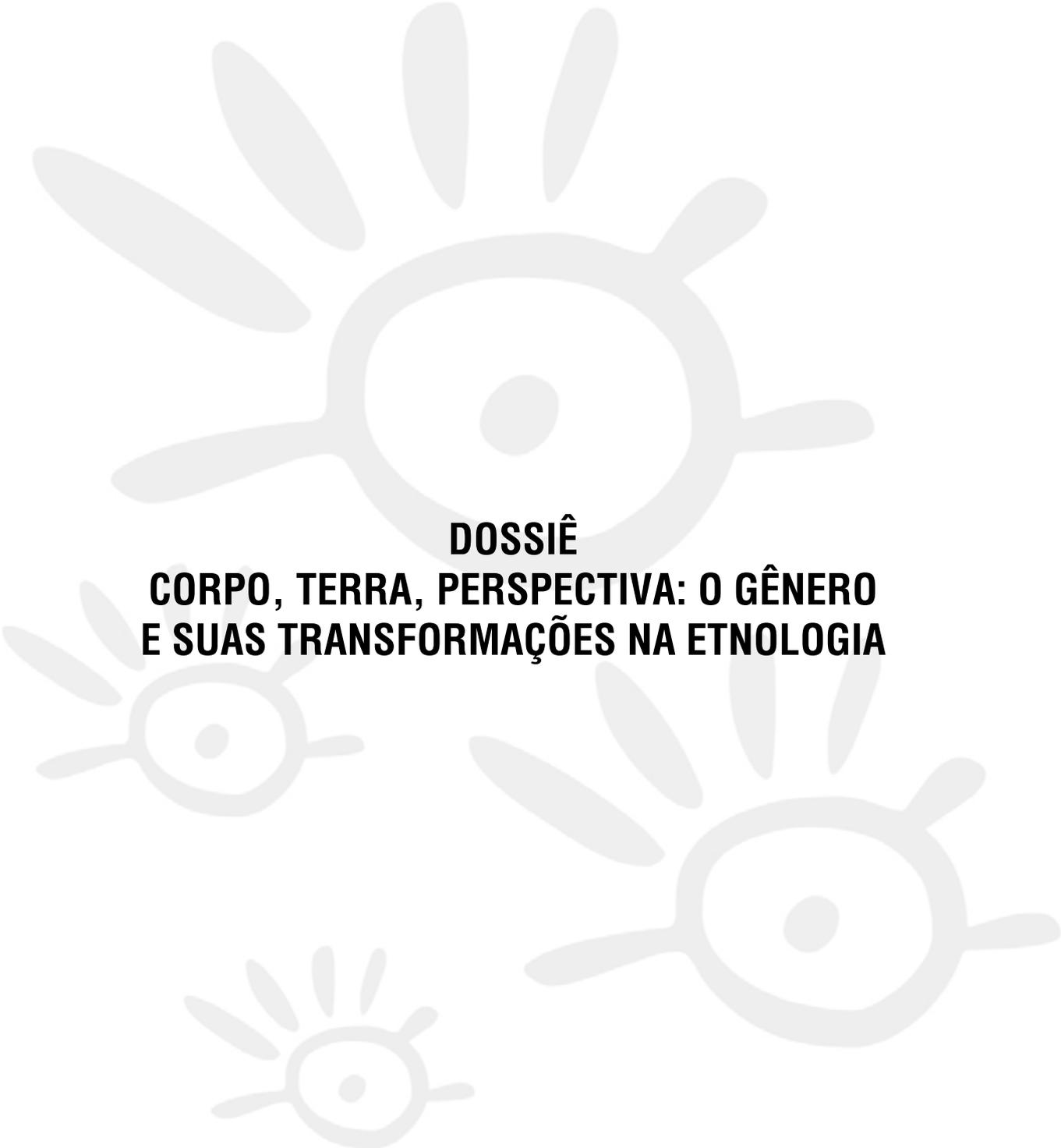
Wyrau'haw: a Festa da Menina-Moça do povo indígena Tenetehara/Guajajara
Ana Caroline Amorim Oliveira 873

RESENHA DE LIVRO

Pindorama antes de Brazil
Hilton P. Silva. 885

RESUMO DE TESE

A doença falciforme na Amazônia: as intersecções entre identidade de cor e ancestralidade genômica no contexto paraense
Ariana Kelly Leandra Silva da Silva 895

The background features four stylized sun icons in a light gray color. Each sun consists of a central circle with a smaller dot in the middle, surrounded by several elongated, teardrop-shaped rays. The icons are arranged with one large sun at the top center, one medium sun to the left, one large sun to the right, and one small sun at the bottom left.

DOSSIÊ
CORPO, TERRA, PERSPECTIVA: O GÊNERO
E SUAS TRANSFORMAÇÕES NA ETNOLOGIA

CORPO, TERRA, PERSPECTIVA: O GÊNERO E SUAS TRANSFORMAÇÕES NA ETNOLOGIA

Beatriz de Almeida Matos

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

Julia Otero dos Santos

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

Luisa Elvira Belaunde

Universidad Nacional Mayor de San Marcos | Lima - Peru

Entre as décadas de 1970 e 1990, autoras como Christine Hugh-Jones (1979), Janet Siskind (1973), Joanna Overing (1986), Cecilia McCallum (1999), Vanessa Lea (1999), Bruna Franchetto (1996) e Luisa Elvira Belaunde (1992) incorporaram o gênero e/ou a agência feminina como questões centrais em suas análises sobre simbolismo, economia, parentesco, política, socialidade, produção de pessoas, xamanismo e ritual. Conectado com o trabalho dessas etnólogas, o impulso para a realização deste dossiê parte da percepção de que a temática do gênero na etnologia das terras baixas sul-americanas ganhou novo fôlego na última década, impulsionada, por um lado, pela proliferação da preocupação política e teórica com as “questões de gênero” na sociedade brasileira como um todo e, por outro lado, no protagonismo das mulheres indígenas na política interétnica (Dainese & Seraguza 2016). A atuação delas na luta pela defesa dos territórios e da vida de seus povos nunca se fez tão notável e pode ser visualizada em sua máxima potência na realização da primeira Marcha das Mulheres Indígenas, cujo lema foi “Território: nosso corpo, nosso espírito”, que reuniu mais de 2.500 mulheres de mais de 130 diferentes povos, entre os dias 10 e 14 de agosto de 2019, em Brasília¹.

Sensível a esse retorno do interesse pelo gênero na etnologia – que, no início deste século, sofreu um declínio em virtude do entendimento de que, na Amazônia indígena, a diferença de gênero seria secundária em relação à distinção entre consanguíneos e afins e humanos e não humanos (especialmente animais) –, a chamada deste dossiê buscou atrair trabalhos que elevassem o gênero (enquanto teoria ou problema) ao primeiro plano da análise etnográfica. Ao longo dos artigos reunidos neste dossiê, baseados em pesquisas etnográficas com onze povos diferentes da Amazônia brasileira, peruana e equatoriana, e no diálogo criativo com a teoria antropológica, gênero é, portanto, um nome para múltiplas abordagens e questões.

Os seis primeiros artigos – escritos por Ana Manoela Soares; Marcos Matos; Marina Ghirotto Santos; Myriam Barboza, Larissa Tukano e Jaime Waiwai; Clarice Cohn e Sílvia Guimarães – concentram-se em discutir o que poderíamos chamar, junto com McCallum (1999), de agência feminina. Os artigos versam sobre a contribuição central das mulheres na produção da socialidade, seja na vida cotidiana (M. Matos, Ghirotto Santos, Barboza et al., Cohn, Guimarães), no xamanismo (Soares), na política interétnica (Ghirotto Santos, Cohn, Guimarães). De certa forma, nestes textos,

1 O documento final da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas pode ser acessado em: <http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>

as mulheres e suas capacidades produtivas e transformativas aparecem como figura contra o fundo das relações entre homens e mulheres. Os cinco últimos artigos, escritos por Júlia Otero dos Santos, Beatriz de Almeida Matos, Luisa Elvira Belaunde, Fabiane Vinente dos Santos e Patrícia Rosa, ainda que possam, alguns deles, tratar de agências genereficadas, acabam se engajando também em um debate sobre as relações entre os gêneros, a partir de uma discussão com o perspectivismo (Otero dos Santos, B. Matos, Belaunde) ou de reflexões sobre as transformações do parentesco (Vinente dos Santos, Rosa).

Os onze artigos que compõem o dossiê dialogam entre si de diversas formas e, nesta introdução, escolhemos traçar um percurso que se inicia com os que tratam dos fluxos e do fazer feminino dos corpos, dos alimentos e dos territórios. Ana Manoela Soares, em “Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil”, toma como principal objeto de reflexão os cuidados e as capacidades transformativas da menstruação, entre o seu povo, os Karipuna do Amapá. Marcando sempre sua condição de pesquisadora indígena e mulher, a autora mostra como a menstruação molda os corpos femininos, transformando meninas (*tx ifam*) em moças e mulheres (*jonfi e fam*). Soares salienta como o sangue menstrual,

ao mesmo tempo em que demarca os limites do corpo, dos comportamentos e das fases da vida, também é uma substância envolta em perigo, em determinadas condições e lugares, como rios, matas e roças. O grande risco é as mulheres engravidarem dos *karuãna*, bichos-espíritos que habitam o Outro Mundo e com os quais somente os pajés (e, parece, o sangue menstrual) conseguem se comunicar.

Os filhos de *karuãna* nascem com problemas de saúde ou são gêmeos ou futuros pajés, sendo considerados pajés mais fortes aqueles que são fruto da gestação seguinte à de gêmeos. Ainda que as capacidades xamânicas também possam ser adquiridas por meio do aprendizado e que a concepção de um *karuãna* não decorra em todas as ocasiões do descumprimento por parte das mulheres dos resguardos impostos por ocasião das suas regras, Soares reconhece a importância da menstruação e das mulheres para o xamanismo karipuna. São seus corpos, fecundados automaticamente por *karuãnas*, atraídos pelo sangue, que geram aqueles que virão a ser xamãs. Neste sentido, a autora afirma que, entre os Karipuna do Amapá, o debate sobre gênero – entendido por ela como a discussão sobre mulheres por meio do fluxo menstrual – nos conduz, inescapavelmente, para a relação entre humanos e não humanos.

Os poderes e perigos do sangue menstrual destacados pela pesquisadora karipuna mostram que o pensamento feminino amazônico se distancia das teorias antropológicas que veem a menstruação como um diacrítico da subordinação universal da mulher ou da biologização do gênero (Ortner 1974; Hérítier-Augé 1991). Longe de limitar a mulher à natureza ou à maternidade, o fluxo do sangue feminino produz corpos generificados e afetos, e abre a mulher à alteridade de abrangência cosmológica. Sua etnografia dialoga com a hematologia amazônica de Belaunde (2006), que argumenta que o sangue, na Amazônia, deve ser abordado como uma relação de múltiplas dimensões: dentro do corpo, o sangue transporta conhecimentos a todas as partes, unindo e, ao mesmo tempo, generificando homens e mulheres, e constituindo o eixo central da existência de uma pessoa ao longo de seu ciclo de vida. As práticas de resguardo para a administração do sangue ocupam, portanto, um lugar central na saúde amazônica. Fora do corpo, o sangrar põe a fertilidade da pessoa e do território em movimento, mas também abre a comunicação entre o entorno cotidiano e outros espaços-tempos cosmológicos, expondo ambos os gêneros ao perigo da multiplicidade transformacional. Sua relação com o xamanismo é, portanto, fundamental. Belaunde (2006) propõe que o xamanismo amazônico seja corretamente

caracterizado como um complexo xamânico-reprodutivo, que passa a incluir a agência feminina e a perspectiva das mulheres nas dinâmicas locais de relação com as formas de alteridade.

O artigo de Marcos Matos, intitulado “Notas sobre a produção feminina da socialidade segundo o ponto de vista de um bebedor de caiçuma”, também aborda o potencial relacional do sangue e a produção feminina da socialidade entre os Manchineri, tendo como fio condutor o ritual de reclusão pubertária das moças e a “festa de pintação” (*hapijihlu*), que encerra a reclusão. O autor nos mostra como a reclusão, ao invés de efetivar qualquer controle das mulheres pelos homens, é uma transformação operada nas mulheres para as mulheres. Ela está ligada à constituição dos corpos femininos, de suas capacidades e de sua longevidade. Entre as principais capacidades adquiridas na reclusão, e que definem o corpo e o ser feminino, está a de prover a caiçuma forte (*tepalha katsholu*), produto arquetípico do trabalho da mulher.

M. Matos nos mostra como, na festa de pintação, relações de consanguinidade e afinidade são entrelaçadas, produzidas e transformadas umas nas outras: ao sair de sua reclusão, a moça – que passou por todo o processo de constituição de seu corpo, operado por suas parentes próximas ascendentes através

da manipulação e aplicação de substâncias alógenas (dietas, banhos, infusões, pintura com jenipapo) – oferece caiçuma aos convidados que estão na posição de afins potenciais, vestidos como brancos.

Não só a festa de pintação, mas todas as festas que envolvem a caiçuma forte são, segundo Matos, experimentos sobre “a abertura dos limites e as condições da socialidade”. Os homens, ao oferecerem a seus parentes a caiçuma produzida por suas mulheres, e com ela embriagá-los, provocam a transformação da sua subjetividade, intensificam as relações jocosas e os conflitos, toda a socialidade é “aquecida” e os grupos locais se abrem uns aos outros. Afins potenciais se tornam afins atuais, e afins atuais são inimizados através das brigas, que sempre ameaçam irromper a cada festa.

Nas festas e cotidianamente, as mulheres fazem a caiçuma para seus maridos (elas raramente a consomem), e aos homens cabe o fornecimento de carne de caça. Tal complementaridade é vista pelos Manchinieri muito mais em termos de uma “responsabilidade” mútua do que uma troca, trata-se do agir tendo em vista o outro polo da relação. M. Matos nos mostra, ainda, como a complementaridade nas atividades da mulher e do homem é um índice das relações simétricas entre afins: enquanto a caiçuma, produzida pelas mulheres, é feita circular entre

os afins pelos homens, e tais relações de afinidade se estendem entre os diferentes grupos locais, a carne predada pelos homens – extraída de relações com a afinidade potencial (os outros/ animais) – é feita circular entre os parentes próximos pelas mulheres, já que são elas que realizam a distribuição das partes das presas entre seus familiares. Assim, a caiçuma, produto arquetípico do trabalho feminino, se mostra não só como produtora da socialidade manchinieri, como também catalizadora de sua abertura e transformação.

A produção do corpo e do saber femininos, e da bebida de mandioca (no caso, a *chicha*), é também central no artigo de Marina Ghirotto Santos sobre a atuação política de mulheres do povo Sarayaku Runa, habitante da Amazônia equatoriana, cujo título é “*Sinzhi warmiguna*: notas sobre política e gênero entre as/os Sarayaku Runa”. Primeiro, a autora persegue uma definição de política condizente com a que propõem seus interlocutores, e nos traz a expressão *hatun yuyayguna kwintanakuy* (“conhecimento e/ou grande/importante conversa ou conversatório”) como uma das traduções para a “política” elaboradas pelos Sarayaku Runa. A autora, então, procura relacionar o trabalho que realizam as mulheres e *lideresas* (mulheres com lugares de destaque na política comunitária e nacional) como

fazedoras de *chichas*, donas das *chagras* (roças) e “puxadoras de conversatórios”, trabalhos que, ao mesmo tempo, as fazem mulheres e pessoas conhecedoras, verdadeiramente *runas* (“gente”).

A partir das reflexões e atuação política de três mulheres, a autora nos revela a importância da roça e da *chicha* para a política enquanto conhecimento e “conversatório”. Ser mulher propriamente *runa* as faz ter o conhecimento e a potência da fala, e “configura um modo de atuar no mundo, fazer mundo e, portanto, fazer (cosmo)política”. Ser mulher *runa* é ter a qualidade de ser *sinzhi* (forte), capacidade ligada à resistência física, mas também ao conhecimento bem fundamentado, ambos frutos da “força de vida” (*samai*) da pessoa. O conceito de *samai*, entre os Sarayaku Runa, e também entre outros povos do complexo cultural Runa (como os Canelo Runa, Napo Runa, Puyo Runa), se traduz como respiração, vontade, vigor e compreensão interna, bem como nutrição espiritual, espírito, *aliento* (ar que se respira, respiração), energia vital ou substância da alma. Há uma imbricação entre o *samai* e a capacidade de “ser forte” ou conhecedor/a. As *lideresas*, sendo pessoas *sinzhi*, ou com forte *samai*, são também aquelas que mantêm uma *chagra* bem cuidada e oferecem boa *chicha*. Ghirotto Santos afirma que, entre os Sarayaku Runa, não se vive uma boa vida,

não se fazem pessoas fortes e não se fazem “conversatórios” sem *chicha*, e, portanto, sem a *chagra* que fornece a mandioca.

A autora nos revela, então, que as mulheres *runa* e suas substâncias fazem parte de um fluxo de relações com a “terra” ou o “território”. Citando a proposta “Kawsak Sacha/Selva Vivente”, elaborada por lideranças Sarayako Runa e que traduz o que seria o “território” para esse povo, a autora evoca o conceito de *kawasak sachá*, território enquanto entidade dotada de consciência e constituída pela multiplicidade de seres da selva (animais, vegetais, minerais, espirituais, cósmicos). Todos esses seres também são dotados de subjetividade, são pessoas (*runaguna*), vivem em comunidades, assim como os seres humanos, e com estes estabelecem comunicação. A partir desta concepção, os Sarayako Runa exigem, junto ao governo equatoriano, que o reconhecimento do caráter político-jurídico de sujeitos dado aos humanos estenda-se a todos esses outros viventes, e que seus territórios sejam livres de projetos extrativistas (petroleiros, mineiros, madeireiros). A autora nos traz, assim, um conceito nativo de política que passa por “processos de criação de mundo” (De la Cadena 2015, 2018), “por meio do qual [são criados] mundos heterogêneos que não se fazem com uma divisão entre humanos

e não humanos, natureza e cultura, mas são obrigados a operar com essa distinção *ao mesmo tempo* em que a excedem”. A imagem dos “corpos-terra” femininos, acionada pelas *lideresas sarayaku runa*, conecta as capacidades femininas de produção do corpo, das pessoas e da política à terra, o que nos remete imediatamente ao documento final da Marcha das Mulheres Indígenas, evento realizado em agosto de 2019, em Brasília, mencionado no início desta apresentação:

Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito. Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura.

É justamente a relação entre as capacidades/potências do corpo feminino e o território que está em primeiro plano no artigo “Corporetorialização” Katukina: lampejos etnográficos sob as perspectivas femininas indígenas”. Nele, Myriam Barboza, Larissa Tukano e Jaime Waiwai trazem, a partir das propostas de intelectuais indígenas, como Sandra Benites (2018), Braulina Baniwa (2018) e Célia Correa Xakriabá

(2018), o conceito de “corporetorialização”, buscando mostrar como “a territorialização indígena se constitui como um processo corporal onde corpos e fluidos femininos contagiam, direcionam e regulam a interação indígena com e entre o território, e seus constituintes”.

Para os autores, os gêneros e o território constituem-se mutuamente. As ações de gênero produziriam “assinaturas territoriais”, expressão que eles elaboram a partir de Deleuze & Guattari (1987), para desvelar como fluxos e substâncias de corpos e práticas generificados definem “microterritórios” masculinos e femininos. Assim, “microterritórios especiais” masculinos, de acesso proibido às mulheres, seriam produzidos durante a realização de rituais, tais como o *ihkira horo*, buritizal onde os homens buscam a fibra para a elaboração das vestimentas rituais, e o *hokanin*, espaço em que os homens fabricam as vestimentas. Já as mulheres Katukina, por meio de sua agência generificada, produzem restrições no acesso de sua família a territórios considerados perigosos. Os autores destacam os períodos de menstruação e do puerpério, quando as potências do corpo feminino atuam restringindo a mobilidade e a alimentação de toda a família, principalmente pelo perigo da atração que exercem sobre os “seres intangíveis”. Assim, os autores argumentam que homens e mulheres Katukina participam

no processo de territorialização, mas, sendo as mulheres e seus fluidos o principal alvo do desejo dos seres intangíveis, seus corpos imprimem marcas importantes no território, reforçando a singularidade deles.

A abordagem do artigo inspira-se na posição de fala recuperada pela antropóloga guarani nhandeva Sandra Benites (2018), no seu estudo sobre a conexão entre corpo e território. A partir de uma reflexão sobre a sua criação na aldeia, Benites argumenta que a menstruação não é um assunto puramente feminino, uma vez que, durante os rituais da puberdade, os meninos aprendem o envolvimento masculino necessário para a procura do “bem futuro da saúde da mulher”. Ser homem guarani requer conhecer, respeitar e cuidar das mulheres, bem como respeitar a sua relação com o território, para que elas, e eles, possam cumprir os resguardos do período menstrual e todos os processos de gravidez, parto e pós-parto. Segundo Benites, a dominação de gênero é encontrada nas cidades dos *jurua* (não indígenas), onde as mulheres são forçadas a circular pelas ruas e os homens ignoram tudo sobre as conexões entre o corpo e o território das mulheres e da coletividade guarani nhandeva.

O artigo de Clarice Cohn, “Fazendo pessoas, fazendo coletivos: as mulheres xikrin do Bacajá”, também se dedica à participação ativa das mulheres

na produção de pessoas e coletivos, entre os Xikrin do Bacajá. Apoiando-se no trabalho de Lea (1993, 1994, 1999), sobre os Mebengrokê, e na crítica dessa autora à invisibilidade das mulheres no modelo analítico de compreensão dos Jê do Brasil Central, proposto no âmbito do *Harvard Central Brazil Project* (HCBP), Cohn percorre as mais diversas contribuições femininas na produção da socialidade valorizada pelos Xikrin. A autora mostra como as atividades culinárias empreendidas pelas mulheres são essenciais tanto na alimentação cotidiana (assando a batata doce, que será em parte consumida na beira do rio e em parte reservada para seus maridos e outros parentes) como na socialidade ritual (quando as mulheres se encarregam de assar os jabutis com massa de mandioca, envoltos em folhas de bananeira). Sem as atividades levadas a cabo pelas mulheres, que ainda incluem busca de pedras novas para os fornos, e a coleta das folhas de bananeiras e de lenha, as festas de nomeação não aconteceriam. Cohn também destaca as habilidades artísticas femininas. Sendo as mestras da pintura, elas são responsáveis diretas pela manutenção da pintura dos corpos, o que é índice de saúde, beleza e alegria. Neste sentido, Cohn entende que as mulheres fazem pessoas e coletivos, tanto no contexto ritual como no trabalho cotidiano de fabricação dos corpos e da beleza, esta fundamental entre os

povos Jê, segundo a autora e outros etnógrafos por ela citados.

A análise, então, desloca-se para o que a autora denomina de “arena política”, que, usualmente, foi entendida como excluindo as mulheres em razão da força que a imagem da Casa dos Homens exerce nas análises correntes na etnologia jê. Cohn busca mostrar que as *menire* (mulheres) também produzem coletivos neste sentido, o político. Com o fim das guerras, os Xikrin se viram obrigados a reinventar as formas de trazer coisas novas (cantos, plantas, danças, nomes etc.) para a renovação da vida, e as mulheres são fundamentais nesse cenário (já o eram no contexto da guerra). Elas têm se mobilizado com mais frequência na política reconhecida pelos brancos, têm se envolvido em projetos de intercâmbio e geração de renda, nas etapas formativas do Plano Nacional de Gestão e Manejo de Terras Indígenas (PNGATI), sempre dando ênfase “às suas potências femininas e à feminilidade como potência”.

Além disso, no contexto dos efeitos nocivos da construção da UHE Belo Monte e na iminência da instalação do projeto de mineração Belo Sun, as mulheres passaram a se colocar como as “mantenedoras e protetoras da Terra Indígena”. Neste sentido, elas se colocam como as “verdadeiras guardiãs da Terra, onde criam e nutrem, ao ficarem nas aldeias, ao criarem e

fazerem crescer as crianças, ao cuidarem da terra e plantar”. Esse tipo de atuação vem junto com a busca por alternativas de geração de renda para suas famílias e com o movimento de ser parte na negociação junto aos não indígenas.

Essa participação das mulheres na política interétnica é uma das principais questões problematizadas por Sílvia Guimarães, em seu artigo “Agência das mulheres Sanõma e a ativação de cosmopolíticas”, que, entre outras coisas, interessa-se pela atuação das mulheres Sanõma frente à uma política de saúde que responsabiliza os cuidados e saberes femininos pela desnutrição infantil e por uma epidemia de bicho de pé, que acomete principalmente as crianças. Diante deste quadro, a pesquisadora foi convidada, em 2018, pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) para discutir com a comunidade Sanõma os significados de viver bem e de soberania alimentar.

Rompendo com o entendimento estatal de que o diálogo interétnico se dá entre homens, as mulheres Sanõma passam a ocupar a esfera pública do debate político em defesa de seus modos de produzir pessoas e a vida comunal. Assumiram postos de agentes de saúde e conselheiras de saúde, e em suas falas perante o Estado, em defesa do modo de vida indígena, impõem, segundo Guimarães e nos termos de Stengers (2008), um espaço de hesitação no debate sobre a saúde coletiva daquele

povo, marcado pelos saberes e práticas ocidentais.

A autora destaca que mulheres donas de roças e com filhos foram as que assumiram a posição de conselheiras de saúde, e que elas sempre estiveram presentes nas reuniões com os *sapuli* (xamãs), mantendo o diálogo com os homens e atuando nas decisões que envolviam as famílias extensas. Estas mulheres, então, passaram a participar das reuniões com os brancos, impondo sua fala dura, questionando a atuação dos serviços em área. Ao inserirem, na discussão com o Estado, questões sobre corpo e modos de alimentação, as mulheres, baseadas na agência que lhes compete na cosmpolítica Sanöna – além da produção de alimentos, criação dos parentes que constituem uma família extensa e cultivo e coleta –, acabam por questionar as razões estabelecidas. Como afirma Guimarães, “na arena interétnica, essas mulheres Sanöma passam a enfatizar o dinamismo da vida cotidiana, onde se dá o manejo da vida e afrontam aqueles que acharam que estavam imobilizadas, internalizadas, subjugadas e identificadas ao plano doméstico/apolítico”.

Já os artigos de Júlia Otero dos Santos, Beatriz de Almeida Matos e Luisa Elvira Belaunde investigam os processos de fabricação de seres humanos gerados a partir de relacionamentos com

não humanos e os jogos de múltiplas perspectivas.

Os textos dialogam com as propostas pioneiras do perspectivismo desenvolvidas por Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996), e indagam se é possível abordar o gênero como perspectiva, especialmente no contexto dos rituais, mostrando como o gênero é uma relação de diferença que se articula a outras relações de diferença entre humanos e não humanos. Os argumentos apresentados distanciam-se da ideia de que o gênero teria pouco rendimento nas sociocosmologias amazônicas e que a diferença relevante seria a relação humano-animal (Descola 2001). Em cada caso etnográfico, os textos escapam dessa proposição e mostram, aliás, que as relações de diferença entre humanos e não humanos perpassam as relações de diferença entre os gêneros, e vice-versa².

O trabalho das autoras também dá visibilidade às plantas que, junto com o gênero, ficaram nas margens da maioria dos estudos perspectivistas, focados na inimizade e nas relações de predação que estão em jogo na caça. Nesse sentido, os artigos ressoam as abordagens do perspectivismo da embriaguez proposto por Lima (2005), em sua análise da cauinagem entre os Yudjá, que, além de focar nas plantas, explora o eixo pouco conhecido da predação feminina. As relações

2 Desse modo, os artigos visam desfazer um viés que foi apontado pelo próprio Viveiros de Castro, quando afirmou “que a focalização quase exclusiva, por parte dos trabalhos anteriores sobre o perspectivismo, nas relações entre as espécies (animais e outras), tendeu a obscurecer a relação entre os gêneros” (Viveiros de Castro & Belaunde 2007:126-127).

tecidas em torno do cauim geram a diferença de perspectiva entre os gêneros. Para as mulheres Yudjá, segundo Lima, o cauim fermentado é uma pessoa, filho da mulher dona da roça de mandioca, usada na fabricação da bebida. Durante a festa do cauim, quando os homens aceitam a bebida servida pelas mulheres, eles enchem a barriga do corpo desse ser humano e morrem, bêbados com o banquete antropofágico. Além disso, a morte ritual dos homens segue uma trajetória temporal de transformação dos afetos. Os homens caem bêbados, mortos pelo cauim, e levantam-se para continuar bebendo, pois a bebida de mandioca fermentada é um veneno que vai matando e transformando as suas vítimas até torná-las agressores dos seus próprios parentes. Lima argumenta que a produção do parentesco cotidiano e a sua anulação temporária durante o espaço-tempo marcado pela alteridade produzido pelas mulheres nas cauinagens assinalam o ritmo dos afetos entre a convivência diária e a alteridade ritual, e acionam uma feminilidade com múltiplos desdobramentos, da nutrição até a predação; as mulheres sendo tanto predadoras quanto presas, a depender da perspectiva e do balanço temporal da vida social.

Neste dossiê, o artigo de Otero dos Santos, intitulado “Sobre mulheres *brabas*: ritual, gênero e perspectiva”, também explora as transformações

dos afetos acionadas pela embriaguez com bebidas fermentadas feitas com os produtos das roças durante a festa do *Wayo ‘at Kanã*, do povo Karo-Arara de Rondônia. Mas, neste caso, as mulheres bebem servidas pelos homens e demonstram sua coragem, bebendo até cair e matando os jacarés capturados pelos homens. O ritual é explicitamente considerado uma festa das mulheres, na qual as anfitriãs e as convidadas misturam-se para produzir e beber juntas a macaxeira fermentada, dançar e cantar, especialmente durante o último dia, quando elas dançam carregando nos braços os jacarés antes de executá-los. No pensamento karo-arara, esse ritual opõe-se à “Festa do Xerimbabo”, ritual em desuso, no qual os homens matavam com flechas um animal criado na aldeia. Há um consenso entre os homens e as mulheres Karo-Arara de que a festa é a ocasião para elas “descontarem a raiva que sentem dos filhos”, demonstrando coragem para matá-los – o jacaré sendo um filho para uma mulher, mas não para um homem.

Otero dos Santos argumenta que a raiva feminina exibida e descartada durante o ritual responde à preocupação vigente na vida cotidiana de que as mulheres possam bater nas crianças, o que lhes causaria adoecimento, pois a alma do pequeno maltratado fugiria. Subjacente ao ritual, há, portanto, uma reflexão sobre as modulações da raiva nas relações generificantes e suas

consequências sociais e cosmológicas. A autora mostra como a raiva feminina e masculina têm o potencial de instaurar a alteridade no seio do parentesco e colocar em risco os laços afetivos e os corpos produzidos diariamente por meio da comensalidade e da coresidência; mas a violência contra as crianças é associada à maternidade, e não à paternidade. A autora defende, assim, que a predação e o trato com as agências não humanas não são capacidades exclusivas dos corpos produzidos como homens, compondo também parte do corpo e da pessoa femininos.

Além de ser um filho para a mulher, o jacaré também é um amante sedutor e, portanto, um inimigo para o marido. Otero dos Santos sublinha a importância dessa diferença de perspectiva como um vetor que sustenta os processos de generificação e produção do parentesco de maneira mais ampla. Ela argumenta que o ritual efetua a passagem de uma perspectiva generificada – onde o jacaré aparece em posições diferentes para homens e mulheres – para uma perspectiva desvinculada do gênero, já que, quando a mulher comprova sua coragem, matando o animal diante de todos, instaura-se a perspectiva humana comum a ambos os gêneros, que coloca o jacaré no lugar da presa. A alternância e a confrontação entre os pontos de vista femininos e masculinos encerram-se, provisoriamente, com a comensalidade. Essa

perspectiva humana comum, que parece ter sido pouco problematizada nas etnografias que dialogam com o perspectivismo ameríndio, nunca pode ser tomada como um dado e precisa ser produzida diariamente e no ritual, bem como os corpos e os afetos. As diferenças e semelhanças de perspectivas de homens e mulheres quanto à natureza das roças (se coletivas ou familiares) no espaço-tempo da maloca também sustentam, na visão da autora, um entendimento da vida social como uma combinação alternada entre pontos de vista generificados e um ponto de vista que eclipsa o gênero.

A predação feminina e a raiva também são temas centrais no artigo de Beatriz Matos, “O perigo do olhar da mulher: reflexões sobre gênero e perspectiva a partir de um ritual de iniciação masculina matses”, sobre o ritual da visita dos espíritos cantores, um ritual de puberdade masculina realizado entre os Matses da fronteira entre Peru e Brasil. Nesse caso, a predação feminina examinada concentra-se no olhar. A autora retoma a questão da proibição, amplamente presente na região, de que as mulheres vejam os seres mascarados fora do contexto dos rituais de apresentação dos espíritos. Porém, seu argumento não aponta para a marginalização das mulheres, e sim enfatiza o poder do olhar feminino e suas relações com os espíritos masculinos que

vêm cantar com elas. De acordo com a autora, o olhar deve ser compreendido como uma relação generificante entre humanos e não humanos. O olhar feminino precisa ser dirigido para os espíritos com a apresentação apropriada e nos momentos adequados. Caso contrário, causa uma alteração irreversível da relação com os espíritos, gerando um estado de raiva generalizada.

A abordagem perspectivista das relações entre os gêneros e os espíritos desenvolvida por B. Matos permite compreender que a visita dos espíritos se desdobra em uma dupla sequência de acontecimentos, na qual os homens e as mulheres matses estabelecem separadamente relações com seres não humanos generificados. Esse desdobramento acontece simultaneamente, de maneira que, por um lado, os espíritos masculinos chegam nas malocas matses vestidos com suas roupas feitas para cantar com as mulheres matses, que ficam na maloca; por outro lado, os homens matses entram no mundo subterrâneo vestidos com roupas adequadas para visitar a maloca dos espíritos, onde seres femininos não humanos os esperam para cantar e dançar juntos.

Além disso, o desdobramento do ritual, de acordo com as linhas de gênero, também opera uma diferença entre afins e consanguíneos. Enquanto os espíritos masculinos se apresentam como irmãos e filhos para as mulheres matses,

e cantam respeitosamente com elas, os homens matses se apresentam como primos cruzados para as mulheres espírito e mantêm com elas relações jocosas, características da afinidade. Os jovens matses que visitam pela primeira vez as malocas subterrâneas são capturados pelos seus cunhados espíritos e, no final do ritual, são trazidos de volta para a casa, amarrados como presa de caça. A autora argumenta que a relação de consanguinidade de gênero cruzado entre os homens espíritos e as mulheres matses é a dobradiça que permite o trânsito entre ambos os mundos e a iniciação dos jovens homens matses.

B. Matos mostra que a diferença entre o ponto de vista feminino e masculino foi quebrada quando, nos anos 1970, uma mulher matses foi levada ao local em que os seres masculinos (homens e espíritos) vestiam suas roupas para o duplo ritual. Diante do olhar da mulher, os espíritos se enfureceram e atacaram a todos os presentes, e desde então o ritual não pode ser mais realizado. Para entender essa quebra das relações de visitação entre os homens e as mulheres matses com os espíritos, a autora retoma a questão da diferença na constituição dos corpos, concebidos como feixes de afecções, gerados por meio do uso de plantas e animais que outorgam perspectivas e capacidades de predação diferenciadas.

A força do olhar feminino entre os matses

remete à abordagem perspectivista dos grafismos desenvolvida por Lagrou (2007) para os Huni Kuin, povo também de língua Pano, já que a autora mostra que o olhar de uma mulher mestra de desenhos é semelhante à pontaria afiada dos homens caçadores. Em ambos os casos, o olhar faz parte de relações de predação generificadas, pois ambos, mulheres e homens, são predadores. As etnografias Karo-Arara, Matses e Huni Kuin, então, confluem em argumentar que a capacidade de matar (e de captura da perspectiva do outro) não é apenas masculina, já que ela faz parte das relações de generificação e produção de corpos e pessoas.

A proposta teórica segundo a qual as relações de gênero operam entre o predador, masculino, e o xerimbabo ou presa, feminina (Taylor 2001), não dá conta, portanto, da complexidade das relações de diferença e transformação das perspectivas presentes na região amazônica. Tampouco é possível separar as relações de produção e comensalidade de alimentos das relações de inimizade, nem dizer que as mulheres são essencialmente nutrizes e os homens predadores.

Neste sentido, os artigos do dossiê não se encaixam em dualismos fixos de gênero e apoiam a ideia de que o gênero na Amazônia é uma relação de diferença que responde a uma dinâmica com base nas diferentes combinações possíveis de relações entre um mesmo gênero e gêneros

diferentes, gerando corpos, pessoas e parentesco a partir da reprodução paralela (isto é, a ideia que mulheres produzem mulheres e homens produzem homens) e a reprodução cruzada (Belaunde 2005). Há, portanto, uma clara ressonância com as noções de relações de “mesmo sexo” e de “sexo cruzado” propostas por Strathern (1988), no seu estudo do gênero como relação. No entanto, a administração dessas relações cruzadas e paralelas não passa por uma teoria da troca ligada a uma lógica de heterossubstituição, como na Melanésia (S. Hugh-Jones 2001) – onde as pessoas podem ser ritualmente substituídas e trocadas por porcos ou objetos de valor –, mas por processos de fabricação de corpos e pessoas humanas generificados por meio de relações com não humanos.

O artigo de Belaunde, “O ninho do japu: perspectivismo, gênero e relações interespecies airo-pai”, aborda a preponderância da predação no perspectivismo amazônico a contrapelo. No caso do ritual da puberdade masculina entre os Airo-Pai, um povo da família linguística tucano ocidental da Amazônia peruana, os jovens iniciados no uso de plantas como o *yoco* (*Paullinia yoco*) e o *yaje* (*Banisteriopsis caapi*) são investidos de capacidades de nidificação para fazer ninhos pessoais e coletivos, isto é, para tecer redes de tucum e construir o corpo da casa concebida como uma mãe. Aninhar é o

que caracteriza o fazer da masculinidade tanto quanto da feminilidade, mas cada gênero tem o seu modo de fazer ninho, de alimentar, proteger e curar os seus filhotes de mesmo gênero. Essa é a perspectiva dos seres celestiais surgidos da ressurreição dos mortos. Quando eles olham para mulheres e homens vivos, eles veem filhotes de pássaros de duas espécies diferentes, papagaios para as mulheres e japus para os homens. Do ponto de vista celestial, o dimorfismo de gênero é uma relação de diferença entre espécies de pássaros, seus hábitos e seus nichos ecológicos. O artigo se debruça sobre essas redes de relações interespecies, que atravessam a relação entre os vivos e os seres celestiais, explorando os aspectos totêmicos do perspectivismo de gênero airo-pai e argumentando que a predação não é o único vetor da perspectiva, pois, no caso do xamanismo da cura e da puberdade masculina, ser capturado pela perspectiva do outro não coloca o dilema entre comer ou ser comido. A questão aqui é estar na posição da cria.

O artigo examina a linguagem xamânica dos cantos da puberdade e os processos de tradução das palavras dos seres celestiais em linguagem cotidiana. Mostra que as plantas nomeadas no canto são portadoras da vitalidade celestial, na medida em que são trazidas do céu, e seu uso não é meramente utilitário nem

confinado ao tecido de artefatos e à construção, pois elas fazem corpos, pessoas e parentesco, exercendo um poder de aconselhamento que transforma os meninos em aprendizes das técnicas de nidificação do japu. Embora Belaunde mencione que a fórmula canônica lévi-straussiana é adequada para pensar a etnografia airo-pai dos filhotes de pássaros sob a luz do totemismo, a autora adverte que as relações interespecíficas que sustentam seu perspectivismo de gênero transbordam essa equação e expõem a fractalidade existente entre corpo, ninho e casa, bem como a androginia de cada gênero no que diz respeito à sua espécie de pássaro.

Além disso, a diferença de temporalidades é também um vetor da diferença de perspectiva. Quais são os efeitos de serem vistos como crias pelos seres celestiais eternamente “verdes” (não maduros)? O contraste entre a temporalidade da juventude permanente dos céus e a juventude efêmera dos mortais sustenta, na visão de Belaunde, a passagem entre os dois “lados” da dobra cósmica airo-pai, amparando suas noções de alegria e renovação ainda vigentes, apesar da atual adesão ao evangelismo pentecostal e do abandono da ingestão de *yaje*. O *yoco*, em particular, é uma planta tão importante quanto o *yaje* para a constituição

da masculinidade, e mantém a conexão com as práticas de criação do passado, permitindo compreender a continuidade da produção de corpos generificados por meio das relações com não humanos, plantas, pássaros, espíritos e outras espécies, por trás da mudança social da conversão religiosa.

O gênero como relação de diferença articulada a outras relações está, portanto, no cerne dos processos atuais de mudança social, como também mostram os estudos de Otero dos Santos e B. Matos sobre as mudanças nos rituais Karo-Arara e Matses, respectivamente. A última sessão do dossiê reúne artigos que evidenciam predominantemente essas transformações atuais e visam, em particular, compreender as novas dimensões do parentesco surgidas no contexto da crescente intensificação das relações entre pessoas indígenas e não indígenas.

O artigo de Vinente dos Santos, cujo título é “Aspectos de matrilinearidade em um sistema de nomeação patrilinear: explorando formulações de gênero e pessoa entre os Tukano”, debruça-se sobre o conjunto dos povos da família Tukano oriental que compartilham um acervo limitado de “nomes de benzimento” pertencentes aos ancestrais míticos, que desembarcaram sucessivamente na terra, após sua travessia no interior da anaconda primordial. Caracterizados na etnologia pela sua ênfase em relações de

descendência patrilinear e na hierarquização da ordem de nascimento dos filhos, especialmente dos homens, os povos Tukano encaram, hoje, um dilema que toca o fundo das prescrições do seu sistema onomástico. Diante do aumento da quantidade de crianças nascidas de relações entre mulheres indígenas com homens não indígenas, alheios ao sistema de descendência, um impasse emerge, uma vez que essas crianças “misturadas” não teriam direito a um “nome de benzimento”. Entretanto, o dilema resolve-se acionando a descendência do pai da mãe, que age como nominador, outorgando um nome do estoque do seu clã, algo que já havia sido detectado e analisado por Lasmar (2008).

Com o campo realizado principalmente na aldeia de Pari-Cachoeira, no médio Tiquié, na fronteira entre Brasil e Colômbia, onde coabitam membros de diversos povos Tukano que mantêm relações com não indígenas da região, Vinente dos Santos busca explorar as consequências deste “arranjo matrilinear imprevisto” no sistema de parentesco tukano. A autora inspira-se na discussão sobre o sangue como memória do parentesco (Belaunde 2006) e no entendimento de Strathern (1988) referente ao gênero como a circulação de capacidades entre corpos. Ela explora, ainda, a amplitude do sistema de nomeação, retomando as

ponderações pioneiras de Chernela (1988) no que diz respeito à existência de divergências de perspectivas sobre a descendência entre homens e mulheres tukano.

De acordo com Vinente dos Santos, é a ideia de dupla composição (masculina e feminina) dos corpos que sustenta a possibilidade de que o avô materno nomeie um neto ou neta “misturado/a”. No ato de nomeação dessas crianças, é a contraparte masculina presente no corpo da mãe que enseja a nomeação. A autora associa de forma original essas transformações à composição da pessoa, unindo fabricação do corpo, gênero e onomástica, recusando conscientemente a armadilha do vocabulário jurial-funcionalista, que entende a ação dessas mulheres nos termos da manipulação de regras formais.

O artigo de Patrícia Rosa, “Sobre as diferentes formas de habitar as normas e ativar modulações no parentesco: um caso tikuna”, também toma as normas (do gênero e do parentesco) como objeto de reflexão, demonstrando convincentemente como a trajetória de transformação de um *ngemã*, “solteiro”, e *caigüwaecü*, “parente com jeito de mulher” em uma mulher (desejavelmente casada e mãe) é acomodada dentro das normas tikunas de modo criativo e estratégico por Nguyacüe, a interlocutora da autora. Ao acompanhar a

experiência de Nguyacüe de tornar-se mulher, o artigo “ênfata o movimento de deslocamento das posições de gênero e as reconfigurações no idioma do parentesco”, impulsionado por essa experiência. Inspirada em Strathern (1988), Rosa toma a categoria gênero como um princípio de análise performativa, mostrando-se interessada em acompanhar o que tal categoria comunica e faz com homens e mulheres. O gênero articula-se aqui ao parentesco e à sexualidade. Ou melhor, o modo tikuna de falar das articulações entre gênero e sexualidade é pelo idioma do parentesco, entendido enquanto nexos relacionais.

A transformação de Nguyacüe em mulher é impelida pelo desejo de sair do lugar de parente vazio, aquele que não expande relações e que equivale às mesmas posições dos solteiros e dos incestuosos. Virar mulher e mãe – Nguyacüe acalenta o desejo de adotar um filho de uma das irmãs – para casar-se com seu pretendente é uma forma de garantir a diferença necessária à existência social, conforme colocado por Overing (1985). A questão que Rosa, então, se coloca é sobre os efeitos da inclusão da sexualidade “como fator operador das diferenças e das relações”.

O tornar-se mulher é encarado pela interlocutora da autora como uma espécie de atuação repetitiva dos modos tikuna de ser mulher,

que incluem trabalhos na roça (e não na pesca), uso de cabelo comprido, unhas pintadas e saia, e o amansamento dos homens. A incorporação do “jeito de ser mulher” é lida por Rosa, à luz de Butler (1990), enquanto ações performáticas. Em conjunto com a maternidade almejada, é essa a possibilidade encontrada por Nguyacüe de habitar e resistir nas normas.

A inovadora etnografia de Rosa aponta para a fertilidade dos novos estudos da sexualidade na etnologia ameríndia onde os dilemas surgidos dos encontros, desencontros e violências entre o território do parentesco e a alteridade da cidade se entrelaçam. A autora demonstra uma cuidadosa fidelidade intelectual à desafiante complexidade etnográfica, escapando das categorias pré-estabelecidas sobre “hetero” e “homossexualidade”, e destacando as práticas corporais inscritas em dinâmicas relacionais e acontecimentos de diversas índoles, inclusive afetivas, oníricas e espirituais. Como sugere Madi Dias (2018), no seu estudo do parentesco transviado entre os Guna do Panamá, a vida sexual está integrada ao tecido social e ela faz parte da vida expressiva, no sentido que mostra seus mundos e prazeres, que exprimem estilos de pessoas singulares. É necessário entender as transformações das disposições e desejos de maneira ampla, evitando projetar categorias de

análise que poderiam ser efeito da colonização e da “vontade de saber” do antropólogo como vestígio do colonizador, que exige respostas do sexo do outro (Madi Dias 2019).

Enfim, podemos afirmar que, pela diversidade de solos etnográficos e temas apresentados nos onze artigos que compõem este dossiê, ele nos traz um bom balanço de como a questão do gênero na etnologia indígena vem retomando fôlego em trabalhos recentes e aponta caminhos profícuos para reflexões futuras. Ao percorrer os textos, percebe-se como algumas questões ressoam e se interconectam, tais como a importância da relação com as figuras da alteridade (não humanos, espíritos, animais, plantas, não indígenas) para a produção da diferença de gênero; a constituição desta diferença por meio de rituais (aqui, entretanto, abordados sob outras perspectivas teóricas que não a do “antagonismo sexual”); o gênero como “conhecimento incorporado” (McCallum 2001); a produção da socialidade e da abertura ao outro efetuadas pela agência feminina. As investigações e reflexões aqui presentes, realizadas tanto por autoras pioneiras e experientes no tema quanto por autoras que recentemente voltaram para ele suas pesquisas, nos mostram diversas possibilidades para levar adiante o diálogo entre a antropologia do gênero e a antropologia dos povos ameríndios.

REFERÊNCIAS

Baniwa, B. 2018. Mulheres e território: reflexão sobre o que afeta a vida das mulheres indígenas quando os direitos territoriais são ameaçados. *Vukápanavo: Revista Terena* 1(1):165-170.

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>.

Benites, S. 2018. Viver na língua Guarani Nhandeva (mulher falando). Dissertação de Mestrado, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Antropologia Social, Rio de Janeiro.

Butler, J. 1990. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Chernela, J. 1988. Some considerations of myth and gender in a Northwest Amazon Society, in *Dialectics and gender: anthropological approaches*. Editado por P. Randolph, D. Schneider, e M. Diaz, pp. 67-79. Boulder: Westview.

Correa Xakriabá, C. N. 2018. O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Departamento de Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais, Brasília.

Dainese, G., e L. Seraguza, 2016. Sobre gêneros, arte, sexualidade e a falibilidade de esses e outros conceitos: entrevista com Luisa Elvira Belaunde Olschewski. *Nanduty* 4(5):286-307.

De la Cadena, M. 2015. *Earth beings: ecologies of practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.

De la Cadena, M. 2018. Natureza incomum: histórias do antro-po-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (69):95-117. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901x.v0i69p95-117>.

Deleuze, G., e F. Guattari. 1987. Of the refrain, in *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Editado por G. Deleuze, e F. Guattari, pp. 310-350. Minneapolis: University of Minnesota Press.

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

Franchetto, B. 1996. Mulheres entre os Kuikuru. *Revista Estudos Feministas* 7(1-2):35-54.

Héritier-Augé, F. 1991. La sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres. *Alteridades* 1(2):92-102.

Hugh-Jones, C. 1979. *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Hugh-Jones, S. 2001. The gender of some Amazonian gifts: an experiment with an experiment, in *Gender in Amazonia and melanesia: an exploration of comparative method*. Editado por T. Gregor, e D.Tuzin, pp. 245-277. Berkeley: University of California Press.

Lagrou, E. 2007. *A fluidez da forma: arte e alteridade entre os kaxinawa*. Rio de Janeiro: Top Books.

Lasmar, C. 2008. Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro. *Mana* 14(2):429-454. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132008000200006>.

Lea, V. R. 1993. Casas e casas Mebengokre (Jê), in *Amazônia: etnologia e história indígena*. Organizado por E. Viveiros de Castro, e M. C. Cunha, pp. 265-282. São Paulo: USP-NHII/Fapesp.

Lea, V. R. 1994. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. *Cadernos Pagu* (3):85-116.

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

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

Madi Dias, D. 2018. O parentesco transviado, exemplo guna (Panamá). *Sexualidad, Salud y Sociedad* (29):25-51. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2018.29.02.a>.

Madi Dias, D. 2019. Outros afetos, outros desejos: por uma antropologia das pulsões na Amazônia. *Revista de Antropologia* 62(2):485-493.

Ortner, S. 1974. Is female to male as nature is to culture?, in *Woman, culture and society*. Editado por M. Zimbalist Rosaldo, e L. Lamphere, pp. 67-87. California: Stanford University Press.

Overing, J. 1985. Dualism as an expression of difference and danger: marriage and reciprocity among the Piaro of Venezuela, in *Marriage practices in Lowland South American*. Editado por K.M. Kinsinger, pp. 127-155. Chicago: University of Illinois at Chicago.

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.

McCallum, C. 1999. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. *Revista Estudos Feministas* 7(1-2):157-175.

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

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

Stengers, I. 2008. Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of escaping modern dualism. *Subjectivity* 22(1):38-59. DOI: <https://doi.org/10.1057/sub.2008.6>.

Strathern, M. 1988. *The gender of the gift problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Taylor, A. C. 2001. Wives, pets and affines: marriage among the Jívaro, in *Beyond the visibles and the Material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Editado L. Rival e N. Whitehead, pp. 45-56. Oxford: Clarendon 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., e L. E. Belaunde. 2007. O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos, in Eduardo Viveiros de Castro: entrevistas. Organizado por R. Sztutman, pp. 115-130. Rio de Janeiro: Azougue.

SANGUE MENSTRUAL NA SOCIEDADE KARIPUNA DO AMAPÁ, BRASIL

Ana Manoela Primo dos Santos Soares

Universidade Federal do Pará | Belém - PA - Brasil

submissão: 13/09/2019 | aprovação: 08/11/2019

RESUMO

Este artigo foi elaborado por uma mulher indígena, pertencente ao povo Karipuna do Amapá e com formação na área de antropologia, onde atua em pesquisas colaborativas com as mulheres de seu povo. O texto trata sobre como o *djispoze* (menstruação) molda as *tx ifam* Karipuna (meninas) em *jonfi* e *fam* (moças e mulheres), assim como tal fluido pode interferir em aspectos do cotidiano das *fam*, discutindo, ainda, os cuidados que devem ser observados, os perigos que ele pode proporcionar e as relações entre humanos e não humanos e de parentesco que o sangue menstrual gera.

Palavras-chave: Karipuna do Amapá; mulheres indígenas; gênero; sangue menstrual; relações entre humanos e não humanos.

MENSTRUAL BLOOD IN THE KARIPUNA SOCIETY OF AMAPÁ, BRAZIL

ABSTRACT

This article was written by an indigenous woman, belonging to the Karipuna people of Amapá and specialized in anthropology, working in collaborative research with the women of her people. The text discusses how *djispoze* (menstruation) shapes the Karipuna *tx ifam* (girls) into *jonfi* and *fam* (young and women), as well as how such fluid can interfere with aspects of *fam*'s daily life, and it also discusses the precautions that must be observed, the dangers it can provide, and the relationships between humans and non-humans and the kinship that menstrual blood generates.

Keywords: Karipuna of Amapá; indigenous women; gender; menstrual blood; humans and non-humans relationships.

SANGRE MENSTRUAL EN LA SOCIEDAD KARIPUNA DE AMAPÁ, BRASIL

RESUMEN

Este artículo fue elaborado por una mujer indígena perteneciente al pueblo Karipuna de Amapá y formada en el área de antropología, quien realiza investigaciones colaborativas con las mujeres de su pueblo. Este texto trata de cómo *djispoze* (menstruación) transforma el *tx ifam* Karipuna (niñas) en *jonfi* y *fam* (jóvenes y mujeres). También se ocupa de cómo dicho flujo puede interferir en los aspectos de la vida cotidiana de las *fam*, y discute los cuidados que deben ser tenidos en cuenta, los peligros que representa, las relaciones entre humanos y no humanos y el parentesco que crea la sangre menstrual.

Palabras clave: Karipuna de Amapá; mujeres indígenas; género; sangre menstrual; relaciones entre humanos y no humanos.

1. INTRODUÇÃO: ALGUNS ASPECTOS DO POVO KARIKUNA DO AMAPÁ

Nós, os Karipuna do Amapá¹, somos um povo indígena com uma população próxima a 2.920 pessoas². Vivemos em vinte e uma aldeias, localizadas nas Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã, situadas no extremo norte do estado do Amapá, no município de Oiapoque, região de fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa, mas também há alguns de nós que habitam em cidades brasileiras como Oiapoque³, Macapá, Belém e Brasília, e em cidades da Guiana Francesa, como Saint-Laurent du Maroni, Kourou e Caiena. Nas Terras Indígenas, compartilhamos nosso território com outros três povos: os Palikur (*aruak*), os Galibi Marworno (*karib*) e os Galibi Kalinã

(*karib*)⁴. Compomos o grupo “povos indígenas de Oiapoque”, com 39 aldeias. Somos cerca de sete mil indígenas (Silva et al. 2017:5). Cabe esclarecer que a autora deste artigo é indígena Karipuna, portanto, em muitos momentos, utilizarei a primeira pessoa, ao menos no que concerne diretamente a nós.

Nós, os Karipuna, somos de origem *tupi* (Curt Nimuendajú apud Capiberibe 2001:86), porém, de acordo com pesquisas de Expedito Arnaud (1970:2), com o passar do tempo, fomos “nos esquecendo de nossa língua original”⁵ e nos tornamos falantes da língua *patuá*⁶. Atualmente, além do *patuá*, nos utilizamos das línguas portuguesa e francesa. Em nossa organização social, nos dividimos em famílias, praticamos casamentos endogâmicos e exogâmicos

1 Os Karipuna do Amapá são um povo indígena que, apesar do nome, não possuem vínculos com o povo Karipuna de Rondônia, pois têm língua, histórico e aspectos culturais distintos.

2 Segundo dados presentes no *site* do Instituto Socioambiental (ISA 2006), colhidos em 2014 pelo Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI), por meio da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).

3 Referência ao contexto urbano de Oiapoque. Excetuando-se as Terras Indígenas já mencionadas.

4 Os Galibi Kalinã do Brasil também são conhecidos como Galibi do Oiapoque (Capiberibe 2001).

5 Este esquecimento é um termo utilizado pelo próprio Arnaud (1970:2). É uma metáfora que suaviza os processos de colonização português e francês pelo qual passamos, e que extinguiu parte de nossa língua.

6 O *patuá* pode ser chamado e grafado como *patoá*, *patois*, *créole* ou *kheoul*. De acordo com Tassinari (2015:68), “seguindo a grafia para línguas indígenas no Brasil, para sua utilização nas escolas indígenas, [a palavra] passou a ser grafada como *kheoul*”; enquanto Machado (2017:28-52) diz que o “*kheoul* falado pelos Galibi Marworno e o *patuá* ou *patoá* falado pelos Karipuna são a mesma língua, com pequenas diferenças fonéticas entre si, e são variações do crioulo ‘negro’ falado na Guiana Francesa”, sendo que estes dois povos o adotaram como sua língua usual. Capiberibe (2001:17) define o *patuá* como um dialeto originário do francês. Porém, Montejo (1988) fala do *kheoul* “como a língua materna dos índios Karipuna e Galibi Marworno, sendo o *patuá* falado também na Guiana Francesa”, afirmando, ainda, que “o *patuá* é uma língua crioula”, porém negando que o “*kheoul* ou *patuá* seja um dialeto ou uma espécie de francês mal falado, pois, de acordo com esta, o *kheoul* se constituiu ao longo dos séculos como verdadeira língua indígena” (Montejo 1988:4-5-8). O *kheoul* ou *patuá*, no catálogo da Euroália Índios no Brasil (Karipuna 2011/2012), é definido por Suzana Primo dos Santos, indígena Karipuna, como “uma mistura de francês e dialetos das famílias indígenas da região de Oiapoque”. Contudo, farei referência à língua falada por nós, Karipuna, somente como *patuá*, por ser este o termo e a grafia mais utilizados por meu povo.

(em nível de grupo e para além dele, com outros povos indígenas e até com não indígenas), nossa descendência é tanto matrilinear quanto patrilinear, e nossa cosmologia abarca elementos do catolicismo mesclados com aspectos do xamanismo (Arnaud 1970, 1989, 1991; Soares 2018; Tassinari 2003).

Estes dois primeiros parágrafos sobre os aspectos mais gerais de meu povo foram incluídos neste texto para que o leitor se situe, ainda que superficialmente, em relação a algumas de nossas características principais, como a nossa posição geográfica, a interação com outros povos da região, a nossa origem linguística, a organização social e a religião. Como antropóloga etnóloga, creio ser relevante se estabelecer uma apresentação sobre o povo com o qual se propõe dialogar, e esta é a minha sobre o meu povo. Não pretendo adentrar de modo mais intenso sobre o que já foi dito sobre nós nos dois parágrafos anteriores, eles são apenas para que o leitor tenha uma breve noção de quem somos, porém, agora, faz-se imprescindível que passemos às questões a que de fato me proponho discutir. Retorno, daqui por diante, à minha condição de mulher Karipuna.

2. TX IFAM, JONFI E FAM

“*Tx ifam*”, “*jonfi*” e “*fam*” são palavras que, em *patuá*, remetem a figuras do gênero feminino: a primeira significa menina; a segunda, moça solteira;

e a terceira, mulher casada ou mulher em sentido geral. Porém, ser menina, moça solteira, mulher casada ou simplesmente mulher no povo Karipuna do Amapá não representa a mesma coisa do que ser menina, solteira, casada ou mulher em outros povos, sejam estes indígenas ou não indígenas.

Neste artigo, priorizo a utilização dos termos em língua *patuá* que denotam o ser feminino Karipuna, ao invés de traduzi-los para o português, pois, como diz Iannini & Rodrigues (2018), quando se reportam a linguagens distintas, “há aquilo que se traduz, mas há também os intraduzíveis, pois, em uma tradução, há restos e excessos, ganhos e perdas”. Cardoso de Oliveira (1964), por sua vez, em acordo com a realidade indígena, afirma, na introdução de “O índio e o mundo dos brancos”, que conceitos expressam realidades ontológicas específicas e definidas.

Em leitura do texto de Lugones (2010), acerca da questão do gênero, a autora nos leva a estarmos atentos à dicotomia homem/mulher, masculino/feminino, como algo que hierarquiza, sendo esta discussão feita em meio aos contextos não indígenas e de relações entre indígenas e não indígenas. Enquanto Karipuna, percebo esta dicotomia homem/mulher e/ou masculino/feminino na cosmologia de meu povo como algo que existe e que faz parte de nossos conhecimentos, no entanto, é importante estar atento ao fato de que,

em nosso contexto indígena (o contexto Karipuna), estas dicotomias não recaem necessariamente sobre a mesma hierarquização que ocorre com as sociedades não indígenas, não significando que, entre nós, não hajam hierarquizações da ordem de gênero, principalmente introjetadas pelo mundo dos brancos, e que reproduzem contextos de violência típicos do patriarcalismo.

Todavia, no âmbito cosmológico dentro do qual abordo o masculino e o feminino, esses termos possuem uma outra contextualização. Não posso tratar as mulheres e os homens indígenas Karipuna ou os conceitos de homem e mulher/masculino e feminino de maneira homogênea ou universalizante. Eles possuem particularidades que são correspondentes apenas a nós, Karipuna. Por conta disso, trato aqui as meninas, as moças e as mulheres como *tx ifam*, *jonfi* e *fam*; já em relação aos homens, como não entro em suas subdivisões, me refiro a eles como *om* ou *uom*⁷.

Ser mulher Karipuna, ou seja, ser *fam* Karipuna é apenas umas das formas existentes de ser mulher indígena, pois cada povo possui as suas especificidades e, nesta forma, há todo um universo, ou melhor, toda uma cosmologia, todo um conhecimento indígena. Nesse sentido, e

aqui retomo Iannini & Rodrigues (2018) e Cardoso de Oliveira (1964), é necessário privilegiar as particularidades da ontologia e da cosmologia Karipuna, e, como há risco de perdas de ordem linguística e de sentido na explicação dos fatores cosmológicos e sociais que moldam as *fam* Karipuna, os termos ou conceitos de ser mulher permanecem em minha língua indígena, pois usá-los em português seria manter uma lógica que não é a nossa. Nesse sentido, ressalto o que Lugones (2010:943-944) diz: “[...] traduzir no vocabulário de gênero, na concepção dicotômica, heterossexual, racializada e hierárquica que dá significado à distinção de gênero é exercer a colonialidade da linguagem por meio da tradução colonial”.

Neste artigo, trato de uma parte da formação do ser feminino Karipuna correspondente à menstruação, algo que diz respeito às classes de idade das *fam*, mas que também corresponde às relações entre humanos e não humanos e às questões de parentesco, as quais também serão abordadas. A concepção do corpo da *fam* Karipuna é diferente da forma como as mulheres não indígenas concebem seus corpos; pode-se dizer que os diversos povos indígenas possuem ideias específicas sobre os corpos, que diferem entre si. Não que os corpos, ao menos sob a égide da fisiologia

⁷ *Om* ou *uom* são palavras em língua *patuá* que significam homem, em seu sentido geral, ou marido, homem casado. Esclarecendo que não entro nas subdivisões dos *om* da mesma maneira como me dedico às subdivisões das *fam*, pois, a mim, como mulher indígena Karipuna, cabe que eu trate dos aspectos femininos de meu povo, ao invés dos masculinos, adentrando neste segundo universo apenas quando for necessário para a melhor explicação de algo concernente ao feminino Karipuna ou algo que seja ao mesmo tempo concernente ao feminino e ao masculino.

ocidental, possuam características anatômicas que os tornem diferentes. No entanto, no que concerne à concepção das diversas cosmologias ameríndias, os corpos são distintos anatômica e interpretativamente, o que converge para o fato de que há concepções distintas de corpo que se modificam de acordo com o povo e com a temporalidade na qual se aborda este conceito. Como diz Seeger et al. (1979), “o corpo é imaginado em vários sentidos pela sociedade”.

A fase de ser *tx ifam*, ou seja, a fase de ser menina, ou a fase de ser criança, entre nós, Karipuna, termina com a primeira menstruação. A menarca simboliza para as *tx ifam* o princípio da vida adulta, momento da vida que se consolidará definitivamente a partir do momento em que contraírem matrimônio. Logo, em *patuá*, é mais comum que chamemos as mulheres solteiras como “*jonfi*” do que como “*fam*”, que, apesar de ser uma palavra para denotar mulher em um sentido geral, é também a palavra que remete à esposa.

Entre nós, Karipuna, não há festas que privilegiem essencialmente a condição do ser feminino, ou seja, rituais de grande porte que demarquem épocas importantes da vida da *fam*, como a passagem da infância para a vida adulta, a exemplo da festa da Menina Moça que ocorre entre os Tembê Tenetehara e os Guajajará, ou da apresentação da menina como mulher entre os Kaingang (Carvalho 2014). Porém, na cosmologia de meu povo, há elementos como

fatores preponderantes para a demarcação de ser *fam* (mulher), sendo eles, respectivamente, o sangue menstrual e o casamento. Neste artigo, detenho-me mais sobre o primeiro.

3. EU, MULHER INDÍGENA, E AS PESQUISAS COM MULHERES EM OIAPOQUE

Cabe esclarecer que, entre as classificações apresentadas, sou uma *jonfi*, uma moça solteira, porém, por minha idade, que atualmente conta vinte e cinco anos, eu já deveria ser uma *fam* casada. As mulheres de meu povo geralmente casam-se e tornam-se mães extremamente jovens, em uma faixa etária que, para os não indígenas, é considerada precoce e corresponde à adolescência, mas, para nós, é vista com naturalidade, uma vez que nossa cosmologia declara como aptas ao casamento e a tornarem-se mães as *tx ifam* que menstruam, tornando-se, em decorrência disso, *jonfi*, cabendo ao casamento torná-las *fam*. Todavia, permaneço *jonfi* e sem filhos, pois a prioridade da qual meus pais me incumbiram foi a de estudar antes de me tornar *fam*. Hoje, curso o Mestrado em Antropologia, na Universidade Federal do Pará (UFPA), e, anteriormente a ele, me graduei em Ciências Sociais, também pela UFPA. Desenvolvo, desde a graduação, projetos de pesquisa que se voltam para as práticas femininas junto a meu povo. As pesquisas que realizo com

meus parentes⁸ são, em sua grande maioria, relacionadas à aldeia Santa Isabel, localizada na Terra Indígena Uaçá (Oiapoque, Amapá), que é uma aldeia fundada por meus avós, o senhor Manoel Primo dos Santos, mais conhecido como cacique Côco, que era indígena Karipuna, e pela senhora Maria Delfina dos Santos Batista, que era indígena Karipuna e Palikur⁹, isto nos anos 1940 (Tassinari 2003).

O meu papel de mulher Karipuna que está na universidade é o de estudar para ajudar meu povo naquilo em que meus conhecimentos como antropóloga podem contribuir. O antropólogo indígena Tônico Benites (2015) fala que a posição de “antropólogo indígena é uma junção certamente nova para a antropologia brasileira”, dizendo também que: “no contexto histórico contemporâneo, os indígenas após estudarem, pesquisarem e se formarem em Antropologia não podem se desvincular tanto de seu povo pesquisado quanto de estudos antropológicos” (Benites 2015).

Uma grande confiança é depositada no antropólogo indígena por ser alguém que,

segundo Benites, compreende a história e a luta de seu povo, ao mesmo tempo em que pesquisa em prol das demandas de seu coletivo. Logo, ser antropólogo indígena é assumir uma posição de responsabilidade, pois este é visto como alguém que pode auxiliar na solução dos problemas. O que ele realiza é monitorado tanto por pessoas indígenas quanto por pessoas não indígenas (Benites 2015).

Os povos indígenas de Oiapoque, pela proximidade com a educação institucional através da Licenciatura Intercultural ofertada pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), no *campus* de Oiapoque¹⁰, são muito incentivados a estarem na universidade, tanto por parte dos professores da licenciatura quanto por parte dos próprios indígenas.

Os estudos de gênero com meu povo ainda são bastante incipientes. A mais importante referência de estudos com mulheres Karipuna, assim como também é o mais relevante trabalho sobre tal tema realizado por uma indígena de nosso povo, é a pesquisa de conclusão de curso “As índias vão à luta: a trajetória

8 “Parente” é um termo político que as pessoas indígenas, no Brasil, se utilizam para se referirem a outras pessoas também indígenas, sejam estas oriundas de seu povo ou de algum outro povo indígena.

9 O povo Palikur obedece à descendência patrilinear, embasada no clã ao qual pertence o pai da criança (Capiberibe 2001). Logo, Delfina, apesar de ser por parte de pai Palikur (pois, era filha de Yeopolo Batista, proveniente do clã *Wakavunyene*, que é o clã da gente do esteio, formiga preta ou formiguinha) (Capiberibe 2001:66), não poderia dar origem a uma descendência de tal povo, por ser mulher e ter se casado com um indígena Karipuna, dando, por conta disso, origem a uma descendência unicamente Karipuna do Amapá, visto que nós, Karipuna, somos matrilineares e patrilineares (Soares 2018; Tassinari 2003).

10 *Campus* Binacional da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), localizado no município de Oiapoque, no Amapá.

da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão e sua contribuição para o Movimento Indígena do Baixo Oiapoque”, de autoria de Ariana dos Santos (2016), um texto que trata da trajetória da AMIM¹¹, associação das mulheres dos quatro povos de Oiapoque. Esta monografia deu origem a um artigo intitulado “As mulheres no movimento indígena de Oiapoque: uma reflexão a partir da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão” (Santos & Machado 2019). Outros dois trabalhos que tratam da questão dos gêneros entre os Karipuna são o artigo de Eneida Correa de Assis (2012), “Descobrimo as mulheres indígenas no Uaçá - Oiapoque: uma antropóloga e seu diário de campo”, em que a autora trata, sob um viés subjetivo, dos seus primeiros momentos de campo com os povos indígenas de Oiapoque, assim como fala do modo como passou a perceber as mulheres durante as pesquisas; e o artigo “A organização política das mulheres indígenas do Amapá”, de autoria de três estudantes de história da UNIFAP, que falam sobre a pesquisa de Ariana dos Santos (Silva et al. 2017). Além destes, os únicos trabalhos sobre gênero conosco, sobre os quais tenho conhecimento, são os que realizei nos projetos de iniciação científica de que participei, no trabalho de conclusão de curso e nos de mestrado. Além dessas pesquisas, um primo meu, também Karipuna, relatou

a mim que estava a pesquisar sobre a relação das mulheres de nosso povo com as ervas.

Logo, as pesquisas em torno do gênero entre nós, Karipuna, ainda são poucas, mas, algo que é extremamente relevante, é que nós, indígenas, estamos a tomar a frente delas, sendo nós os protagonistas de tal processo. Mas, se por um lado, as pesquisas estão no princípio, por outro, o movimento indígena das mulheres em Oiapoque é extremamente forte e já possui uma longa trajetória.

4. **DJISPOZE: O SANGUE MENSTRUAL**

As *jonfi* e as *fam* Karipuna (meninas e mulheres) possuem concepções e práticas particulares com relação ao sangue menstrual, que, em *patuá*, se chama *djispoze*. Ele é um fluido demarcador dos limites do corpo, das fases da vida e dos comportamentos, além de ser considerado uma substância perigosa para as *jonfi* e *fam*, se elas se encontram em certas condições e/ou locais. As *jonfi* e *fam* menstruadas não podem ir a lugares como rios, lagos, igarapés, olhos d’água, matas, cavernas e roças, pois corre-se o risco de a *jonfi* ou a *fam* ser enfeitiçada por algum *karuãna* ou bicho¹² que habite o local. Quem menstrua expõe uma substância perigosa e deve praticar

11 AMIM significa Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão. É a associação das mulheres indígenas de Oiapoque, abrangendo as questões das mulheres e dos povos Karipuna, Palikur, Galibi Marworno e Galibi do Oiapoque.

12 De acordo com o livro “Turé dos povos indígenas do Oiapoque” (Andrade 2009:19/51), “Os *karuãna* ou bichos são pessoas que vivem no Outro Mundo, onde são gente como nós, e que apenas os pajés conseguem ver e se comunicar com eles. Vêm do mar, dos rios,

reclusões. O sangue menstrual, quando fora do corpo, é atrativo em certos contextos e, em outros, é repulsivo para os encantados. Por vezes, tais seres prejudicam quem produz dito fluido corporal, logo, as *jonfi* e *fam*, em certas situações, são vistas como “culpadas” por esses seres fazerem mal, ainda que não tenham a intenção de utilizar o *djispoze* com o fim de causar dano. Portanto, para se evitar tais inconvenientes, as *jonfi* e *fam*, quando menstruadas, devem se resguardar e evitar estar em certos lugares que, em outras épocas, podem frequentar sem que haja implicações negativas.

A partir dessas concepções da cosmologia Karipuna, e com base no artigo de Belaunde (2006), é possível interpretar o sangue menstrual, neste contexto, como um elemento poluidor, que, além de possuir um forte odor, impurifica o ambiente quando está fora do corpo. A menstruação, se em contato com *karuãnas*, pode proporcionar doença (repulsa), morte (repulsa) e rapto (atração)¹³, mas também pode funcionar como um fluido intermediador de uma gestação (atração) (Tabela 1). O referido contato ocorre,

Tabela 1 - Consequências do *djispoze* na relação entre *jonfi* e *fam* Karipuna e os *karuãnas*.

| Atrativo | Repulsivo |
|----------|-----------|
| Rapto | Doença |
| Gestação | Morte |

principalmente, por conta do odor que o sangue exala, mas também pelo contato direto com o fluido (Vidal 2007).

Uma *jonfi* ou *fam* menstruada que se banha em um rio pode engravidar de um *karuãna*. Se a *fam* engravida dos homens no período fértil do mês, também pode engravidar dos *karuãnas*, porém quando menstruada. Neste caso, o *djispoze* (fluido menstrual) proporciona uma espécie de fecundação automática, pois não há propriamente intercurso sexual entre a *jonfi* ou *fam* e o *karuãna*; ela só percebe que está grávida desse ser encantado depois de algum tempo, podendo ser ainda durante a gestação ou quando a criança nasce.

Há, ainda, uma segunda forma de a *jonfi* e a *fam* engravidarem de algum ser encantado, porém, isso não acontece por vias espontâneas, ocorrendo através do

lagos, das matas e do espaço e são espíritos de aves, cobras, peixes, árvores e estrelas. Os *karuãnas* que vivem na água são geralmente Cobras Grandes de uma, duas ou até três cabeças e Sereias (*Mamã dijilô*). Os da floresta são *Djab dā bua*, como o anão cabeludo *Hoho*, o Curupira (*Yaddeges*), a Matintaperera (*Maksilili/Mammatki*) e Jurupari (*Yorokān*). Os que vêm do espaço são considerados grandes médicos e doutores que curam as doenças das pessoas visíveis através dos pajés, como *Laposiniê* (conhecida em português como Sete Estrelas). Mas os *karuãna* também provocam doenças e até matam. Há ainda *karuãnas* que já viveram no nosso mundo, como *Yakaikani*, e depois se encantaram e viraram Bichos, e outros que gostam de ter filhos com as mulheres visíveis, como a Cobra *Kadaikaru* e o Jacaré”. “[...] Os *karuãna* ou bichos do mundo invisível são grandes médicos, doutores, cientistas, pessoas como nós que durante o *turé* são convidadas pelo pajé para participar da festa, tomar muito *caxixi* e fumar os grandes cigarros de *tawari*”.

13 Como diz Tassinari (2007:18), “[as] etnografias que abordam noções indígenas de saúde e doença vêm mostrando que é recorrente a noção de que as doenças ou a morte são provocadas por atitudes predatórias de entidades cósmicas contra os humanos... Os causadores das doenças podem ser espíritos de mortos, entidades relacionadas aos animais caçados ou a ambientes percorridos, seres sobrenaturais, manipulados ou não por humanos com habilidades de feiticeiros”.

ato sexual da *jonfi* ou *fam* com um homem, que em algum momento recente deve ter estado em contato com algum *karuãna* que o encantou. A criança assim concebida tem como pai o homem e o *karuãna*. Isto apenas acontece pelo fato de “o homem não ter tomado banho” ou “não ter se lavado direito” (como dizem os Karipuna), após terem estado com um *karuãna*, para logo em seguida ter ido manter relações sexuais com uma *fam*. No caso do homem, a água evitaria as consequências do referido contato que, por vezes, nem ele mesmo percebe que ocorreu, pois pode acontecer de ele entrar em contato com um *karuãna* e não se dar conta disso, seja por consequência de um encantamento ou mesmo porque não percebeu a presença de tal ser.

Para nós, Karipuna, é muito fácil distinguir quando a criança é filha de *karuãna* ou de homem. Os filhos dos homens são todos saudáveis e nascem sozinhos, ou seja, nasce um bebê por vez, enquanto os filhos que são frutos de *karuãnas* nascem com problemas de saúde, nascem gêmeos (*hohos*) ou nascem pajés. Mesmo havendo consciência da distinção entre os filhos que são unicamente dos homens e os filhos que são com *karuãnas*, os segundos são humanizados por terem nascido com a forma humana, com consciência humana e de mãe humana, e também com um dos pais humano. Ao longo da vida, são socializados, assim como o são os filhos que são apenas dos homens.

As crianças que nascem fracas ou com problemas de saúde muitas vezes morrem cedo. Nesse caso, diz-se que o pai (o *karuãna*) veio buscar a criança para morar junto dele, desumanizando, assim, o ser por meio da morte, ou seja, levando-o para o Outro Mundo (Mundo dos bichos e *karuãnas*)¹⁴. Por meio da morte, a criança deixa de ter a forma humana para tornar-se também *karuãna*. Segundo relato do pajé Karipuna Raimundo (proveniente da aldeia km 40), citado por Lux Vidal (2007):

Quando a cobra faz um filho, engravida uma mulher menstruada, que toma banho no rio, essa cobra (macho) vem depois pegar esse filho para levá-lo ao fundo, mas é possível ‘conversar’. Se o filho for batizado, a coisa melhora bastante. Mas no fim ele vem e pega mesmo (apud Vidal 2007).

A morte, nestes casos, não representa propriamente o fim da vida: a vida humana se esvai e a personalidade e consciência humana também, mas o ser continua a viver sob a égide de ser bicho ou *karuãna*, com outra consciência e personalidade que não a humana. Todavia há casos em que a criança não morre, ela cresce e torna-se pajé. Segundo Roque de Barros Laraia (2005:8):

Embora exista uma surpreendente uniformidade nos procedimentos dos xamãs, ocorre uma grande diversidade de explicações para o surgimento dos mesmos. Em alguns casos, a explicação é a hereditariedade, ou seja, somente podem ser xamãs os descendentes

14 A cosmologia Karipuna do Amapá, de maneira geral, divide o universo em três dimensões: o Mundo dos seres humanos, que é o Mundo dos homens; o Outro Mundo, que é o Mundo dos bichos e *karuãnas*; e o Mundo dos mortos.

de um outro. No caso tupi-guarani, o fator hereditário não é necessário. Acredita-se que se trata de um dom que deve ser descoberto e desenvolvido através do aprendizado.

Para nós, Karipuna, o xamanismo pode se dar por hereditariedade e por aprendizado, mas principalmente ocorre porque a pessoa é filha de *karuãna*. No caso dos irmãos gêmeos (*hohos*), o irmão ou a irmã que nasce após eles é considerado pajé, assim como os gêmeos também o são. Porém, entre meu povo, há diversas formas de ser pajé, podendo-se ser “um pouco pajé” ou um “pajé forte”. Mas o que é relevante para a presente discussão é que o período menstrual da *jonfi* e da *fam* Karipuna, se for perpassado pelo contato com “sangue menstrual e *karuãnas*”, dá origem a filhos de seres do Outro Mundo e a pajés. Os *karuãnas* machos insistem em ter filhos com as Karipuna; os mesmos agem como os humanos e sentem vontade de fazer sexo, porém, no Outro Mundo, não há alegria e nem existe o ato sexual, por isso eles fazem filhos com as *fam*¹⁵. Além disso, os *karuãnas* nem sempre enxergam os humanos enquanto humanos, e muitas vezes os percebem como outros bichos (Vidal 2007). Os *karuãnas* que mais

fazem filhos com as indígenas são as cobras e os jacarés (Andrade 2009).

O caso das crianças doentes e gêmeas é interpretado de maneira variada de acordo com cada povo. Para nós, Karipuna, os gêmeos são a encarnação humana dos *hohos*, seres encantados das cosmologias dos povos indígenas de Oiapoque, que possuem estatura baixa, são cobertos de cabelo e andam sempre em pares e de mãos dadas, podendo os pares ser compostos por uma fêmea e um macho, duas fêmeas ou dois machos.

Para a *fam* ter filhos gêmeos, deve, quando menstruada, ter passeado por cavernas, roças ou outros lugares encantados onde havia *hohos*. Cada casal de *hoho* possui um cachorro, cujo nome é *xen hoho*, que, em português, significa “o cachorro do *hoho*”. Assim como os *hohos*, o *xen hoho* também nasce sob a forma humana, sendo ele a primeira irmã ou irmão que nasce logo após os gêmeos. Com saudades, o bicho de estimação vem se juntar aos donos.

De acordo com as pesquisas e com os meus conhecimentos como pessoa Karipuna e como filha de mãe gêmea (ou seja, como descendente direta de *hohos*, de *karuãnas*), os dois gêmeos são pajés e a irmã ou irmão que nasce na primeira gestação logo após a dos gêmeos sempre será um *xen hoho* pajé. De acordo com o cacique e pajé Jakson (comunicação pessoal,

15 De acordo com Vidal (2007), na versão de Galibi Marworno da narrativa sobre o índio Iacaicani, a cobra-fêmea diz a ele: “Aqui (no Outro Mundo) as pessoas não morrem, só quando o mundo mudar... Aqui não tem alegria, as pessoas não fazem sexo, os bichos fazem filhos com as pessoas do Outro Mundo”, demonstrando que, para os bichos, o “Outro Mundo” é o mundo dos homens, enquanto que, para nós, indígenas, o “Outro Mundo” é o Mundo dos bichos e *karuãnas*.

jan. 2019), da aldeia Santa Isabel, o irmão ou a irmã que é *xen hoho* é pajé mais forte do que os gêmeos¹⁶.

Sobre os filhos de *karuãnas*, é importante considerar que estes são os representantes de uma das formas de como nós, Karipuna, classificamos algumas das crianças e indivíduos adultos de nosso povo, pois há variadas formas de se compreender as pessoas nos diferentes povos indígenas e até mesmo em um único povo. Estas crianças aparecem como indivíduos “[...]

que transitam entre as diferentes esferas cosmológicas, justamente, por não serem totalmente assimiladas à categoria humana” (Tassinari 2007:18). A Tabela 2 resume e organiza as informações presentes no texto sobre os modos como as mulheres Karipuna podem engravidar dos homens e *karuãnas*.

Retornando à questão dos lugares em que as *fam* Karipuna não devem estar quando menstruadas, é relevante expor um caso interessante que Estela

Tabela 2 - Modos como as mulheres Karipuna podem engravidar dos homens e *karuãnas* e outras características dessas gestações.

| Gestação com homens | Gestação diretamente proporcionada por bichos e <i>karuãnas</i> | Gestação proporcionada por bichos e <i>karuãnas</i> através do homem |
|---|--|---|
| Há intercuro sexual | Não há intercuro sexual | Há intercuro sexual |
| Não há encantamento | Há encantamento | Há encantamento |
| Crianças saudáveis, não pajés e que nascem sozinhas | Crianças doentes, pajés e gêmeos (<i>hohos</i>) | Crianças doentes, pajés e gêmeos (<i>hohos</i>) |
| Ascendência paterna humana | Ascendência dupla paterna (humana e não humana) | Ascendência dupla paterna (humana e não humana) |

16 Levando-se em consideração todas estas informações, em síntese, compreendo que os gêmeos nascem com o dom para serem pajés e a primeira criança que nasce da mesma mãe logo após eles também terá esse dom. Talvez um gêmeo seja pajé mais forte do que o outro e também mais forte do que o *xen hoho*, apesar de o *xen hoho* ter a tendência a ser o mais forte entre todos os irmãos. No caso de minha família, meu tio Vicente, irmão de minha mãe Suzana, era pajé mais forte do que ela e do que o *xen hoho* dos dois, minha tia Estela, ou seja, seu dom era mais desenvolvido do que o das irmãs.

Oliveira dos Santos (minha tia, que é *xen hoho*) narrou sobre minha avó, Dona Delfina. Este acontecimento exemplifica muito bem os cuidados que as mulheres devem ter com o próprio *djispoze* (sangue menstrual):

Tem uma história que eu conto da minha mãe, né? A minha mãe morava na aldeia Santa Isabel e é meia hora de viagem pra aldeia Manga. Aí um dia ela disse “Ah, mas não tem ninguém aqui então eu vou tomar banho menstruada, vou tomar banho aqui”. Não era rio, mas a água crescia, era um portinho. Ela disse: “Acho que não vai fazer mal nenhum”. Aí ela tomou banho. Aí morava um pajé acima do Manga numa aldeia bem no Japim, bem longe, subindo cachoeiras. Aí no outro dia de manhã ele chegou e conversou assim com ela: Nunca mais faça isso! Porque você tá sujando a casa dos bichos e eles não te fizeram nada porque eu não deixei. Então não faça mais isso! E ela nunca mais fez. Ele veio avisar para que não acontecesse nada. Então é isso, a gente, as mulheres têm, pois como que ele soube que ela tava menstruada? Como que ele soube que ela tava naquele local? Então, é nesse sentido. Então, o pajé, ele vê, ele conversa com esses seres do Outro Mundo e eles fazem com que não aconteça o mal para aquelas pessoas (Estela dos Santos Oliveira Karipuna, comunicação pessoal, Belém, 5 dez. 2016).

Esta pequena história demonstra o quanto o descuido com o sangue menstrual e a conseqüente negligência para com a natureza e os seres que a habitam, gerada por essa atitude, podem vir a ser danosos para as *fam* e *jonfi*, assim como reafirma o poder de intermediação e pacificação do pajé. Delfina pensou que, por estar distante dos olhos humanos, ninguém iria lhe descobrir e que, por ser um pequeno ponto de água empoçada, nenhum *karuãna* habitaria

aquele local, portanto, mal nenhum lhe ocorreria. No entanto, não fosse a intervenção do pajé, muitos poderiam ter sido os malefícios a recair sobre si, a exemplo da narrativa sobre Catarina, *fam* Karipuna da aldeia Espírito Santo, que quase virou cobra por ter ido menstruada andar de canoa nas proximidades da aldeia Manga:

Um dia uma indígena Karipuna, de nome Catarina, foi acompanhar seu marido em um passeio de canoa, o marido tinha como intenção pescar. Catarina neste dia estava menstruada, e sabia disso, no entanto, mesmo sabendo dos perigos que poderiam lhe acontecer e do azar que poderia proporcionar à pescaria do marido, não mencionou nada sobre o fato. O marido foi na canoa de costas para a esposa, e após algum tempo dentro dela, percebeu que estava sozinho. Desesperado, começou a chamar por seu nome, mas sem obter respostas foi recorrer ao pajé, que lhe disse que sua esposa estava menstruada e que por conta disso uma cobra a havia levado e a feito de esposa. Agora ambos habitavam o mundo das cobras que ficava logo abaixo do rio Curipi, e onde a própria esposa já se encontrava em processo de transformação. Por uma intervenção do pajé, após três dias o homem conseguiu chegar ao mundo das cobras, onde encontrou a mulher em uma praia acompanhada também de outras cobras que estavam trocando de pele, e onde ela mesma já estava a transformar-se em uma. Sua esposa estava a desumanizar-se, estava esquecendo como era ser um ser humano, como era ser uma mulher, suas lembranças estavam esvaindo-se, seu corpo ainda era o de uma pessoa, mas sua pele já estava dando lugar a escamas e estava ficando grudenta como a de uma cobra. O marido humano conseguiu matar o marido cobra, e trazê-la de volta para o mundo dos homens, ao chegar aqui ela recobrou suas memórias e passou a humanizar-se novamente, no entanto,

sua pele para sempre ficou desse jeito, escamosa e grudenta (Ana Caroline Narciso dos Santos, indígena Karipuna/Galibi Marworno, minha prima, comunicação pessoal, out. 2016).

Esta história é uma espécie de lição e justificativa cosmológica para as *jonfi* e *fam*, quando menstruadas, manterem-se afastadas de rios ou outras fontes de água. Elas não podem se aproximar destes lugares, pois estão pondo-se em perigo, além de estarem colocando outros seres humanos e *karuãnas* também sob tal ameaça. O sangue menstrual (*djispoze*) é uma substância altamente perigosa e cabe a elas zelarem para que o fluido corporal não venha a lhes causar o mal. No caso da história de Catarina, ela tinha conhecimento das consequências deste ato, com relação tanto a si quanto ao marido, que não obteria sucesso na pescaria, e outros fatores surgem como consequência de sua conduta, visto que todas as *fam* Karipuna são orientadas desde muito jovens, através de narrativas, sobre o que o *djispoze* pode proporcionar. Catarina foi resgatada por seu marido humano, através da intervenção do pajé Gomes¹⁷, antes de “virar bicho”; ela recobrou suas memórias e sua consciência humana, mas sua pele continuou, em parte, como a de cobra. Ela voltou a ser humana, a ser *fam*, no entanto, a consequência deste ato ficou para sempre marcada em sua forma corporal. Como afirmou Tassinari (2007:17), as populações indígenas

“associam o ensinamento de valores morais e éticos à produção de corpos saudáveis e bonitos”. Já sobre as cobras, nas cosmologias dos povos indígenas do baixo Oiapoque, Vidal (2007) fala:

A cobra, ainda que invisível, possui força, presença, e uma atração duplamente carnal pelos humanos: alimento e sexo, aspectos sempre reiterados nas narrativas... seu apetite sexual assusta as mulheres, especialmente quando menstruadas.

Segundo Belaunde (2006), as mulheres menstruadas, nas cosmologias indígenas da Amazônia, estão diretamente relacionadas às cobras, pois esses bichos, de tempos em tempos, trocam de pele e reiniciam um novo ciclo. Assim também são as Karipunas *jonfi* e *fam*, que de tempos em tempos menstruam e renovam sua condição de seres férteis, geradoras de vida, reiniciando uma nova fase. Portanto, sangue menstrual (*djispoze*) e peles de cobra assim se correlacionam. Para Laraia (2005), a troca de pele da cobra significa rejuvenescer.

Belaunde (2006) também refere-se à correlação do ciclo menstrual das mulheres com a lua, o que remete à nomenclatura *pro lalin*, que nós, Karipuna, usamos para nos referirmos ao período menstrual: ao dizermos *pro lalin*, nós, *jonfi* e *fam* Karipuna, estamos literalmente a falar “estou de lua” ou “minha lua”, sendo “*lalin*” uma palavra que, além de lua, significa menstruação.

17 O pajé que aparece na narrativa contada por Estela é, segundo Assis (1981), um pajé que vivia no curso do rio Curipi.

Com relação à menarca, antigamente as *jonfi* Karipuna costumavam passar por um período de resguardo chamado repouso. Não podiam ir a determinados lugares e passavam por uma dieta. A dieta acontecia somente na primeira menstruação (*djispoze*), e consistia em evitar o consumo de carnes de caça consideradas “remosas”¹⁸ e de peixes de pele. Hoje em dia, essa dieta foi abandonada, mas permanece o fato de que devem ser evitados rios, lagos, igarapés, olhos d’água, matas, cavernas e roças. Tassinari (2007:17) diz que, entre os povos indígenas, há “listas enormes de alimentos que devem ser ingeridos em certas fases da vida ou em certas circunstâncias e alimentos proibidos para estes momentos”. Eneida de Assis (1981) exemplifica como ocorria a dieta durante a menarca, tratando dos alimentos proibidos e permitidos:

A piranha, por exemplo, está incluída na categoria dos alimentos proibidos, porque segundo eles (os Karipuna e os Galibi Marworno) “faz *arriação*, faz a *mulhé tê sangue*”. O mesmo critério é utilizado para determinadas caças que tenham muito sangue, podendo provocar as mesmas reações. Quanto à cutia e certas aves como o inambu (*tinâmidas*), estão na categoria dos alimentos permitidos (Assis 1981:37).

Para os Karipuna, o despertar do desejo sexual feminino é o causador do *djispoze*, sendo a menarca também uma autorização da natureza para que as recém-*jonfi* possam se casar.

Atualmente, durante a menarca, as *jonfi* devem ter cuidados iguais aos que terão em todas as outras *djispoze*, elas não passam por nenhum ritual específico, todavia, a menstruação possui o diferencial de simbolizar o princípio do desejo sexual e da vida adulta.

5. O CASAMENTO CONSOLIDA

A *FAM* COMO ADULTA

A *fam* Karipuna possui a liberdade de escolher se deseja se unir a um homem indígena de seu povo, de algum outro povo também indígena ou a um homem não indígena. Espera-se que ela se case com um semelhante, pois pressupõe-se que um companheiro Karipuna, ou de algum outro povo, compartilhará de pontos de vista e de uma sensibilidade para com as questões pertinentes aos nossos conhecimentos e às nossas pautas políticas, que um não indígena talvez não venha a compartilhar. Porém, se ela se casa com um não indígena, a depender de quem seja, isso não significa propriamente um problema, desde que o marido tenha respeito para com o modo de vida Karipuna. E os filhos deste homem não indígena com uma mulher de meu povo serão todos Karipuna, assim como seus netos também o serão, e assim por diante,

18 Expressão muito comum no Norte do Brasil que se refere a certas carnes que fazem mal a determinadas pessoas em condições específicas, adoecendo-as ou piorando um estado de saúde já agravado. Capiberibe (2001) define o conceito de “remoso”, em Oiapoque, como os alimentos que são pesados, gordurosos ou perigosos.

ao longo das gerações. Nossa descendência, independente das combinações, nunca poderá se extinguir, é necessário que apenas um dos pais seja Karipuna para que a criança também o seja, o que constitui uma linha contínua e ininterrupta em nossa descendência. Logo, por mais que nos “misturemos”¹⁹, sempre haverá cada vez mais Karipuna e nosso povo, por meio de endogamia e exogamia, cada vez mais será maior e mais forte.

O casamento, para nós, não compreende um rito de festa. Para que ele se consolide, basta que o homem e a mulher passem a morar juntos como marido (*om* ou *uom*) e esposa (*fam*). Para que isso ocorra, é necessário que o homem expresse o desejo de que determinada *jonfi* Karipuna seja sua *fam*, dizendo isto aos pais ou outros responsáveis da jovem e levando-a para morar junto dele ou indo morar com a família da *jonfi*.

A partir de casada, a *jonfi* passa a ser *fam* e, ainda que o casamento se dissolva, ela não mais voltará a ser vista como uma moça (*jonfi*), mas continuará a ser vista como uma mulher (*fam*). Na organização social Karipuna, o ato de casar-se insere a *jonfi* no mundo adulto.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As informações e reflexões contidas neste artigo foram baseadas em uma análise antropológica que, como já mencionado, parte de alguém que é indígena do povo Karipuna. São os escritos de uma indígena sobre alguns aspectos cosmológicos pertinentes às mulheres de seu povo e correspondentes ao sangue menstrual.

Lembro-me de uma vez, quando uma historiadora que trabalha com os povos indígenas de Oiapoque, comentou para mim e minha mãe que ela percebia que muitas questões haviam se transformado em nossa espiritualidade (na espiritualidade Karipuna), mas que ela também observava que as questões correspondentes à cosmologia em torno do sangue menstrual ainda permaneciam fortes. Esse comentário gerou uma espécie de gatilho para mim com relação às pesquisas que já desenvolvia com as mulheres de meu povo, pois constatei o que também já havia percebido ao trabalhar com minhas parentas: muitas das palavras que ouvia das mais antigas²⁰ e que escrevia sobre as narrativas que nos envolviam (nós, mulheres) tinham alguma relação com o fluido e o período menstrual.

O que há neste artigo é uma parte de meu trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais (Soares 2018).

O texto se propôs a demonstrar que o *djispoze* é algo

19 O conceito de mistura é utilizado por meu povo para se referir ao fato de que mantemos uniões de casamento com pessoas de outros povos indígenas e com não indígenas. É uma forma de criticar o discurso dos brancos e de alguns outros povos que apontam estas relações como algo que nos afasta de nossos conhecimentos e de nossas origens indígenas.

20 Modo Karipuna de se referir a mulheres já idosas.

fundamental para a *tx ifam* se tornar *jonfi* e *fam*, e também a evidenciar alguns dos costumes de reclusão e tabus correspondentes ao período menstrual, que muito aparecem nos discursos das mulheres mais velhas, quando dialogo com elas sobre o modo de vida das *fam* de nosso povo. O *djispoze* é algo que molda a menina Karipuna em mulher, estabelecendo uma distinção entre as fases da vida ou das classes de idade, assim como ele aparece como algo que também pode interferir em outras questões da vida das mulheres, como os cuidados que devem ser observados perante este fluido, os perigos proporcionados por ele e as consequências cosmológicas que ele traz. Todavia, também devo esclarecer que estas questões, de forma alguma, colocam o ato de menstruar em uma posição de algo ruim, ou que isso seja algo que inferiorize as *jonfi* e as *fam*. Não é isso que ocorre. O *djispoze* torna os corpos das *tx ifam* corpos saudáveis de *jonfi* e *fam*, mediante a adequada administração do fluido menstrual.

O *djispoze* faz-se presente no que diz respeito às relações entre humanos e não humanos, ou seja, entre as mulheres e os *karuãnas*, as quais são algo que desencadeia nascimento, morte, parentesco, doença e dom para a pajelança. Utilizo-me de exemplos que remetem à minha mãe, à minha avó materna, a uma tia e a uma prima, para dar molde ao que as relações entre humanos e não humanos representam no âmbito do gênero para meu povo (mas também para meu âmbito familiar). Tratar das mulheres indígenas

Karipuna no que é correspondente à cosmologia em torno do sangue menstrual é, ao mesmo tempo, traçar relações diretas com os *karuãnas*, portanto, a discussão sobre gênero (mulheres indígenas) e a relação entre humanos e não humanos aparece aqui como algo que se entrelaça e que é inseparável, sendo que eu mesma, como Karipuna e parenta destas mulheres, sou um sujeito e um produto destas relações.

Aqui aparece a relação com a lua, *pro lalin*; a antiga importância do repouso, que era o resguardo, com a dieta durante a menarca, a qual hoje não mais ocorre; assim como o fato de que o *djispoze* representa o início de uma vida adulta, e essa vida adulta, para a *fam* Karipuna, pode ter como outro momento importante a união através de uma relação duradoura, que é o casamento. Não me debrucei, neste texto, sobre as nuances das relações entre *om* e *fam* no casamento, pois, apesar de essa etapa ter se apresentado como algo fundamental para a inserção da *jonfi* na vida adulta, a dimensão simbólica de se tornar *fam* através dele, no contexto em que discuto, está relacionada à mudança de *status* que o *djispoze* pode proporcionar, ou seja, tornar-se *fam* é algo que passa pelos processos de menstruar e casar, mas o próprio casamento só ocorre porque, em algum momento anterior, a menstruação ocorreu primeiro. Os detalhes do casamento e das relações *om* e *fam* que há nele são um caminho para outra discussão sobre os papéis da *fam* dentro desta relação.

Fiz referência a mim de forma direta no artigo, também para que o leitor tenha conhecimento das posições da qual falo, que são as de mulher indígena, solteira, que atualmente vive em um contexto urbano e participa da vida acadêmica, que gira em torno das pautas e dos conhecimentos dos povos indígenas através da antropologia. Complementando ainda que o território indígena da aldeia Santa Isabel, que é o território de origem dos meus parentes mais próximos, é o espaço fundamental para as pesquisas que desenvolvo com meu povo, portanto, consequentemente também para esta aldeia, pois as descrições aqui presentes foram informadas a mim por minhas parentas provenientes desse local.

Tudo o que há aqui são questões mediadas pelo *djispoze* e as descrevo porque o povo Karipuna

possui muita estima de que os jovens tornem nossos conhecimentos orais e nossas vivências, sempre que possível e permitido, palavras escritas, pois creem que este é um mecanismo importante de conservação dos nossos conhecimentos e das nossas memórias. E é isso também o que realizo com este texto. Através de minha posição de indígena antropóloga, escrevo para um público leitor que abrange, principalmente, as pessoas de meu povo, e estes escritos possuem como principais intenções preservar a memória, as narrativas e os conhecimentos Karipuna, pois “as mais velhas”, as “antigas” (ver nota de rodapé 20), desde que iniciei meus estudos em antropologia, sempre me incentivaram a escrever para que o que é Karipuna não se perca ou seja esquecido, mas sim preservado em palavras que agora, para nós, não são apenas as palavras faladas.

7. REFERÊNCIAS

Andrade, U. M. (Org.). 2009. *Turé dos povos indígenas do Oiapoque*. Rio de Janeiro/São Paulo: Museu do Índio/Fundação Nacional do Índio/IEPÉ. Disponível em: https://www.institutoiepe.org.br/media/livros/livro_ture_povos_oiapoque.pdf. Acesso em: 22 out. 2019.

Arnaud, E. 1970. O xamanismo entre os índios da região Uaçá (Oiapoque – Território do Amapá). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, série Antropologia* (44):1-26. Disponível em: <http://repositorio.museu-goeldi.br/bitstream/mgoeldi/944/1/B%20MPEG%20Ant%20n44%201970%20ARNAUD%20ri.PDF>. Acesso em: 25 fev. 2019.

Arnaud, E. 1989. *O índio e a expansão nacional*. Belém: CEJUP.

Arnaud, E. 1991. O sobrenatural entre os índios do rio Uaçá (Oiapoque – Amapá) Palikúr, Galibí do Uaçá e Karipúna. *Anais da II Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste*.

Assis, E. C. 1981. Escola indígena, uma “frente ideológica”? Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.

Assis, E. C. 2012. Descobrimo as mulheres indígenas no Uaçá - Oiapoque: uma antropóloga e seu diário de campo. *Papers do NAEA* (1):163-180. Disponível em: <http://www.generonaamazonia.com/edicoes/edicao-1/Artigos/Artigo-Descobrimo-as-Mulheres-Indigenas.pdf>. Acesso em: 22 out. 2019.

Belaunde, L. 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>.

Benites, T. 2015. Os antropólogos indígenas desafios e perspectivas. *Novos debates. Fórum de Debates em Antropologia* 2(1).

Capiberibe, A. M. G. 2001. Os Palikur e o Cristianismo. Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Cardoso de Oliveira, R. 1964. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: DIFEL.

Carvalho, J. 2014. Leituras visuais da criança indígena: uma abordagem para além da estética e do racismo étnico em fotografias infantis. *Anais do I Encontro de Antropologia Visual da América Amazônica*.

Iannini, G. e C. Rodrigues. 2018. Psicanálise entre feminismos e femininos. In *Psicanálise entre feminismos e femininos: velhas discórdias novas aproximações*. *Revista CULT* 238:18-19.

Instituto Socioambiental (ISA). 2006. *Povos indígenas no Brasil: Karipuna do Amapá*. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Karipuna_do_Amap%C3%A1. Acesso em: 10 maio 2019.

Karipuna, S. P. S. 2011/2012. Calebasse “cuia” Karipuna. In: *Índios no Brasil*. França. Europalia. *Catálogo de exposição*.

Laraia, R. B. 2005. As religiões indígenas: o caso tupi-guarani. *Revista USP* (67):6-13. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p6-13>.

Lugones, M. 2010. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas* 22(3):935-952. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v22n3/13.pdf>. Acesso em: 22 out. 2019.

Machado, T. L. 2017. Na cidade vendo a farinha e de lá trago mercadoria e dinheiro para a aldeia: redes de sociabilidades e intercâmbio de bens dos indígenas Palikur na cidade de Oiapoque - AP. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.

Montejo, F. P. 1988. *Dicionário Kheul x Português Português x Kheul. No Djisone Kheul – Portixge. O nosso dicionário Português – Kheul*. Povos Karipuna e Galibi Marworno. Edições Mensageiro.

Santos, A. 2016. As índias vão à luta: a trajetória da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão e sua contribuição para o Movimento Indígena do Baixo Oiapoque. Trabalho de Conclusão de Curso, Licenciatura Intercultural Indígena com ênfase em Ciências Humanas, UNIFAP, Oiapoque.

Santos, A., e T. L. Machado. 2019. As mulheres no movimento indígena de Oiapoque: uma reflexão a partir da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão. *Espaço Ameríndio* 13(1):67-86. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/80987/53109>. Acesso em: 22 out. 2019.

Seeger, A., R. DaMatta, e E. Viveiros de Castro, 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional. Nova Série Antropologia* (32):2-19.

Silva, A. O., J. D. S. A. Costa, e V. S. Esteves. 2017. A organização política das mulheres indígenas do Amapá. *Anais do III Encontro de Discentes de História da UNIFAP*. Disponível em: <https://www2.unifap.br/cepap/files/2017/10/ARIVANETE-VITORIA-E-JONHATA-A-participação-política-das-mulheres-indígenas.pdf>. Acesso em: 22 out. 2019.

Soares, A. M. P. S. 2018. Mulheres Karipuna do Amapá: trajetórias de vida das *Fam-Iela*: uma perspectiva autoetnográfica. Trabalho de Conclusão de Curso, Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

Tassinari, A. M. I. 2003. *No bom da festa. O processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo: Edusp.

Tassinari, A. M. I. 2007. Concepções indígenas de infância no Brasil. *Tellus* 7(13):11-25.

Tassinari, A. M. I. 2015. A casa de farinha é a nossa escola: aprendizagem e cognição Galibi Marworno. *Revista Política & Trabalho* (43):65-96.

Vidal, L. 2007. *A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.

NOTAS SOBRE A PRODUÇÃO FEMININA DA SOCIALIDADE SEGUNDO O PONTO DE VISTA DE UM BEBEDOR DE CAIÇUMA

Marcos de Almeida Matos

Universidade Federal do Acre | Laboratório de
Antropologias e Florestas AFLORA | Rio Branco - AC - Brasil

submissão: 15/09/2019 | aprovação: 16/12/2019

RESUMO

Partindo da descrição de uma festa de iniciação feminina, este artigo procura esboçar algumas ideias acerca dos modos pelos quais as mulheres contribuem na produção cotidiana da socialidade. Entre os diversos produtos da ação feminina, o texto busca colocar em relevo dois: a produção do corpo de outras mulheres mais jovens que passam pela menarca e a produção da *caçuma*, especialmente da *caçuma* fermentada, que constitui um dos principais catalisadores da socialidade.

Palavras-chave: iniciação feminina; *caçuma*; produção.

NOTES ON THE FEMININE PRODUCTION OF SOCIALITY, FROM THE PERSPECTIVE OF A *CAIÇUMA* DRINKER

ABSTRACT

Starting from the description of a female initiation party, the article seeks to outline some ideas about the ways in which women contribute to the daily production of sociality. Among the various products of female action, the text seeks to highlight two: the production of the body of other younger women going through the menarche, and the production of “*caçuma*”, especially fermented “*caçuma*”, which is one of the main catalyzers of sociality.

Keywords: female initiation; *caçuma*; production.

NOTAS SOBRE LA PRODUCCIÓN FEMENINA DE LA SOCIABILIDAD, DEL PUNTO DE VISTA DE UN BEBEDOR DE *CAIÇUMA*

RESUMEN

A partir de la descripción de una fiesta de iniciación femenina, el artículo busca esbozar algunas ideas sobre las formas en que las mujeres contribuyen a la producción diaria de la sociabilidad. Entre los diversos resultados de la acción femenina, el texto busca destacar dos: la producción del cuerpo de otras mujeres más jóvenes que pasan por la menarquia, y la producción de “*caçuma*”, especialmente “*caçuma*” fermentada, que es uno de los principales catalizadores de la sociabilidad.

Palabras clave: iniciación femenina; *caçuma*; producción

1. INTRODUÇÃO

Durante todo o trabalho de campo que subsidiou a escrita de minha tese de doutorado, realizada entre os Manxineru do alto rio Iaco¹, eu recebi muitos convites para participar de diversos tipos de festa ou comemoração, o que me fez logo perceber que de tédio ninguém sofria naquela terra indígena. O que todas essas comemorações tinham em comum – e que, portanto, poderiam ser tomadas como critérios definidores do que pode ser chamado de “festa” – era a oferta generosa de grandes quantidades de caçuma fermentada e a dança ao som das músicas (geralmente forrós, bregas, cúmbias ou carimbós) tocadas pelos aparelhos de som, comprados de ambulantes peruanos ou bolivianos na fronteira. Os motivos para a comemoração eram os mais variados, mas havia um que se sobressaía em razão do interesse que despertava nos meus amigos indígenas: as chamadas “festas de pintação”, ou *hapijihlu*, em língua manxineru.

Partindo da descrição de uma das “festas de pintação” das quais participei, neste artigo procuro sugerir algumas ideias sobre a importância do trabalho feminino na composição dos coletivos e de

suas relações². Essas ideias, é claro, estão marcadas por sua origem em uma perspectiva particular: a de um tomador de caçuma forte.

2. A FESTA DE PINTAÇÃO OU *HAPIJHLU*

Foi em uma manhã ensolarada de novembro, enquanto eu realizava o já costumeiro trabalho de apoio à escola da aldeia Extrema, que um dos professores com os quais eu cooperava me transmitiu o convite de seu pai, me pedindo ainda para confirmar se eu estaria mesmo presente na “festa de pintação” (ou *hapijihlu*, em manxineru) de uma de suas irmãs. O amigo professor, que me transmitira o convite, aproveitou para me avisar que ele estaria ausente por alguns dias, uma vez que ele, os seus irmãos e cunhados empreenderiam sucessivas incursões para pescar e caçar rio acima, com o objetivo de prover “rancho” para a festa organizada por seu pai. Ele me explicou, então, que, nessas ocasiões, o pai da menina que será pintada, juntamente como os seus filhos e genros e outros braços com os quais ele pode contar, se encarrega de caçar e pescar para conseguir comida o suficiente a ser oferecida aos convidados da festa.

¹ Os Manxineru constituem uma população de aproximadamente 1.200 pessoas falantes de uma língua arawak, e vivem majoritariamente na Terra Indígena Mamoadate, às margens do alto rio Iaco, afluente do rio Purus, no estado do Acre. A língua falada pelos Manxineru se aproxima muito daquela que é falada pelas populações que se autointitulam Yine no Peru, com as quais os Manxineru partilham histórias e trajetórias. Os artigos e as monografias de Peter Gow sobre os Piro do Baixo Urubamba, bem como a tese de doutorado de Minna Opas, que trabalhou com os Yine da comunidade de Diamante, na região do rio Madre de Dios, constituem apoios comparativos importantes para a compreensão dos Manxineru brasileiros (alguns desses trabalhos estão elencados na bibliografia).

² Para uma abordagem indígena desses mesmos temas, ver Brasil (2017).

Meu amigo professor me explicou, ainda, que naquele mesmo dia ele iria de bote até algumas aldeias rio abaixo, para falar com as pessoas que o seu pai mandava convidar ou para mandar recados para elas. A festa seria realizada para a pintação de duas meninas, uma era sua irmã e a outra era uma de suas sobrinha (ZD³). A festa de pintação é pensada por todos como um evento que deve reunir gente de perto e de longe, e ninguém promove tal tipo de evento se não for para convidar as pessoas de outras aldeias. Esse costume, de convidar (ou mandar um emissário convidar) parentes que vivem distante ou em outras aldeias, dá à festa um sentido político eminente, conferindo a ela papel importante na determinação dos grupos locais como conjuntos em relação recíproca.

Toda festa sempre desperta muito interesse entre jovens e adultos, mas as festas de pintação são especialmente comentadas e aguardadas com ansiedade por quem foi convidado. Todas as pessoas consideradas parentes próximos ou genealógicos do casal de pais da menina e todos aqueles com os quais os dois têm relações afetivas são convidados. Nos dias subsequentes, o ter sido convidado ou não apareceu como tema de muitas conversas casuais das quais tomei parte – algumas pessoas me diziam, com certa apreensão, por exemplo: “ele (i.e., o pai

da moça) ainda não me convidou, mas eu acho que vai convidar, então eu vou”.

Quando eu voltei para a casa na qual vivia hospedado, soube que o meu anfitrião, que era compadre do pai de uma das meninas à qual a festa era dedicada, fora convidado para “tirar jenipapo” para as meninas. Ofereci-me para ir junto dele, e alguns dias depois nós visitamos diversos pés de jenipapo ao redor da aldeia, em busca de frutos grandes e bonitos o suficiente para a ocasião. Meu anfitrião me explicou que o jenipapo usado na iniciação feminina deve ser sempre previamente retirado do pé por um homem especialmente convidado pelos pais da garota para essa função. Ele não deve ser preguiçoso e não pode ter sido vítima de acidentes ofídicos. O jenipapo deve ser retirado do pé e colocado diretamente em uma cesta ou um saco, sem cair no chão. Esses cuidados, ele me explicou, têm como objetivo preservar a longevidade da menina em iniciação: se forem contrariados, ela terá uma vida curta ou será desanimada, doente e preguiçosa.

Quando fomos entregar os frutos de jenipapo para a mãe de uma das garotas que seriam pintadas, observei que a garota já havia superado a parte mais rigorosa da reclusão. Uma das tias dela fez questão de me explicar o processo da reclusão

³ Como glosa aos termos de parentesco, adoto, por comodidade, a notação inglesa convencional, tomando-a como ferramenta heurística e meramente tradutória para esta exposição. Não é meu objetivo sugerir a verdade subjacente de um modelo genealógico.

pubertária das meninas: quando a menina menstrua pela primeira vez, seus pais a colocam em reclusão. Tradicionalmente, a sua mãe ou uma de suas avós “trepam” ela (como me foi explicado em português): ela deve permanecer deitada em uma rede amarrada no alto, próximo ao teto da casa, em um cômodo ou canto da casa cujo acesso possa ser restringido. Ela permanece deitada a maior parte do tempo, até o seu segundo período menstrual. A menina é assistida o tempo todo por sua mãe ou avó, que se encarrega de auxiliá-la em sua higiene pessoal, e a alimenta, sempre com líquidos. Ela não deve beber água, caso em que sua menstruação se transformaria em uma séria hemorragia, colocando sua saúde em risco. Ao invés disso, ela mata a sua sede com mingau de banana verde (*sapnaha*). No começo da reclusão, a menina não deve ser vista por qualquer pessoa, mas apenas pelas mulheres que cuidam dela ou por seus familiares mais próximos. Ela deve evitar o contato com qualquer homem que não seja seu parente próximo (i.e., seu pai e seus irmãos).

A partir de sua segunda menstruação, a menina já pode descer da rede, mas seu resguardo e a sua reclusão continuam. Ela cumpre uma rigorosa dieta, que mobiliza inúmeros cuidados voltados para a aquisição de certos comportamentos ou capacidades e para a evitação de outros tantos. Entende-se que o seu corpo e os seus ossos estão

moles e que, por isso, o que ela faz durante esse período molda-os para sempre (cf. Belaunde 2003:139). A consideração desse conjunto de procedimentos empreendidos durante a reclusão feminina demonstra a pertinência da afirmação de McCallum, para quem o gênero pode ser compreendido como conhecimento corporificado (McCallum 2001:5; Belaunde 2006:215).

Alguns alimentos são oferecidos a ela com o propósito de engordá-la: tornando-se gorda, ou ganhando corpo, ela adquire progressivamente uma visibilidade ideal, que será exposta aos convidados em sua festa. Sua dieta preferencial é composta por certas espécies de macacos, como o macaco-de-cheiro, que lhe transmite prontidão, velocidade, esperteza e uma boa dose de desconfiança. O macaco-preto é evitado, pois seus braços são finos e fracos, e o macaco-capelão também não deve ser consumido, porque tem as suas costas curvadas, o que prejudicaria a postura da inicianda. Ela não come carne de jabuti, pois a ele é reputado ser preguiçoso. A carne da anta é permitida, pois se trata de um animal corpulento. Durante a primeira fase da reclusão, a menina só sai de sua rede para fazer suas necessidades. Caso fique andando, me disseram, ela atrai insetos, cobras peçonhentas e onças que desejam lhe fazer mal, ou melhor, que desejam a menina e o seu sangue: a menina está em vias de se tornar o que há de mais bonito e desejável.

Ao menstruar pela segunda vez, ela pode descer da rede, e as regras de sua reclusão se tornam mais brandas⁴. Ela pode circular por perto de sua casa, e pode ajudar sua mãe nas tarefas domésticas, mas sem trabalhar muito. A moça deve andar com um pano amarrado na cabeça⁵, caso contrário urubus podem fazer cocô sobre ela, o que logo deixaria seus cabelos brancos e a faria envelhecer mais rápido. Também é levada algumas vezes para a floresta por sua avó ou sua mãe, onde, longe de olhares de pessoas estranhas, recebe sucessivos banhos com ervas e plantas escolhidas com a finalidade de moldar seu corpo e lhe transmitir disposição, ânimo, força, beleza. Linhas são amarradas em seus braços e pernas, junto às suas principais articulações, para conferir-lhe força física e estamina. Essas linhas não podem ser cortadas nem intencionalmente quebradas: elas devem ficar no corpo até arrebentarem naturalmente. A menina também passa a andar com um pequeno gancho feito de madeira de canela-de-velho pendurado no

pescoço, e só pode se coçar com ele, caso contrário as marcas de sua unha em sua pele podem se transformar em estrias (que, segundo a explicação de um amigo, se estão em sua barriga ou tronco podem se tornar também “caminhos” pelos quais ela poderia abortar seus primeiros filhos). A corda onde pendia a forquilha ao redor do seu pescoço também será posteriormente amarrada em seus pulsos e joelhos.

A justificativa mais comum que ouvi para todos esses cuidados é o desejo de garantir a longevidade e a saúde permanente da mulher. As mulheres que cumprem a reclusão, depois de “formadas” (*talpokotatka*, em língua Manxineru), estão mais protegidas, adoecem menos e afastam a agressividade das cobras peçonhentas e das onças. Além disso, o resguardo faz com que ela não tenha preguiça, não seja demasiadamente envergonhada ou tímida, e que se torne capaz de preparar grandes quantidades de caiçuma de boa qualidade⁶. A semiótica⁷ da reclusão pubertária

⁴ Doravante, a mulher, sempre que ficar menstruada, deverá tomar alguns cuidados: se ela preparar caiçuma, a bebida ficará intragável; se ela for ao roçado ou mexer em alguma planta cultivada, a planta morrerá ou não crescerá como deveria. Além disso, os homens devem evitar fazer sexo com mulheres menstruadas, caso contrário ficarão “empanemados” (*mpasuatu*).

⁵ É muito comum a exigência de cobrir a cabeça da menina que precisa ir a algum lugar durante a reclusão, ainda que os motivos alegados variem (cf., por exemplo, Lima 2005:152; Maizza 2012:104).

⁶ O que, em certo sentido, denota metonimicamente a capacidade de nutrir adequadamente os parentes que vivem juntos em uma casa, pelo fabrico da caiçuma doce (*tepalha potshwalu*, em língua Manxineru), mas também a capacidade de promover a abertura das unidades familiares para visitas dos afins, através do oferecimento de caiçuma fermentada (*tepalha katsholu*, em língua Manxineru).

⁷ Utilizo aqui a ideia de semiótica como a manipulação significativa de matérias e princípios, e não apenas como um sistema significante. Inspiro-me, ao fazê-lo, no uso de Lima (2005:137, 140, 145), depois de Deleuze & Guattari

parte do reconhecimento de que o corpo é constituído através da relação dos genitores e da criança com múltiplas agências, humanas e extra-humanas. Assim, durante a reclusão, essas relações constituintes devem ser, em parte, reconstruídas e, em parte, substituídas por novas relações. As práticas da reclusão estão baseadas na consciência da necessidade e da possibilidade de agir sobre esses tipos de relação.

De qualquer forma, após a menina deixar a reclusão, os seus pais podem querer fazer uma “festa de pintura”. Soube de vários casos nos quais os cuidados da reclusão foram cumpridos, mas não se realizou nenhuma festa em seu término. A festa seria a melhor maneira de terminar o período de formação da menina, mas não parece ser compulsória e, tendo em vista o trabalho que envolve a sua execução, muitos pais optam por não a fazer⁸. Quando escolhem fazê-la, como no caso que relato, algumas semanas após o final da primeira fase da reclusão da menina, seus pais começam a preparar a festa. Enquanto os homens se encarregam de prover suficiente carne de caça e pescado, a dona da casa, com a ajuda da inicianda, começa o preparo de muita caçuma, que deverá fermentar

o suficiente, para que fique bem forte ou azeda (*tepalha katsholu*). Todas as mulheres envolvidas no feitio da caçuma ficam em abstinência sexual desde os dias do preparo até o dia da festa, caso contrário a caçuma ficaria pastosa e cheia de gomas, inadequada ao consumo. Além disso, todos os envolvidos na produção da festa, especialmente os pais da menina, devem evitar sentir raiva ou se envolver em brigas durante o trabalho, pois, se não, seus convidados podem sentir ganas de brigar ou se desentender durante a festa, sinal inequívoco de mal agouro para a inicianda.

Quando o dia marcado para a festa finalmente chegou, fui avisado de que deveria ir para a casa que a sediaria por volta das nove horas da manhã. Naquela manhã, bem cedo, eu soube depois, as meninas (uma é MZ da outra) foram levadas para um lugar previamente escolhido e preparado na mata por três mulheres que cuidaram de seus resguardos durante a reclusão: a M de uma, MM da outra; a MM de uma, MMM da outra; e a FM de uma delas. Todas elas eram mulheres com mais de 50 anos: a iniciação conecta dois extremos geracionais, ao condicionar os cuidados dispensados por mulheres na menopausa para

(1995), que elaboram a ideia de uma “máquina abstrata semiótica” que distribui regimes de signos e regime de corpos sobre os estratos de que se formam os conjuntos e as coisas.

⁸ Gow (2001:178) afirma que os anfitriões da festa deveriam convidar todos os Piro, o que, em meados da década de 80, envolveria ser capaz de produzir quantidades absurdas de comida e de caçuma para oferecer, sendo esta uma das razões para o abandono da festa.

meninas na menarca. Lá, elas receberam um banho com infusões de diversas ervas e folhas, e seus corpos foram inteiramente pintados com padrões geométricos (no rosto, o do tamboatá, *tsojiri*; no corpo, o do jabuti, *knoya*, e da jiboia, *mapyolo*), com a tintura de jenipapo. Disseram-me que a tintura, feita com aqueles frutos de jenipapo especialmente colhidos, deve estar bem preparada, e que se ela ficar bem escura no corpo da menina, contrastando com a pele embranquecida pelos dias de reclusão, longe do sol, significa que ela viverá uma vida longa e saudável (para a qual contribuem os padrões dos animais escolhidos, especialmente da jiboia e do jabuti, reputados seres resistentes e longevos).

Além das pinturas de jenipapo, as meninas tiveram as franjas de seus cabelos cortadas na altura do meio da testa (o que, certamente, destacava a beleza de seus rostos). Os cabelos cortados foram dispostos pelas iniciandas longes dos olhos das pessoas e em um lugar onde eles não poderiam ser pisados ou mexidos por alguém⁹.

Enquanto as meninas estavam na mata, os convidados foram chegando e iam sendo acomodados aos poucos. Alguns rapazes jogavam futebol, outros, dominó na sala da casa. Não era oferecida caçuma a ninguém, pois não se deve tomar caçuma antes da apresentação das meninas: são elas que vão servir as primeiras rodadas da

⁹ Não faltam exemplos dessa prática de corte de cabelos das meninas que passaram pela menarca entre os conjuntos indígenas na Amazônia ocidental. Em sua monografia sobre os Kanamari, Costa (2007:328-329) observou que as meninas que cumprem a reclusão da menarca (cujo principal objetivo também parece ser o de preservar a juventude e a saúde da mulher que se forma) devem cortar seus cabelos, pois, caso contrário, eles crescerão frágeis e grisalhos, índices do envelhecimento precoce da mulher. Entre os Kanamari, o cabelo é um indicador da saúde do corpo. Além disso, e de um modo geral, o cabelo estaria também ligado às potências espirituais do sangue (por isso, o homicida também corta seu cabelo, visando suavizar os efeitos do sangue do morto, que infecta seu corpo). Harry Walker também observou a alegação dos Urarina de que a menina que deixa a reclusão da menarca deve ter os seus cabelos cortados, caso contrário eles ficarão descoloridos e fracos (Walker 2013:105). Entre os Jarawara, no médio Purus, as meninas, na reclusão da menarca, cortam seus cabelos bem curtos (Maizza 2012:104). Há uma relação difusa (e, creio poder afirmar, extremamente difundida) entre o cabelo e o sangue, sobre a qual atualmente possuo apenas algumas pistas. Certa vez, por exemplo, vi um manxineru colocar pedaços de seu próprio cabelo cortado com um terçado sobre um ferimento na perna de seu sobrinho, para estancar o sangramento. Além disso, a ligação entre o corte dos cabelos e o luto é comum na Amazônia (cf. Ewart 2013a:102). Minna Opas afirma que, em Diamante (comunidade Yine-Piro, às margens do rio Madre de Dios), as pessoas dizem se reconhecer pelo corte de cabelo, e que, por isso, quando morre algum parente próximo, deve-se cortar o cabelo bem curto (Opas 2008:100). Os Ashaninka com os quais Weiss trabalhou também afirmaram cortar os cabelos de todos os familiares próximos de um parente morto, para evitar a morte de outra pessoa e para garantir que a alma do morto não reconheça os que ficaram vivos (Weiss 1975:434). Entre os Piro do baixo rio Urubamba, o sangue está ligado à vitalidade e às capacidades produtivas: diz-se que a vitalidade e a força dos jovens decorrem da pujança do sangue em seu corpo (Gow 1991:129). Da mesma forma, o fluxo de sangue está diretamente envolvido na capacidade transformacional dos corpos, e qualquer tipo de hemorragia reata a ligação entre os espíritos para além dos corpos construídos coletivamente (cf. Belaunde 2006). O ritual da menarca visa o controle do fluxo menstrual pelo fortalecimento do corpo da menina. Essa constituição de um corpo forte e saudável se dá de maneira indissociável em relação à consolidação de um conjunto de parentes que partilha comida e cuidados (especialmente, neste caso, dos cuidados dispensados por suas parentes ascendentes que estão na menopausa). O corte dos cabelos no encerramento da reclusão se relaciona, assim, ao controle do fluxo de sangue, à consolidação de um corpo saudável e à consequente restrição das transformações indesejáveis.

bebida, já que são as donas da caçuma. Às 10 horas da manhã, aproximadamente, as duas meninas e as suas iniciadoras saíram da mata¹⁰, anunciadas pelos sopros de uma buzina simples feita de taboca e pelos fogos de artifício. Elas se colocaram uma ao lado da outra no pátio em frente à casa. Todos rodearam as meninas em silêncio, que eram assim explicitamente exibidas aos presentes. Elas tinham o corpo todo pintado, vestiam shorts e bustiê vermelhos, e usavam alguns poucos colares e pulseiras de miçanga. O pai de uma das meninas e avô da outra, dono da casa na qual se realizava a festa, me pediu repetidamente para que eu as fotografasse, insistindo que eu deveria “colocar aquelas imagens em um livro”¹¹, o que contrastava com a discricção e mesmo a desconfiança que as pessoas geralmente demonstram diante dos brancos munidos de câmeras fotográficas. As meninas estavam ali para serem vistas por todos.

Uma das mulheres iniciadoras (FM de uma delas) fez um breve discurso em manxineru,

falando que as meninas tinham finalmente saído da reclusão, que estavam ali, que a festa tinha muita gente e muita caçuma forte e as pessoas não deveriam brigar, pois ali eles são todos parentes. O pai de uma das meninas (e MF da outra), dono da casa na qual se realizava a festa, repetiu, em língua portuguesa, uma parte do que havia sido dito pela mulher, acrescentando uma sincera admoestação: “nem todo mundo que está aqui eu convidei, mas tudo bem, vai ter comida para todo mundo” (ele é monolíngue em português). Suspeito que ir a festas sem ter sido convidado é uma experiência comum e mesmo vivida como divertimento pelos rapazes que, aos olhos do anfitrião, estão ali apenas para namorar e/ou para brigar.

Da mesma forma, nas outras “festas de pinturação” das quais participei – e, mais geralmente, em todas as festas maiores que juntavam parentes de diferentes procedências –, os anfitriões sempre fizeram seus breves discursos no início da ocasião, comentando a fartura da comida e da caçuma

10 Em língua manxineru, “sair” traduz-se por *rijpaka*. Gow (2016) demonstrou a importância do campo semântico conotado por esse verbo: “Essas palavras piro derivam do verbo *gishpaka*, ‘emergir, passar de um estado interior para um estado exterior’. ‘Emergir’ é um ato generativo potente na vida social de Piro. Um bebê Piro não nasce, mas ‘emerge’ no campo social de seus parentes em potencial. O bebê é o agente de seu nascimento e não é, como no idioma inglês, levado a nascer. Além disso, o ponto alto da vida ritual dos Piro ocorre quando a garota sai de seu isolamento da puberdade, coberta de desenhos pintados, jóias de prata, colares de contas, sinos e chocalhos presos ao seu braço e perna (*pogit*, ‘dando a conhecer, fazendo um som’). Ela é, naquele momento, a apoteose visual e auditiva da beleza de Piro, e seu surgimento inicia o *kigimawlo*, ‘enfeites de miçangas são colocados nela’, o ritual de iniciação das meninas” (Gow 2016, a tradução, como dos demais textos citados cujo original está em língua estrangeira, é de minha responsabilidade). Dos indígenas em “isolamento voluntário”, por vezes, também se diz que “saíram”, isto é, que apareceram na margem do rio e que foram vistos.

11 O que acabei fazendo quando foi publicado o “Plano de Gestão da Terra Indígena Mamoadate” (Manxineru 2016), no qual consta uma foto das meninas recém-saídas da reclusão.

fermentada (ou se desculpando pela eventual limitação de seus recursos), e recomendando a boa relação entre os convivas, enfatizando que “todos são parentes” e que, por isso, não deveriam ocorrer brigas (mas as brigas sempre ocorrem). Esse tipo de fala, como mostrou Gow (1991), redirecionando as intuições clastreas sobre o “discurso vazio” do chefe ameríndio (cf. Clastres 2003:172), busca contrapor aos perigos da bebedeira (os casos extraconjugais, as fugas de jovens filhas, as brigas etc.) uma estética da vida em comum, e constitui-se, assim, como vetor de produção da comunidade (Gow 1991:226-228)¹². A posição ativa assumida por esses anfitriões em sua relação com quem participa da festa é o protótipo de toda comunidade – e o mesmo se poderia dizer do mutirão, do jogo de futebol ou de qualquer tipo de trabalho coletivo.

Naquela festa, após as palavras do dono da casa e da avó (FM) de uma das meninas que se “pintaram”, as meninas foram orientadas a entrar na casa, mas não pela porta da cozinha (uma delas se dirigiu para lá e foi reconduzida a outra porta, que franqueava a uma grande sala). Dentro da casa, na ampla sala do anfitrião, fez-se uma fila com alguns homens mais velhos, convidados para tomar a primeira rodada de caíçuma que seria servida pelas meninas. Eu estava entre as pessoas

chamadas a compor essa fila. As meninas, então, vieram carregando baldes de plástico repletos de caíçuma forte. Elas serviam, cada uma com uma pequena panela, cada um dos presentes na fila. Eles tomavam metade do que era oferecido por elas, e elas terminavam o conteúdo da cuia, passando a servir o seguinte na fila. Depois disso, o dono da casa gritou que seria oferecida uma rodada geral, e as meninas passaram a servir caíçuma para todos, homens e mulheres que demonstrassem vontade de beber. Nessa rodada, elas não bebiam mais.

Depois dessa segunda rodada, a festa foi explicitamente começada. Os irmãos e os tios (MB) das iniciandas se apressaram em buscar uma grande caixa amplificadora, na qual colocaram para tocar forrós e bregas gravados em *pen-drives* ou cartões de memória. Nesse momento, as meninas, ainda paramentadas, dançaram diante de todos “uma parte” (como se diz em português) com alguns de seus parentes mais velhos (tios – FB ou MB, irmãos, pai, avô...). Mas poucas pessoas, além dos pares formados pelas meninas que deixaram a reclusão, se arriscavam a dançar nesse momento da festa, pois a bebedeira apenas tinha começado. O pai de uma das meninas, genro do dono da casa, arrumou sobre uma grande grelha os pedaços

¹² Surrallés (2003:132) fez uma interessante análise das formas de diálogo que abrem a beberagem de caíçuma entre os Candoshi, discursos que, mais do que dizer alguma coisa, funcionam pragmaticamente para abrir o espaço no qual podem circular palavras e caíçuma, substância da socialidade que se estabelece entre os afins.

do boi que matara para a ocasião, e começou a assar e a oferecer carne para os presentes. Todos dispararam a tomar caçuma forte, e quem tinha álcool (chamado regionalmente de “tampinha azul”) bebia e oferecia para seus amigos mais próximos. Ao contrário da caçuma, cujas doses rodam publicamente e são quase obrigatórias para todos os homens adultos, o álcool circula discretamente, e é sempre considerado muito pouco para tanta gente. Os rapazes voltaram ao jogo de futebol.

A tarde prosseguiu animada e, quando ia anoitecendo, as pessoas começaram a se organizar para o forró. A festa, então, se esvaziou, para ser povoada novamente pelas pessoas bem vestidas e perfumadas, calçadas com sapatos ou tênis, que iam enchendo a sala. Alguns pares foram se formando na pista de dança, puxados pelas meninas que saíram da reclusão (agora, elas se apresentavam de banho tomado, já vestidas em suas melhores roupas), e a festa continuou num crescendo de animação. À medida que a noite prosseguia, casais eram discretamente formados pelos cantos da festa, e rapidamente sumiam. Os menos animados iam se retirando para seu pouso aos poucos. Os mais resistentes continuaram a beber até o outro dia. E o forró não parava.

Quando amanheceu, a churrasqueira foi acesa outra vez. A festa continuava para quem queria

ainda ouvir música e beber. Algumas pessoas foram se arrumando para ir embora. Outras diziam que iam dar um pulo em casa e voltar. No meio da manhã, o campo de futebol voltou a ser usado pelos meninos e rapazes. E assim se passaram dois dias. A festa foi encerrada apenas quando toda a caçuma havia sido consumida.

Depois da festa, as meninas foram consideradas “formadas” (em manxineru, *talpokotatka*, ou pode-se dizer também, em um sentido mais geral, *makloji*, que traduz-se por “jovem” ou “moça”), e puderam abandonar os cuidados da reclusão.

Dizer que a moça está formada é também um jeito de dizer que ela está apta para relacionar-se sexualmente. Rapazes comentavam comigo, por exemplo, que “fulano tem duas filhas formadas”, motivo pelo qual, brincavam, eles desejavam ir até a sua casa beber caçuma. A partir desse momento, pensa-se que as mulheres estão preparadas para viver uma vida longa e saudável. Ter o corpo (-*mane*) e os ossos (-*hapu*) fortes, objetivos da manipulação semiótica de substâncias e do corpo da menina, é condição para tomar parte nas atividades produtivas femininas. Com efeito, as mulheres caracterizam suas atividades produtivas principais (carregar água, partir lenha, buscar e carregar cultivares no roçado) como dispêndios de força, e dar à luz também é pensado como fazer força. A capacidade de fazer força está nos ossos

da mulher, que, junto à sua postura – que lhe permite carregar pesados volumes apoiados sobre a sua cabeça ou nos cestos atados com envira à sua testa –, é trabalhada durante a reclusão da menarca (cf. Belaunde 2003:137-138).

3. NÃO CONTROLAR, MAS, ANTES, PRODUZIR E ABRIR

Alfred Métraux talvez tenha sido o primeiro a observar, em 1945, a generalidade dessas práticas de iniciação ou de cuidados após a menarca. Seu trabalho apontou, de forma pioneira, para a grande difusão e coincidência de uma série de cuidados voltados ao corpo da inicianda, visando a sua proteção contra “perigos sobrenaturais” (Métraux 2013:335). Não obstante seu pioneirismo, ele exemplifica também a comum tendência dos antropólogos para analisar esse tipo de conjunto de práticas iniciatórias como tentativas de (re)produzir e estender o controle que uma sociedade exerceria de maneira mais ou menos eficaz sobre a natureza.

Gerald Weiss, por exemplo, fez uma descrição sumária da reclusão feminina entre os Ashaninka ribeirinhos, e descreveu práticas muito semelhantes àquelas relatadas entre os Piro por Peter Gow e a essa que descrevo aqui. Ele afirma que o objetivo da reclusão é “engordar a garota, e forçar ela a aprender a trabalhar e a não ser preguiçosa, aprender a fiar e aprender a obedecer ao seu futuro

marido” (Weiss 1975:241). Em nosso contexto eu não poderia concordar com esta ênfase no controle das mulheres pelos homens, dado que a reclusão parece estar muito mais ligada ao desenvolvimento da força do corpo e dos ossos, das capacidades, bem como à longevidade e ao conseqüente bem-estar das mulheres (em certo sentido, a reclusão é operada por mulheres para as mulheres). Interpretar os procedimentos da reclusão pubertária feminina como formas de efetivar o controle das mulheres pelos homens seria compartilhar dos mesmos pressupostos que, mostrou-nos Strathern (1988), inviabilizaram a compreensão dos ritos de iniciação melanésios. Trata-se daquilo que ela denomina de “paradigma do controle social da natureza” (Strathern 1988:107): a combinação da ideia de que o ritual objetiva constituir uma ordem social que se impõe sobre uma natureza ou individualidade recalcitrante (a natureza, o corpo, a mulher etc.); e a ideia de que há uma separação entre domínios da vida social que se articulam hierarquicamente (o doméstico e o público), o que aprisiona a antropologia em uma analítica do controle (dos homens sobre as mulheres, cf. Strathern 1988:99-101). Naturalmente, afirma Strathern (1988:103), a atenção dos melanésios não recai sobre os problemas envolvidos na formação de sociedade (i.e., no controle “social” de uma “natureza”, seja do corpo, seja das mulheres), mas, antes, sobre

questões ligadas à eficácia dos procedimentos rituais: “como extrair do corpo aquilo que ele é capaz de fazer”. O mesmo poderia ser dito sobre a reclusão pubertária que descrevemos. E, entre essas capacidades do corpo que se produz feminino, está a de prover uma das principais substâncias produtoras do aquecimento de relações e da abertura dos grupos locais: a caçuma forte (em manxineru, *tepalha katsholu*).

Peter Gow (2001:158-182), em sua análise da *kigimawlo*, sugere a ligação do ritual com três narrativas míticas: a história do nascimento de Tsla, a história das irmãs Kochmaloto e as histórias que narram o relacionamento da lua com uma mulher humana¹³. Segundo ele, o ritual projeta a viabilidade do “mundo vivido Piro” adiante, no espaço e no tempo (Gow 2001:158), respondendo à condição de mortalidade dos homens (que difere tanto da resiliência miraculosa de Tsla, quanto da hipermortalidade das irmãs Kochmaloto – Gow 2001:133). O ritual faz isso constituindo-se como um cenário que tem em seu centro o encerramento de uma etapa da construção do corpo da mulher, construção empreendida com o auxílio de uma semiótica apoiada sobre aqueles mitos. Mas, é claro, o ritual faz mais do que encerrar a construção

do corpo da garota:

O *kigimawlo*, ao proporcionar à menina uma ‘vida longa’, permite que o povo Piro efetue todas as mudanças necessárias para garantir a produção contínua de seu mundo vivido, apesar dessa mortalidade. Ao celebrar o controle da iniciada sobre seu sangue menstrual, o ritual estabelece as condições para seu futuro controle sobre o fluxo de caçuma nos rituais de iniciação de suas filhas e, ainda mais no futuro, seu controle sobre o fluxo de desenhos pintados para tornar as meninas da geração de suas netas bonitas para seus rituais de iniciação. Da mesma forma, o ritual estabelece as transformações nas relações de parentesco que permitem as relações sexuais e a afinidade real, transformando ‘parentes distantes’ em maridos e esposas reais e outros afins. O ritual transforma o distanciamento temporal dos laços familiares na gênese dos futuros laços familiares, criando novas relações sexuais. Reunidos na casa grande onde se faz o *kigimawlo*, todo o povo Piro ao longo do rio gera novamente as condições para sua redispersão ao longo do rio (Gow 2001:176).

Em outras palavras, trata-se de uma festa dedicada também à composição de relações de afinidade, o que poderia ser constatado, como mostra Gow, pela análise das músicas que eram cantadas na ocasião, as quais colocam em cena, através de típicas reversões de perspectiva (procedimento muito explorado pelas artes vocais ameríndias), as relações entre genros e sogras (ou sobrinhos, BS, e tias, FZ – Gow 2001:171-173). Além

¹³ As três histórias sofreram sensíveis transformações entre os Manxineru, como era de se esperar. Na maior parte das versões que ouvi, a história das irmãs Kochmaloto funde-se com a do nascimento de Tslatu (como é chamado esse importante personagem mítico no alto Iaco), e a história da lua contada ali é semelhante àquela registrada entre os povos Pano, no Purus – por exemplo, por Siskind (1973:47-48), entre os Sharanawa (cf. também Calavia Sáez 2006:397-398; D’ans 1975:113-122).

disso, a partir da associação entre a superfície pintada das *kusmas* e dos corpos e a pele da onça-pintada (*kayonalu mhenoklu*) e da jiboia (*mapyolo*), Gow sugere que um aspecto central do ritual estaria no momento da recepção dos convidados, no qual os anfitriões apareceriam como seres bonitos, mas de certo modo ameaçadores, tais quais jaguares e anacondas:

as decorações corporais do povo Piro em reuniões rituais transformam sua aparência cotidiana na aparência de onças. A aparência cotidiana está ligada ao *nshinikanchi*, à “mente, memória, pensamento, amor, respeito”, que governa as relações cotidianas entre os corresidentes. Anfitriões e convidados, no entanto, por definição não são corresidentes e, quando se reúnem coletivamente, aparecem entre si sob formas de onça, para marcar e efetivar a natureza perigosa desse tipo de reunião. Essa transformação exterior é o produto de *gimatkalchi*, ‘conhecimento’, o conhecimento dos desenhos que as mulheres têm em suas cabeças. É o prelúdio para uma transformação interior adicional, à medida que anfitriões e convidados começam a beber caçuma (Gow 2001:121-122).

Assim, segundo Gow (2001:124), ao se assemelharem temporariamente às onças no ritual, os Piro adquirem ou constituem aquilo que esses animais perderam no mito de nascimento de Tsla (para que os humanos a tivessem): uma vida social. Em que pese as transformações pelas quais os mitos recrutados por Gow passam quando os contextualizamos no alto rio Iaco (cf. M. Matos 2018a), penso que o sentido geral de suas análises

permanece pertinente para a reclusão feminina e a “festa de pintura” entre os Manxineru. Com efeito, a longevidade que se busca conquistar durante a reclusão e em seu término decorre, em parte, do posicionamento a meio termo entre a longevidade sobre-humana e a transformabilidade da anaconda (da sucure ou da jiboia) e a mortalidade imposta às onças de bando no mito. Assim, poder-se-ia traçar paralelos fenomenológicos entre o ato de “trepar” ou “subir” a menina e a situação pela qual passam as irmãs no mito de nascimento de Tslatu, que sobrevivem à enchente “trepando” em um pé de jenipapo. Não por acaso, a menina que deixa a reclusão poderá ter seu corpo pintado de jenipapo com os padrões gráficos (*yonawlu*) da jiboia. A “festa de pintura” que encerra a reclusão evoca também algo do cenário perigoso e excitante vivenciado pela mãe de Tslatu, quando ela é recebida na casa das onças de bando, com a grande diferença de que, agora, é a menina que está em casa, e é ela que recebe seus afins para oferecer-lhes caçuma.

O ritual *kigimawlo* foi pensando por Gow como um dos três eixos de “transformações de transformações” analisados por ele: desenhos e vestimentas vão se articulando com a escrita e a roupa dos brancos; cosmologia e escatologia dão lugar a um xamanismo ayahuasqueiro que compõe com as formas de cristianismo que se difundiram

pela Amazônia ocidental; e o ritual de iniciação feminina vai cedendo seu lugar às formas de escolarização e às festas das comunidades nativas. Nos três casos, segundo Gow, trata-se de formas ativas de acomodar a presença dos brancos e de suas mercadorias no mundo vivido piro, presença que só fez aumentar desde a primeira metade do século XIX. No centro desses processos está a questão do conhecimento e as suas transformações (Gow 2001).

A análise de Gow nos ajuda a entender como *kusmas*, panelas e potes pintados, mas também as músicas da festa, puderam ser substituídos pelas mercadorias dos brancos (que, em manxineru, são chamados *payri*). Assim, a aparência que se assume nas festividades estaria relacionada ao outro tipo de ser perigoso que são os *payrune* (ou “brancos”)¹⁴, mas a adoção dessa aparência também está condicionada pelo conhecimento, não mais das pinturas, mas aquele vinculado pela escola, que é parte do que permite adquirir roupas e mercadorias em relações em certa medida pacíficas e produtivas com esses estrangeiros. O uso das roupas dos brancos estaria associado ao aprendizado de um outro tipo de desenho, diferente do desenho tradicional das mulheres Piro: os desenhos dos brancos, a escrita (no baixo

Urubamba, *kajitu yona* – Gow 2001:127; no alto Iaco, *yonawlu*, exatamente como são designados os desenhos “tradicionais”). Trata-se de uma transformação da transformação: a pintura e o uso da *kusma* eram transformações do corpo; a adoção da roupa dos brancos é uma transformação dessa transformação (Gow 2001:127). Subjacente está um princípio largamente compartilhado pelos coletivos amazônicos: agir com eficácia envolve sempre integrar ou absorver a capacidade agentiva de entidades reputadas como proficientes nas atividades relevantes, sendo a imitação ou a assunção das formas estéticas dessas entidades (i.e., o seu corpo como feixe de afetos) um princípio “metodológico” fundamental. A eficácia dessa adoção de formas estéticas alheias está diretamente ligada à sua capacidade de elicitar ações ou respostas daqueles diante dos quais o imitador se posiciona, isto é, em induzir o interlocutor a ocupar uma posição determinada, formatando o contexto da interação.

A mudança de potes, *kusmas* e músicas cantadas para panelas, roupas e músicas de branco tem um sentido não trivial, uma vez que está associada a uma narrativa que explica a mudança histórica: o uso da roupa dos brancos no lugar dos modos

¹⁴ Que onças e estrangeiros ou brancos possam entreter uma relação paradigmática foi sugerido por Dona Valquíria Manchineri, em um depoimento transcrito por Mercante (2000:89-90): “Essa é uma história de uns bichos que acabaram com muitos de nossa nação. Como os bolivianos, esses bichos mataram muitos de nós. Essa é a história das onças de bando, que acabaram com muitos dos antigos”. Em outro contexto, Costa (2007:269) mostrou também como os brancos podem ocupar um lugar antes atribuído aos jaguares nos mitos kanamari.

antigos de vestir é visto como significativo pelas pessoas, associado ao modo como elas se compreendem como “índios civilizados” (Gow 2001:129). A ideia indígena do uso das roupas como análogo a uma mudança de pele, ou de “envelope corporal”, indica um deslocamento de posição diante da perspectiva do outro, que desencadeia uma metamorfose e uma mudança do próprio ponto de vista, e que é bastante comum na Amazônia (ela foi analisada por diversos autores, a exemplo de Gow 2007; Vilaça 1999; Bonilla 2007; Viveiros de Castro 2002:393; Ewart 2013a:94).

A “festa de pintura” (como são chamadas em português) entrelaça as formas e as substâncias do parentesco, ligando, como em uma fita de Moebius, consanguinidade e afinidade: a menina, após se submeter às manipulações semióticas de substâncias alógenas, operadas por suas parentes próximas ascendentes (dietas, banhos e infusões, pintura com jenipapo), oferecerá caiçuma – produto arquetípico da feitoria feminina – para convidados que são recebidos por seus parentes (seus pais, seus irmãos...), vestidos como brancos. A transformação da transformação, que consiste na adoção das roupas, dos vasilhames e da música dos *payrune* nas festas de pintura, está associada à posição de afins potenciais que esses brancos vieram a ocupar no espaço social manxineru.

Como afirmou Viveiros de Castro (2002:447),

“a construção do parentesco é a desconstrução da afinidade potencial; mas a reconstrução do parentesco ao fim de cada ciclo deve apelar para esse fundo de alteridade dada que envolve a socialidade humana”. A caiçuma forte, que se associa à animação crescente da festa, irá operar a transformação subjetiva (pois a “transformação da subjetividade” é o núcleo da experiência de estar bêbado, *himru* – Gow 2001:140-144), que permitirá a abertura dos grupos locais aos afins. No embaralhamento que a bebedeira progressivamente promove, afins potenciais se tornam afins atuais (e eu mesmo era chamado de “primo”, quando a bebedeira se instalava nas festas), afins atuais (ou, casos mais raros, parentes próximos) se estranham e se tornam inimigos através das brigas que sempre ameaçam irromper a cada festa (e contra as quais os donos da festa não cansam de admoestar os convidados), e uma grande quantidade de energia sociológica é produzida pelo atrito de corpos e palavras ébrios, originando fatos e afetos que alimentarão as fofocas e as conversas nas semanas seguintes.

4. FESTA DE DANÇAR OU *HANSALU*

As festas, contudo, não se restringem à “pintura”, sendo que, periodicamente, as pessoas se organizam em festas de dimensões variadas. Como já observei, em língua manxineru, as festas são chamadas de *hansalu*, palavra derivada do

português “dançar”. Enquanto estive nas aldeias no alto rio Iaco, eram raras as semanas nas quais nenhuma festa acontecia. Quase tudo pode ser um motivo de comemoração, mas os que encontrei como mais comuns durante o tempo que passei entre os Manxineru poderiam ser divididos em dois grupos: os motivos pessoais, que ensejam festas particulares e, por vezes, mais restritas, realizadas na casa de alguém, como o aniversário de filhos pequenos (em contraposição ao aniversário das pessoas adultas, que parece quase nunca ser comemorado), o casamento (quando o noivo ou os pais da noiva e do noivo estão animados para fazer festa) ou a “pintação” de uma filha; e as festas mais “públicas”, cujo motivo se formula na linguagem sociológica das aldeias e de suas lideranças, por exemplo o encerramento dos pequenos torneios de futebol e de outros eventos ou reuniões, datas e feriados no calendário nacional (dia das crianças, dia das mães, dia do índio, natal, ano novo... dificilmente se poderia fazer uma lista exaustiva) etc. Esse último tipo de festa, ligado às motivações mais “públicas”, se assemelha mais àquelas “festas de comunidade nativa”, descritas por Gow (1991:221-225).

Muitas vezes, o evento é anunciado com antecedência, e parentes e amigos de comunidades vizinhas são convidados. É comum, nessas ocasiões, o oferecimento de comida por parte de anfitriões,

que, nas festas particulares, consiste geralmente em produtos do roçado (arroz, macaxeira) ou da agricultura de praia (como o feijão), com a carne de algum animal de criação (porco, boi ou carneiro); e, nas festas públicas, consiste na comida do branco que vem para a merenda escolar. O imprescindível é, todavia, o oferecimento de caiçuma: dir-se-ia que, se a causa final de uma comemoração pode variar bastante (o aniversário de um filho, a formatura de uma turma da escola, o final de um campeonato de futebol, um casamento...), a sua causa eficiente permanece sempre a mesma – uma quantidade suficiente de caiçuma fermentada.

Nas festas particulares, o feitio de caiçuma é atribuição das mulheres da casa anfitriã; nas festas mais públicas, cada casario (ou seção residencial) oferece uma quantidade variável, segundo o gosto pela bebedeira e a vontade de colaborar. Em todos esses tipos de evento, geralmente se começa a beber durante o dia, mas a festa mesmo ocorre de noite. As pessoas se espalham, vão tomar banho e se arrumar, e depois comparecem onde será realizada a comemoração. Em todos os casos, a música, que junto da caiçuma é a condição *sine qua non* para que um evento seja considerado como uma festa (afinal, uma das coisas que definem a festa é a dança, *hansalu*), vem dos aparelhos de som movidos a bateria ou a gerador de luz, comprados na Bolívia ou no Peru, que tocam

cartões de memória ou *pen-drives* cheios de forró, carimbó, brega ou (em menor medida) cúmbia.

Além da música e da caçuma, o que nunca falta nesses momentos é o risco eminente de brigas. Como Calavia Sáez (2006:133) observou durante a sua pesquisa entre os Yaminawa, “não há festa sem briga”, ainda que as brigas nem sempre cheguem às vias de fato. A bebedeira implica o esquecimento das relações respeitadas: é quando genro “bagunça” com sogro, irmãos se estranham, desconhecidos se chamam de primos etc. Assim, toda festa depende, para terminar bem, das atitudes enérgicas de seu dono, para controlar a agressividade dos convivas, daí as admoestações constantes e nem sempre eficazes, como aquelas às quais me referi anteriormente: “somos parentes e por isso não podemos brigar”. A afirmação “somos todos parentes” visa um efeito perlocutório claro: pacificar os ânimos, aumentando ao menos aparentemente a valência das relações de respeito entre parentes próximos.

Stolze Lima afirmou que, entre os Yudjá,

quando não tem cauim, as pessoas, homens e mulheres, são caladas, discretas, parecem tímidas. Quando tem, amam a alegria, a conversa ruidosa, as pessoas expansivas e brincalhonas. Amam sobretudo ver-se a si próprias, tão reservadas, tomadas por uma alegria exuberante (Lima 2005:219).

Difícil dar uma descrição mais sensível do

tom autorreferente, ou até narcísico, que colore a alegria que se cultiva durante uma festa. “Eu tô bêbado!” (“*nimeta!*”), ou “a gente tá tudo chapado” (“*wimeta!*”), repetiam, então, os rapazes, transparecendo orgulho de sua condição quase lamentável. A festa de pinturação, como as festas de caçuma no geral, promovem um aquecimento entrópico da socialidade (diz-se que a bebida forte esquentada), uma intensificação emocional e sociológica que estabelece o contexto da festa (ou o seu *frame*, *sensu* Bateson 1972) como extraordinário: a bebedeira é homérica, a gritaria e a diversão são excessivas, e as brincadeiras entre os afins de mesma geração ameaçam contaminar quase todas as relações. Um de meus amigos mais velhos, por exemplo, não perdia uma festa, mas sempre, depois de certo ponto, se deixava estar calado em um canto, bebendo discretamente, sem conversar com quase ninguém: ele me dizia que evitava falar com os parentes porque não tolerava que seus sobrinhos o desrespeitassem, e não tinha paciência com as brincadeiras dos bêbados. A alegria autorreferenciada da consciência de estar bêbado e a intensificação das relações jocosas que observo aqui me levam a pensar as festas de caçuma como uma espécie de metarrito (cf. Nahum-Claudiel 2013:87), isto é, como um experimento sobre a abertura dos limites e sobre as condições da socialidade – um experimento culinário, ressalte-se, cujo principal

catalisador é produzido pelas mulheres, em suas panelas e cozinhas.

Em uma ocasião, fez-se uma grande reunião para decidir quando seria realizada uma festa para comemorar a eleição do primeiro vereador manxineru a vencer o pleito (depois de três tentativas anteriores). Alguns homens, que até então eram quem mais falavam na reunião, expressavam sua maior preocupação: providenciar uma quantidade suficiente de caçuma forte, o que implicava, alguns diziam, esperar quatro ou cinco dias para que a massa preparada pelas mulheres fermentasse. Outros tomavam a palavra para dizer que três dias eram suficientes. Foi então que uma das mulheres resolveu acabar com a discussão: ela disse, com irritação, que são as mulheres que fazem a caçuma, e que são elas que sabem quantos dias são necessários para fazê-la azedar. Ela, então, completou dizendo que não adiantava os homens ficarem pedindo caçuma, porque, no final das contas, eles não aguentavam o porre e iam logo brigar uns com os outros. Seguiu-se um grave silêncio, que inevitavelmente pontuava a aceitação daquele discurso. A conversa foi sendo retomada em um crescendo: um rapaz falou, orgulhoso, que aguentava o porre, e que as mulheres podiam fazer o tanto de caçuma que quisessem que ele ia beber tudo, mas alguma mulher disse se lembrar do dia em que o orgulhoso beberrão correria da caçuma... Seguiram-se outras

provações animadas, e assim foi sendo combinada a festa. Três dias depois, a festa amanheceu o dia na escola, quando bebemos toda uma caixa-d'água com quinhentos litros de caçuma forte.

Apesar de serem as mulheres as fabricantes da caçuma forte, elas raramente bebem, e ver uma mulher embriagada é algo relativamente raro nas aldeias manxineru. Elas fazem caçuma para seus maridos beberem e, mais ainda, para que eles deem de beber aos seus amigos e convidados. Uma forma comum de um homem convidar um primo ou qualquer parente para uma visita é dizer que ele vai pedir à sua esposa para preparar uma quantidade suficiente de caçuma forte. Sempre há no feitio da caçuma fermentada certa teleologia que envolve fazer outras pessoas beberem, e uma “brincadeira” (em um sentido também betesoniano, cf. M. Matos 2018b) comum entre afins de mesma geração consiste em “dar um porre” no amigo, convidando-o para uma visita, tendo já pedido às mulheres de seu casario para fazerem grandes quantidades de caçuma forte. As esposas dão assim aos seus cônjuges a prerrogativa de oferecer a outrem a bebida, e esse dom é por eles reconhecido como um ato de atenção ou de carinho.

É verdade que a importância alimentar da caçuma vai muito além da embriaguez, e ela, em sua versão “doce” (*potshwalu*), é consumida diariamente por adultos, crianças e jovens. A caçuma é o principal

vetor da função nutriz assumida pelas mulheres, e é assim um agente criador dos vínculos de parentesco: ela sintetiza o cuidado que as mulheres dirigem aos seus familiares e aos seus maridos. Mas a diferença entre aquela que é feita para embriagar (*tepalha katsholu*) e a exclusivamente alimentar (*tepalha potshwalu*) não é tão marcada¹⁵.

Não há diferença qualitativa entre o consumo ritual e o consumo cotidiano, já que a caçuma forte é consumida diariamente pelos homens, de acordo com seu gosto pessoal e disposição. O que diferencia a caçuma forte que se bebe diariamente em casa da que se bebe nas festas é a quantidade: as festas são avaliadas pela quantidade e pela qualidade da caçuma que foi oferecida, e essa é a primeira informação que se escuta em qualquer relato de uma festa. Além disso, e como as pessoas sempre me falavam louvando as virtudes de sua bebida, a caçuma forte embriaga, mas, simultaneamente, alimenta, o que compõe com certa segurança maternal que as pessoas procuram conferir às experiências étlicas na aldeia: o bêbado na aldeia está protegido, seus parentes (especialmente suas irmãs, sua mãe e sua esposa) vão zelar para que nada de ruim lhe aconteça. Esse fato era ressaltado em

sua diferença explícita diante da bebedeira em contextos urbanos, quando os bêbados estão desprotegidos, e quando qualquer coisa pode acontecer com eles.

A importância da bebedeira não poderia ser menosprezada, tanto pelo gosto que os homens adultos têm de beber e de se embriagar¹⁶ quanto por aquilo que a caçuma forte e o seu consumo fazem render. Um sumário desse rendimento foi feito por Erikson, e eu não poderia oferecer um resumo melhor:

o álcool também desempenha um papel crucial nas esferas política e econômica. Alianças são feitas e dissolvidas por ocasião de festivais intercomunitários que duram apenas enquanto duram as reservas de bebida, que fornecem o pretexto. Do mesmo modo, a maioria das obras coletivas – construir uma casa, preparar um roçado – opera de acordo com o duplo princípio da reciprocidade generalizada e da retribuição ‘em líquido’ (*rétribution ‘en liquide’*), no sentido mais literal do termo. O prestígio de uma família ou comunidade é medido pela quantidade e qualidade da cerveja que é capaz de fornecer. Suas faculdades produtivas derivam disso. A vida social e a bebida estão tão entrelaçadas que, muitas vezes, as quantidades disponíveis condicionam estritamente a duração das visitas. Na Amazônia boliviana dos Chacobo, se você chegar inesperadamente em uma casa onde as reservas estão esgotadas, deverá sair do local o mais rápido possível. As mulheres, geralmente confusas, se apressam em se exaltar, mostrando-lhe as bacias ou vazilhames nos quais

15 Como parece ser o caso entre os Yudjá, com seu caium feito para ser consumido ritualmente (Lima 2005:281-282), ou entre os Araweté, para os quais a caçuma embriagante não é considerada um alimento (Viveiros de Castro 1992:119-120).

16 Quase comparável aos Ashaninka, com os quais Weiss (1974:397) estudou: “o estado psíquico ideal de um campá ribeirinho é o de inebriação”.

fermentam a próxima bebida, mas seria indecoroso permanecer. Por outro lado, se você chega em uma casa bem abastecida, é quase impossível sair até que os convidados terminem de beber (Erikson 2004:5).

O consumo da caiçuma fermentada participa de uma “política da consideração” (Kelly & M. Matos 2019), que é imanente aos modos de relação manxineru. Esta bebida é veículo de um “agir sobre o agir” de outrem, e, através dela, as mulheres proporcionam aos seus maridos modos de transformar a subjetividade alheia. Receber uma visita e obrigá-la a beber voluntariamente grandes quantidades de caiçuma fermentada é um dos passatempos favoritos dos homens adultos. Cabe ao anfitrião oferecer a bebida, como cabe ao visitante tomar toda caiçuma que lhe é oferecida. Como se pode imaginar, essa etiqueta gera, muitas vezes, um grande constrangimento aos brancos que visitam a aldeia. Se, em certo sentido, o “saber” é uma “etologia”, não interessa se é o estômago que não pode conter a caiçuma que o *payri* polidamente recusa, ou se a recusa vem pela insensibilidade relativa àquela etiqueta. No geral, “branco não sabe beber caiçuma”.

Além disso, a caiçuma participa de uma sofisticada dinâmica da disponibilidade: ela é algo eminentemente disponível, define-se por isso. Sua

falta gera constrangimento no anfitrião, e uma visita que insiste em aparecer ou em permanecer em uma situação de escassez da bebida parece pedir abertamente e deselengantemente algo que não pode ser oferecido. Ambas as situações são evitadas ou contornadas por uma diplomacia composta por inúmeros subterfúgios ou astúcias, que apenas muito desastradamente o antropólogo pôde aprender.

5. O CONSERVADORISMO ALIMENTAR

É interessante observar como nas transformações da festa de pintação algumas mercadorias dos brancos (chamadas em manxineru de *rejnu*) puderam ser acomodadas, mas não no conteúdo partilhado que define a festa: seria impensável a realização de uma festa desse tipo na qual não se consumisse caiçuma forte (o que é, suspeito, uma das principais causas para o abandono da festa entre os Manxineru convertidos pela Missão Novas Tribos¹⁷). Em certo sentido, a afinidade pode ser emoldurada pela presença marcante de roupas, músicas e vasilhames dos *payrune* (i.e., por elementos capturados ou trocados dos brancos, que formam um fundo de afinidade potencial), mas deve ser nutrida majoritariamente por conteúdos produzidos localmente. Em um

¹⁷ Para a discussão sobre o abandono da bebida fermentada e o ritual de iniciação feminina entre os Piro do Urubamba por influência de missionários adventistas, cf. Gow (2001:231-234).

momento tão importante, como o término do processo de formação do corpo feminino, entende-se a necessidade do provimento de caçuma forte e de carne de caça (ou dos bois ou porcos atualmente criados por algumas famílias), produtos que são índices das capacidades produtivas femininas e masculinas e expressão de sua autonomia.

Devemos, aqui, observar a oposição entre a receptividade diante de certas “coisas de branco” e aquilo que chamo, por falta de um nome melhor, de “conservadorismo alimentar”. Celulares, máquinas de foto, motores, óculos escuros, espingardas e rifles, panelas, inversores, televisões, tocadores de mp3, roupas e perfumes, equipamentos esportivos de futebol são amplamente desejados e usados orgulhosamente nas ocasiões propícias. Alunos e professores comparecem diariamente às escolas das aldeias impecavelmente vestidos em suas melhores roupas e sapatos, perfumados e de banho tomado (não importa o quanto tenham andado ou remado para chegar à escola). A comida do branco, por sua vez, só é consumida quando se está na cidade, ou enquanto quitutes e pequenos tira-gostos (rosquinhas, balas, pedaços de queijo,

refrigerante), coisas em quantidade limitada, que se come de vez em quando, quando alguém chega da “rua”. Ou, excessão significativa, nos intervalos para a merenda na escola, quando se consome o macarrão, o cuscuz transgênico e os enlatados, que a Secretaria de Educação Estadual manda periodicamente para a aldeia¹⁸ – pode-se pensar que apenas uma comida marcadamente “dos brancos” poderia ser oferecida diariamente por professores ou merendeiras das escolas para crianças em relação às quais eles não mantêm qualquer função nutriz verdadeira.

No geral, não se compra comida para levar para a aldeia¹⁹; pelo contrário, é comum, quando se encontra um Manxineru na cidade, ouvir dele sobre a sua saudade da comida da aldeia e principalmente da caçuma. Alguns itens alimentares, que, no entanto, poderiam ser considerados como “de branco”, são ainda pensados como parte de uma dieta apropriada (como a “comida legítima” dos Piro – Gow 1991), e são computados na conta do estado intermediário em que eles pensam se encontrar: diferentemente dos índios isolados (ou *hoja hajene*, “gente da floresta”), os Manxineru comem com sal e

18 É espantosamente péssima a qualidade da merenda escolar que é enviada às escolas indígenas no Acre (e, muito provavelmente, em quase todo Brasil). Os esquemas (todo mundo sabe o que essa palavra significa nesse contexto) licitatórios fazem chegar às escolas, nas aldeias, itens alimentícios da pior qualidade: óleo e cuscuz transgênico, macarrão das marcas mais baratas, bolachas e sucos saturados de açúcar, sardinhas quase vencidas e conservas de carne feitas sabe-se lá com o que.

19 Observo uma excessão: quando as safras de arroz sofrem muito com os ataques de graúna, praga contra a qual os Manxineru têm poucos recursos, por vezes, se compram “fardos” de arroz para levar para a aldeia. Esse produto comprado é tomado como um substituto do arroz plantado nos roçados, mas ele nunca substitui a macaxeira cozida, verdadeira acompanhante da carne ou do peixe.

apreciam o açúcar e o óleo (substitutos do gramixó e da banha de porco dos tempos do seringal). De qualquer forma, esse “conservadorismo alimentar” tem como um de seus resultados o fato de que o dinheiro oriundo dos programas de distribuição de renda (bolsa família e salário maternidade) não é majoritariamente gasto com comida, mas apenas com esses outros tipos de mercadoria, mais ou menos necessários. A progressiva inclusão das pessoas nesses programas povoou o alto rio Iaco de motores de barco e motosserra, de rádios e de caixas amplificadas, mas pouco mudou o padrão de alimentação das pessoas.

A oposição entre o desejo por aquelas mercadorias e o conservadorismo alimentar faz parte de uma teoria nativa da “mudança cultural”, diretamente ligada a processos conscientemente controlados de constituição corporal: como foi registrado por Virtanen (2012:1), também me foi dito que, mesmo que possam abandonar seus rituais, suas músicas, o consumo da ayahuasca ou os mitos, os Manxineru nunca abandonariam a sua comida²⁰.

O conservadorismo alimentar não é resultado do

isolamento ou da dificuldade de acesso às mercadorias e às comidas industrializadas. Antes, ele supõe uma estética alimentar, ligada ciosamente aos modos próprios de se relacionar e ao encaixamento das funções que cumprem as pessoas em uma economia na qual o fluxo de alimentos e de objetos faz e refaz relações nutrízes e de troca, que definem proximidades e distâncias, consanguinidade e afinidade. Trata-se, como sugeriu Lévi-Strauss (2004:197), “do lugar realmente essencial que cabe à culinária na filosofia indígena”, qual seja: “por ela e através dela, a condição humana se define com todos os seus atributos, inclusive aqueles que – como a mortalidade – podem parecer os mais indiscutivelmente naturais”.

No alto rio Iaco, a comida está inequivocamente ligada à valorização da autonomia, e toda pessoa adulta deve ser capaz de produzir o que come. Isso não significa, é claro, que se possa viver sozinho, mas, mesmo sem menosprezar a complementaridade produtiva que existe entre as pessoas em um casal, ou entre pais e filhos, homens e mulheres se gabam de ser capazes, em casos de necessidade, de exercerem as funções uns dos outros (o que significaria,

²⁰ Esse tipo de colocação não significa, é claro, que os rituais, as músicas, o xamanismo ou os mitos tenham sido abandonados ou possam sê-lo sem mais. Antes, expressa a consciência, por parte de meus anfitriões, daquilo que os brancos entendem por “cultura” (Carneiro da Cunha 2009), contrapondo esse entendimento ao que, naquele momento, meus interlocutores acreditavam poder definir o que é “ser Manxineru”. Vale a pena comparar essas ideias ao esforço de “descolonização” do corpo pelos Tzeltal, entre os quais, como entre os Manxineru, “um corpo descolonizado constitui o principal meio de defesa contra a subjugação política” (Pitarch 2010:124), mas que, diferentemente dos últimos, estendem essa descolonização aos códigos de beleza, elegância e às maneiras. Os povos amazônicos, como é sabido, são muito mais permissivos na adoção/predação de elementos exógenos. Importante observar que esse “conservadorismo alimentar” não é um traço universalmente partilhado pelos povos ameríndios: compare-se, por exemplo, com a forma como os Panará têm empregado os recursos advindos dos programas federais de distribuição de renda (em Ewart 2013b:42, 2013a:89 e sgs.).

evidentemente, reduzir a vida a um necessário que nem de longe representa um estilo de vida desejável). E, ato seguido, os Manxineru se comparam favoravelmente aos outros povos indígenas no Acre (ou à imagem que eles têm desses outros povos), dizendo, com orgulho, que não precisam de projetos do governo, e que não devem nada do que têm à generosidade de algum *payri*. Esse tipo de juízo está ligado ao fato, aparentemente paradoxal, de que os objetos industrializados são muito desejados, mas as formas de vida social que os produzem não o são: as pessoas distinguem ciosamente o seu modo de viver e o seu *ethos* dos modos de vida e dos valores que elas atribuem aos *payri*. Em seus aspectos materiais, ouvi muito essa distinção ser feita a partir da oposição entre os regimes alimentares (“índio come é macaxeira com carne”, dizia-me sempre um amigo, me perguntando se eu não sentia falta do café, do pão, do macarrão etc.), e entre a escassez de coisas e a dificuldade de consegui-las, em comparação com as facilidades da cidade – desde que se tenha dinheiro. Em seus aspectos morais, a distinção recaía muito em uma contraposição entre a sovínice e a ganância, que imperam nas cidades, em oposição à vida na aldeia, onde não se paga para comer, onde as pessoas dão comida e ajuda às outras, sem cobrar dinheiro por isso.

Essa opinião completava-se com a constatação de que os brancos não estão tão acostumados a trabalhar coletivamente no roçado, de que eles, quando podem, preferem comprar a comida a

produzi-la, e de que aqueles brancos que vivem na cidade geralmente vivem separados de suas famílias, com poucos filhos. Isto é, os brancos são pensados como, de certo modo, incapazes de constituir redes apropriadas de parentesco, padecendo de todas as faltas acarretadas por essa incapacidade. Acho que também por isso meus anfitriões insistiam tanto em saber de meus próprios parentes: quantos irmãos eu tenho, se meus pais estão vivos, se sou casado e tenho filhos.

6. COMPLEMENTARIDADE

A boa comida, a fartura que proporciona a generosidade e também a autonomia garantida pelos modos de produção manxineru estão ligadas às formas de relação complementar que se estabelecem entre as pessoas e entre as famílias, especialmente entre homens e mulheres que se casam. Refutando a famosa equação “*meat for sex*” de Siskind (1973:103-104), Peter Gow mostrou que há uma simetria cruzada e complementar entre a produção feminina da caiçuma e a predação masculina da carne, que corresponde às relações específicas e aos desejos experienciados pelas pessoas reciprocamente: os homens dependem de suas mulheres para satisfazer seu desejo por caiçuma, e as mulheres dependem de seus maridos para satisfazer seu desejo por carne (Gow 1989, 1991:126). Meus anfitriões, por

vezes, expressavam essa complementaridade em termos das responsabilidades de cada um: cabe ao homem prover a carne para a sua família, e cabe à mulher prover caçuma (e, nessa correlação, eles se referiam não apenas à caçuma forte ou azeda, mas também à caçuma doce).

Em uma conversa com o amigo Lucas Artur Brasil Manchineri, minha sugestão de que se tratava de uma espécie de troca (um “*meat for caçuma*”) foi rejeitada, sob alegação de que o que estava envolvido era muito mais do que o oferecimento de um produto com vistas à obtenção de outro: “não é uma troca, é uma responsabilidade. Se fosse uma troca, a mulher tinha que dizer: ‘você vai buscar caça que eu faço caçuma para você’. Aí seria uma troca, mas não, às vezes a mulher não manda o homem, mas ele vai, às vezes o homem não manda a mulher fazer caçuma, mas ela faz. É uma responsabilidade”. Assim, costumava ouvir de meus amigos manxineru que iam pescar ou caçar que eles iam “procurar alguma coisa” para a esposa comer ou para seus filhos comerem. Também as mulheres dizem fazer caçuma para seus maridos, e penso que isso aponta para uma definição daquela “responsabilidade” de que me falava Lucas: trata-se de agir tendo em vista ou pensando no outro pólo da relação complementar (assim, pais agem pensando em seus filhos, maridos pensando em suas esposas, filhos pensando em seus pais etc.). Trata-se assim, de uma relação de

complementaridade, ou de relações de dependência ou de causação mútua.

A complementaridade, que é condição de uma casa enquanto unidade produtiva, depende da diferença irreduzível entre homens e mulheres, que se produz e se traduz também pela divisão do trabalho, seja no cotidiano, seja no preparo para a realização de festas e mutirões. A formação de pessoas plenas – i.e., sobre quem se possa dizer como *kpixkolu/o* (“forte”, “saudável”, “disposto”, “animado”) e *kpoyikuneru/o* (“feliz”, “alegre”) – depende dessa mutualidade complementar.

Muito mais do que expressão de uma racionalidade econômica, ela resiste à sua metaforização enquanto uma espécie de troca. No contexto de suas relações jocosas, no entanto, primos de sexo cruzado podem expressar a ideia de trocar caçuma por carne, e eu vi muitas vezes meus amigos se dirigirem às suas primas dizendo “cadê caçuma forte?”, o que era prontamente respondido pelas moças com algo do tipo “cadê carne de anta?, tu não traz...”. Nesse contexto, a aparente equação troquista esconde o desafio ou a insinuação jocosa de que o interlocutor não é capaz de cumprir minimamente com aquilo que se espera dele. A formulação jocosa de uma relação se dá de maneira intencionalmente inapropriada, estabilizando o contexto das relações apropriadas (i.e., respeitadas), e derivando a sua “graça” da perversão da forma “correta” de relação (cf. M. Matos 2018b).

A reciprocidade básica entre homem e mulher em um casal, índice da complementaridade de sua relação, é uma versão da simetria que se espera nas relações entre afins, sendo, além disso, uma medida de uma certa “igualdade de gênero” que vigora nas aldeias. É preciso observar, no entanto, que relações igualitárias não implicam a equivalência e que também, como argumentou Peter Gow (1991:101-104), enquanto a produção masculina da carne de caça pode ser pensada como um tipo de procura (no espanhol ucayalino, *buscar*, e os Manxineru também falam da caça, em português como “procurar alguma coisa para comer”), produzir caçuma é principalmente “fazer” ou “trabalhar” (assim, se pode dizer em manxineru: *suxone tepalewata*, “as mulheres fazem caimçuma”; e *sheshine rujhanijitapa*, “os homens procuram (*rujhana*) carne/caça”).

A caça e a pesca de grandes peixes, como o surubim (*kayonawlu*) ou o jundiá (*wakawa*), dependem do conhecimento e da sorte para localizar o que já é existente: animais de caça e peixes são produzidos por outros seres, por mecanismos sobre os quais se pode especular. Já a produção de caçuma depende do trabalho para criar ou transformar

materiais através do esforço cotidiano, desde o preparo do roçado até o plantio, a colheita e a sua feitura nas cozinhas das casas. Assim, se a caçuma é a quintessência da produção, pensada como resultado do esforço e do suor, dependente da saúde de um corpo construído como forte e capaz²¹, a caça é resultado da sorte e do conhecimento, para o qual concorrem a experiência pessoal e a aliança com potências estrangeiras, como a relação com os donos dos bichos e com o aprendizado do uso de certas plantas.

7. À GUIA DE CONCLUSÃO

Esses aspectos complementares das atividades produtivas não deveriam nos levar a pensar, no entanto, que seria possível repetir para os Manxineru aquilo que certa vez foi atribuído aos Huni Kuin do alto rio Purus: que aos homens cabe a captura dos elementos estrangeiros necessários para a produção da socialidade, enquanto as mulheres cuidam da produção ou da “domesticação” do mundo na aldeia (cf. McCallum 1999); ou, ainda, que “a agência masculina inclui manter relações de troca com o ‘exterior’, enquanto a feminina envolve transformações no ‘interior’” (McCallum 2000:391)²².

21 A experiência de plantio nos roçados entre os Manxineru distingue-se assim daquela de outros povos amazônicos para os quais as plantas do roçado ou os seus espíritos-donos oferecem perigos às pessoas, como é o caso entre os Candoshi e os Jívaro (Surrallés 2003:30). As razões que afastam a mulher menstruada ou grávida dos roçados manxineru, por exemplo, objetivam preservar os cultivares, e não proteger a mulher.

22 Para uma crítica desde dentro da “panologia” dessa forma de pensar a especificidade das agências masculinas e femininas, cf. B. Matos (2014:107-108).

Se o trabalho feminino de produção alimentar não se constitui imediatamente em uma relação com os pólos mais exógenos da socialidade, como acontece com quem caça ou pesca, as mulheres estão sempre, tanto quanto os homens, ligadas a atividades diretamente relacionadas com esse “exterior” ao qual se refere McCallum (2000) – elas lidam com os espíritos que assediam sua família; elas manipulam plantas e preparos que portam relações com outros tantos espíritos; elas conversam com os *payri* que vêm à aldeia e participam de reuniões políticas nas cidades; e são elas, afinal, que produzem e que oferecem o catalisador daqueles “ritos dedicados à afinidade”, isto é, a caçuma forte²³.

Nas casas, não pode faltar carne nem caçuma, e a falta eventual de um desses produtos faz com que meus anfitriões se desculpem copiosamente. A caça é adquirida por homens e circulada pela mulher – diz-se que a carne deve ser “vizinhada”, isto é, compartilhada entre as casas de um casario. A caçuma, por outro lado, é produzida por mulheres e circulada pelos homens, que convidam os outros para beber ou para os trabalhos coletivos, chamados em português de “adjuntos” (*hixolune*, em manxineru). Os homens convidam todos os outros homens com os quais têm alguma afinidade,

e não apenas aqueles seus parentes próximos. Na verdade, como era de se esperar, parece ser mais divertido beber com os cunhados e com os primos (MBS e FZS) do que entre a família mais próxima: as brincadeiras, a competição alegre e a linguagem jocosa combinam mais com os estados ébrios do que o carinho circunspecto e respeitoso que vigora entre os membros de uma família legítima.

Há, então, um cruzamento interessante aqui: a caçuma produzida pelas mulheres, índice das relações intrafamiliares de trabalho, deve ser feita circular entre os afins pelos homens, e se torna, assim, veículo de relações simétricas de afinidade entre pessoas de diferentes casarios; a carne predada pelos homens e resultado das relações que se dão no pólo mais externo da afinidade potencial é circulada entre os parentes próximos pelas mulheres, sendo, então, um meio das relações complementares de compartilhamento e nutrição entre as pessoas de um mesmo casario ou entre os parentes próximos que convivem. Como na “festa de pintação”, no cotidiano das aldeias, o próximo e o distante, o familiar e o estrangeiro, a afinidade e a consanguinidade se conectam e se entrelaçam, modalizados pelos conhecimentos incorporados, que definem as agências masculinas e femininas.

²³ Em nosso contexto, esse é um dos sentidos em que se deve tomar a observação de Viveiros de Castro (1992), de que o verdadeiro correlato feminino da atividade cinégetica masculina não é a produção dos alimentos vegetais, mas a elaboração das bebidas fermentadas.

8. REFERÊNCIAS

- Bateson, G. 1972. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Belaunde, L. E. 2003. Yo, solita, haciendo fuerza: historias de parto entre los Yine (Piro) de la Amazonía Peruana. *Amazonía Peruana* 14(28-29):125-145.
- 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>.
- Bonilla, O. 2007. Des proies si désirables. Soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne. Tese de Doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales, França.
- Brasil, L. A. 2017. Milho massa, koshma e caiçuma: um percurso etnográfico no desenvolvimento sustentável dos Manxineru, do passado ao presente. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Departamento de Desenvolvimento Sustentável, Brasília.
- Calavia Sáez, O. 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora da Unesp.
- Carneiro da Cunha, M. 2009. "Cultura" e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais, in *Cultura com aspas*, pp. 311-373. São Paulo: Cosac & Naify.
- Clastres, P. 2003. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify.
- Costa, L. 2007. As faces do jaguar: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia ocidental. Tese de Doutorado, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Antropologia Social, Rio de Janeiro.

D'ans, A. M. 1975. *La verdadera biblia de los Cashinahua*. Lima: Mosca Azul.

Deleuze, G., e F. Guattari. 1995. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 2. Coordenação da tradução: Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34.

Erikson, P. (ed.). 2004. *La pirogue ivre: bières traditionnelles en Amazonie*. Saint-Nicolas-de-Port: Musée Français de la Brasserie.

Ewart, E. 2013a. *Space and society in central Brazil: a Panará ethnography*. London: Bloomsbury.

Ewart, E. 2013b. Demanding, giving, sharing, and keeping: Panara' ideas of economy. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 18(1):31-50. DOI: <https://doi.org/10.1111/jlca.12002>.

Gow, P. 1989. The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man, New Series* 24(4):567-582. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/2804288>.

Gow, P. 1991. *Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon Press.

Gow, P. 2001. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.

Gow, P. 2007. La Ropa como Aculturación en la Amazonía Peruana. *Amazonía Peruana* 15(30):283-302.

Gow, P. 2016. Jeronimo's declaration of independence, in *Freedom in practice: governance, autonomy and liberty in the everyday*. Editado por M. Lino, e H. Wardle, paginação irregular. New York: Taylor and Francis, edição eletrônica.

Kelly, J. A., e M. A. Matos. 2019. Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul. *Mana* 25(2):391-426. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442019v25n2p391>.

Lévi-Strauss, C. 2004. *O cru e o cozido*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify.

Lima, T. S. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora da Unesp.

Maizza, F. 2012. *Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Nankin Editorial/Edusp.

Manxineru. 2016. *Shinikantshi Kosekatsfri Shima Mwajnutu Tshijne Tshinanu*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre.

Matos, B. A. 2014. A visita dos espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira. Tese de Doutorado, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Antropologia Social, Rio de Janeiro.

Matos, M. A. 2018a. Organização e história dos Manxineru do alto rio Iaco. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de Antropologia Social, Florianópolis.

Matos, M. A. 2018b. Parentesco por brincadeira no alto rio Iaco. *Anuário Antropológico* 43(2):207-228. DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.3249>.

McCallum, C. 1999. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinauá. *Revista Estudos Feministas* 7(1-2):157-175.

McCallum, C. 2000. Incas e Nawas: produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá, in *Pacificando os brancos: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. Editado por B. Albert, e A. Ramos, pp. 375-401. São Paulo: UNESP/Imprensa Oficial do Estado.

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

Mercante, M. 2000. A seringueira e o contato: memória, conflitos, situação atual e identidade dos Manchineri no sul do Acre. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de Antropologia Social, Florianópolis.

Métraux, A. 2013. Rites de Passage des Indiens Sud-Américains: Lá Puberté Féminine, in *Écrits d'Amazonie: cosmologie, rituels, guerre et chamanisme*, pp. 335-348. Paris: CNRS Editions.

Nahum-Claudel, C. 2013. Working together for Yankwa: vitalising cosmogony in Southern Amazonia (Enawene-Nawe). Tese de Doutorado, University of Cambridge, Inglaterra.

Opas, M. 2008. Different but the same: negotiation of personhoods and christianities in Western Amazonia. Tese de Doutorado, Turku University, Finlândia.

Pitarch, P. 2010. *The jaguar and the priest: an ethnography of Tzeltal Souls*. Austin: University of Texas Press.

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

Surrallés, A. 2003. *Au coeur du sens: perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Strathern, M. 1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Chicago: University of Chicago Press.

Vilaça, A. 1999. Devenir autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne. *Journal de la Société des Américanistes* (85):235-260.

Virtanen, P. K. 2012. *Indigenous youth in Brazilian Amazonia: changing lived worlds*. New York: Palgrave Macmillan.

Viveiros de Castro, E. 1992. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Trad. Catherine V. Howard. Chicago: The University of Chicago Press.

Viveiros de Castro, E. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Walker, H. 2013. *Under a watchful eye: self, power, and intimacy in Amazonia*. Berkeley: University of California Press.

Weiss, G. 1974. Campa Organization. *American Ethnologist* 1(2):379-403.

Weiss, G. 1975. *Campa cosmology: the world of a forest tribe in South America*. New York: The American Museum of Natural History.

SINZHI WARMIGUNA: NOTAS SOBRE POLÍTICA E GÊNERO ENTRE AS/OS SARAYAKU RUNA

Marina Ghirotto Santos

Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social | São Paulo - SP - Brasil

submissão: 13/09/2019 | aprovação: 10/11/2019

RESUMO

Este artigo aborda relações entre (cosmo)política, liderança, território e gênero entre as/os Sarayaku Runa, povo kichwa da Amazônia equatoriana. Uma das traduções para “a política” é a expressão “*hatun yuyayguna kwintanakuy*”, que significa “conhecimento e/ou grande/importante conversa” ou “conversatório”. Dedico especial atenção a algumas mulheres líderes – puxadoras de conversatórios –, bem como a algumas das “coisas” que fazem e, ao mesmo tempo, as fazem, como a *chagra* (roçado) e a *aswa* (*chicha* ou cerveja de mandioca). Esta atenção sugere formas “femininas” e/ou de “mulheres” de territorializar o mundo e a política, deslocando a dicotomia moderna-ocidental do público como domínio da política e dos homens vs. privado/doméstico como o plano das mulheres.

Palavras-chave: cosmopolítica; gênero; mulheres kichwa; chicha; Amazônia equatoriana

**SINZHI WARMIGUNA: NOTES
ON POLITICS AND GENDER
AMONG THE SARAYAKU RUNA**

ABSTRACT

This article addresses relations between (cosmo) politics, leadership, territory and gender among the Sarayaku Runa, a Kichwa people from the Ecuadorian Amazon. One of the possible translations for “politics” is the expression “*hatun yuyayguna kwintanakuy*”, knowledge and/or important/great conversation. I pay special attention to some leading women – “talk-takers” –, some of the “things” they do and, at the same time, do them, such as the *chagra* (women’s garden) and the *aswa* (*chicha* or manioc beer). This attention suggests “feminine” and/or “women’s” ways of territorializing the world and politics, displacing the modern-western dichotomy of the public as the domain of politics and men vs. private/domestic as women’s sphere.

Keywords: cosmopolitics; gender;
Kichwa women; manioc beer; Ecuadorian Amazon.

**SINZHI WARMIGUNA: NOTAS SOBRE
POLÍTICA Y GÉNERO ENTRE
LAS/LOS SARAYAKU RUNA**

RESUMEN

Este artículo aborda las relaciones entre (cosmo)política, liderazgo, territorio y género entre los Sarayaku Runa, un pueblo kichwa de la Amazonía ecuatoriana. Una de las traducciones para “la política” es la expresión “*hatun yuyayguna kwintanakuy*”, conocimiento y/o grande/importante conversatorio. Dedico especial atención a algunas mujeres lideresas – impulsadoras de conversatorios –, a algunas de las “cosas” que hacen y, al mismo tiempo, las hacen, como la *chagra* (huertos) y la *aswa* (*chicha* o cerveza de yuca). Este enfoque sugiere formas “femininas” y/o “de mujeres” de territorializar el mundo y la política, desplazando la dicotomía moderna-occidental de lo público como el ámbito de la política y de los hombres vs. el privado/doméstico como el dominio de las mujeres.

Palabras clave: cosmopolítica; género;
mujeres kichwa; chicha; Amazonia ecuatoriana.



Figura 2 - Mapa da província de Pastaza (destaque para Sarayaku). Fonte: Codeso (2007).

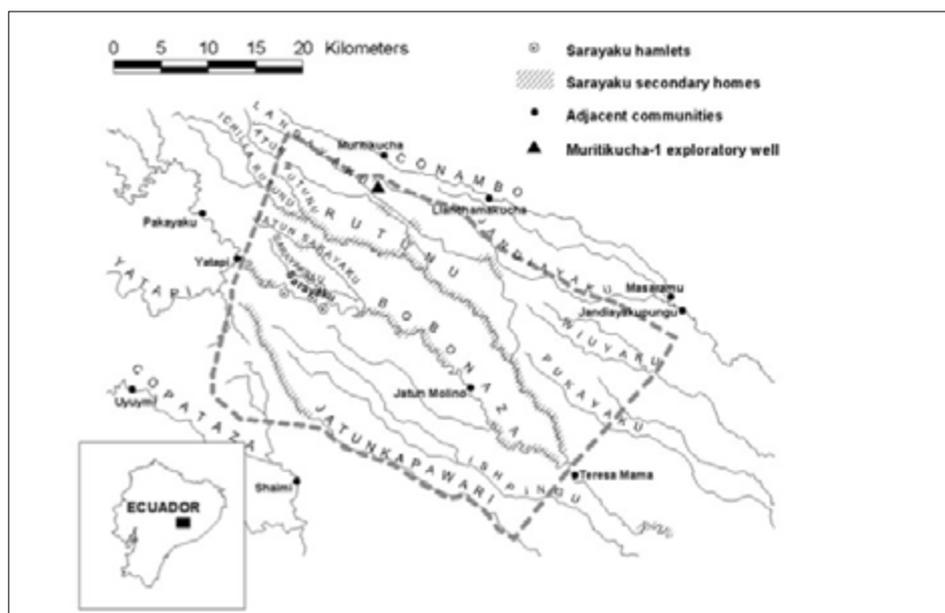


Figura 3 - Mapa do território de Sarayaku. Fonte: Siren (2014:38).

Quichuas de Napo), Orellana (também Napo Runa ou Quichuas de Napo), Pastaza (Canelos Runa ou Canelos Quichua, Pastaza Runa) e Sucumbíos (Aguarico, Lago Agrio)². Sarayaku pertenceria aos Canelos Runa, que são, por sua vez, subdivididos em pelo menos outros seis grupos: Puyo Runa, Canelos Runa, Pakayaku Runa, Sarayaku Runa, Montalvo Runa e Curaray Runa (Chávez et al. 2005). Entretanto, não utilizam este termo para referirem-se a si mesmos/as, autoidentificando-se como “Runaguna” (-*guna* é o sufixo que denota plural), “Sarayaku Runaguna” ou “Povo Autônomo Originário Kichwa de Sarayaku”. Ainda assim, os Canelos Runa são aqueles com os quais os/as Sarayaku Runa sentem mais afinidade, marcando suas características distintivas em relação, por exemplo, aos Napo Runa do norte da Amazônia equatoriana, bem como aos quichuas das terras altas andinas.

A língua dos povos kichwas amazônicos pertence à família linguística quéchua (também quichua ou kichwa), falada por milhões de pessoas distribuídas entre os territórios da Colômbia, do Peru, da Bolívia, do Equador e da Argentina. Na Amazônia equatoriana, as linguistas Orr & Wrisley

(1981[1965]) e também Uzendoski & Whitten (2014) identificam pelo menos três variações dialetais: Tena, Loreto-Ávila e Bobonaza-Curaray-Puyo (as duas primeiras pertenceriam aos Napo Runa e a última, aos Canelos Runa). Sarayaku e outros povos kichwas da Amazônia, por sua vez, denominam sua língua de “*Runa Shimi*”. *Runa* é uma palavra usada por Sarayaku e outros povos kichwas para referirem-se a si e a outras pessoas e grupos cuja língua materna é o kichwa, que significa “gente” e/ou “pessoa”³. *Shimi*, por sua vez, é traduzido literalmente como boca, mas também como voz, fala, língua e/ou linguagem – e *Runa Shimi*, “fala de gente”, “linguagem de gente” (ou, em uma tradução mais simples, “língua kichwa”).

Para além da classificação dos kichwas das terras baixas como “povos aculturados” ou “imigrantes dos Andes”⁴, tanto por parte da literatura etnológica e etnohistórica quanto da memória dos mais velhos, os povos kichwas da Amazônia e seus vizinhos (povos jivaroanos achuar e shuar, zápara e waorani) ocupam uma área ao longo dos rios Napo, Curaray e Bobonaza que, desde os tempos pré-hispânicos, foi parte de uma ampla esfera de interação regional não apenas com as terras

2 Ver também Whitten (1985), Whitten & Whitten (2008), Reeve (2002), Uzendoski (2010) e Hudelson (1987).

3 Ver, além dos já citados, de la Cadena (2015) e Kohn (2013).

4 Para uma leitura crítica, ver, por exemplo, Gow (1993), Uzendoski & Whitten (2014), Hudelson (1987) e Reeve (1988, 2014).

altas andinas, mas também, e principalmente, com extensas parcelas da Amazônia para além de sua porção ocidental. Especificamente na região do território de Sarayaku, os povos kichwas teriam se formado a partir de casamentos interétnicos entre, principalmente, povos de língua jivaroana e zaparoana que adotaram o kichwa como língua franca – uma difusão fomentada pelos missionários nas terras baixas do Peru e do Equador no período colonial (a partir do século XVI), mas também, e talvez antes, uma adaptação própria destes e de outros povos aos efeitos devastadores da invasão europeia⁵.

O kichwa não é concebido, portanto, apenas como uma língua, mas também como um coletivo de pessoas – uma “cultura” ou, no contexto equatoriano, uma nacionalidade (indígena) formada por vários e distintos povos

kichwas, tanto dos Andes quanto da Amazônia. É esta categoria de “nacionalidade indígena” que forma, contemporaneamente, as bases para a “plurinacionalidade” e, então, para o “Estado plurinacional”, uma vez que, desde a Constituição de 2008, o Estado reconhece formalmente outras nacionalidades, para além da equatoriana, que buscam fazer parte desse mesmo Estado em seus próprios termos, em outras palavras, explorando as possibilidades de existir e transformar o Estado com formas de representação, territorialidade, justiça e autonomias indígenas⁶.

Líderes e *lideresas*⁷ (ou *dirigentes/as*) de Sarayaku foram e são pessoas ativas no interior de um movimento indígena (na figura de confederações de âmbito regional e nacional como a *Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana*, CONFENIAE, e a *Confederación de las*

5 Uzendoski & Whitten (2014:2) apontam, por exemplo, que “no período colonial a cultura runa Amazônica se expandiu na região de Pastaza e Napo quando povos rivais como os shuar em relação aos andoa-shimigae-zápára e os zápára em relação aos waorani usaram o quichua para encobrir identidades rivais e suprimir hostilidades”. Em parte da literatura antropológica, este processo é tido como uma “etnogênese” (Hill 1996). Por exemplo, Reeve (2014:16) – etnóloga que trabalhou com os Curaray Runa – menciona que “onde guerras, escravidão e epidemias dizimavam populações locais, a integração dos povos remanescentes em um sistema compartilhado e mais amplo através da exogamia etnolinguística é subjacente à etnogênese, pela qual uma nova identidade coletiva é assumida por povos anteriormente distintos”. No entanto, Reeve (2014:14) também enfatiza, em diálogo com pesquisas arqueológicas, que “essa dinâmica social emergiu de tal forma – como etnogênese – mas seguiu padrões anteriores de interação entre povos amplamente distribuídos em áreas fluviais e interfluviais”. Esta esfera de interação teria abrangido desde o alto Amazonas/Solimões e seus principais afluentes (os rios Napo, Ucayali, Marañón, Huallaga e o baixo Ucayali), as ligações desses rios que se estendiam para a região andina a oeste e por terra até a região do rio Negro, ao norte e a leste.

6 A categoria de nacionalidade indígena representou uma transição qualitativa em relação à de etnia, esta última percebida como uma inclusão subalternizada incapaz de deslocar o padrão referente branco-mestiço da nação equatoriana. Com a Constituição de 2008, dá-se o reconhecimento de quatorze nacionalidades indígenas (das quais pelo menos nove estão na Amazônia), formadas por um total de dezoito povos.

7 Em espanhol, utiliza-se o termo *lideresas* para designar líderes mulheres. Na língua portuguesa, parece não haver termo correspondente a este, então o mantenho no original, para destacar o efeito que esta palavra carrega no contexto em que trabalho.

Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE), e foi a ação deste movimento que culminou, entre outros feitos, na inclusão da plurinacionalidade e de outros conceitos propriamente indígenas na Constituição do país (2008), na fundação de um partido político indígena, com ampla incidência na política institucional (o *Pachakutik*⁸, ainda na década de 1990), na elaboração de princípios que passaram a orientar (ainda que simbolicamente) a política econômica do Equador, como foi *Sumak Kawsay/Bem Viver*. Junto a outros povos da Amazônia equatoriana, há décadas, Sarayaku atua também na luta antiextrativista – especialmente petroleira –, tendo sido um dos únicos povos a ganhar um julgamento na Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) contra o Estado equatoriano⁹. Em suma, o povo de Sarayaku tem

e teve uma participação decisiva não apenas em tornar explícita a “questão indígena” no/ao país, mas também em produzir entendimentos e experiências outras de existir sob um Estado.

Neste artigo, compartilho reflexões iniciais sobre a imbricação entre política, liderança, gênero e território entre as/os Sarayaku Runa, dedicando especial atenção ao ponto de vista, à atuação e à reflexão de algumas mulheres: Mirian Cisneros, a primeira mulher a efetivamente assumir a posição de presidência do Conselho de Governo Tayjasaruta¹⁰; Hilda Santi, a primeira mulher eleita para o cargo (pois logo saiu para presidir outra organização historicamente importantíssima, a *Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza*, OPIP); e Ena Santi, *ex-líderesa* de mulheres. Pergunto-me: o que é ser mulher e o que é ser

8 O *Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País* (MUPP-NP) é, grosso modo, um partido político criado pelo movimento indígena em 1995. É por vezes definido como o “braço político da CONAIE” ou uma “organização criada para garantir a participação indígena pela via democrática”, como me explicou certa vez Marlon Santi, atual coordenador nacional do movimento. No entanto, é preciso ter em mente que as origens e o objetivo deste movimento foram (e têm sido) o de agrupar toda a expressão social e política que se opõe ao neoliberalismo, buscando constituir-se como uma organização representativa de muitos e distintos grupos populares que não apenas os povos indígenas do país ou, no pior dos casos, restringindo-se a uma “agenda étnico-cultural”. Para uma análise detalhada sobre a história do *Pachakutik*, ver, por exemplo, Marc Becker (2015).

9 No julgamento do caso *Povo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Equador* (2012) pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), o governo equatoriano foi culpabilizado por ter concedido a outorga para exploração petrolífera e de hidrocarbonetos, com o uso de material explosivo, a uma empresa privada (CGC) no entorno e em parte do território de Sarayaku, sem o consentimento do povo. O empreendimento ocasionou, entre outros danos, contaminação do solo e das águas e ameaças contra líderes, ensejando a reparação.

10 Tayjasaruta é um acrônimo que nomeia o Conselho de Governo de Sarayaku. A tradução que me foi feita é a seguinte: “ta” de *tayak*, antigos, antepassados, ancestrais, ou os primeiros homens e mulheres do povo kichwa de Sarayaku; “y” de *yuyayta*, conhecimento, sabedoria e força espiritual; “ja” de *jatachi*, aquele que se levanta para construir o caminho da identidade cultural; “sa” de *Sarayaku*; “ru” de *runaguna*, traduzido como pessoas com ética e princípios da cultura; “ta” de *Tandanakuy*, forte unidade pela defesa dos direitos dos povos indígenas. Deste Conselho de Governo, participam formalmente técnicos, *kurakas*, líderes e *líderesas*. As reuniões são abertas ao povo e geralmente acontecem na *Casa del Mediodía*.

lideresa? O que é ou pode vir a ser um território e qual sua relação com as mulheres? Que política fazem as mulheres, ou como territorializam o mundo e a política? De que forma produzem espaços particulares de coexistência aos modos outros, incluindo os não indígenas (*ahuallacta*)¹¹, de fazer mundos? Meu ponto de partida é quase inteiramente baseado em material etnográfico decorrente de meus trabalhos de campo¹²; ainda assim, busco evidenciar as conexões (iniciais e parciais) com outros trabalhos que informam os problemas aqui discutidos.

Se este artigo presta atenção especial ao ponto de vista de algumas mulheres, o faz a partir de um duplo estímulo: (1) contribuir para uma visibilização das mulheres, por vezes deixadas de fora das etnografias como interlocutoras (Rosaldo & Lamphere 1974; Overing 1986; McCallum 1999, 2001); (2) dedicar atenção ao interesse de meus/minhas interlocutores/as, uma vez que “a questão das mulheres” é um tema de reflexão constante entre os/as Sarayaku Runa, e uma pesquisa com e

sobre mulheres tem sido considerada como “bem-vinda”. No entanto, logo de início aprendi que isto significa não falar *exclusivamente* com as mulheres ou *sobre* “as mulheres”; nos eventos e situações que presenciei, a “questão das mulheres” é debatida por todos/as e, mais importante, colocada pelas mulheres como “algo” que não diz respeito somente a elas. Assim, se não faria sentido falar “apenas com/sobre as mulheres” e *lideresas*, parece-me que o que, sim, faz sentido é olhar, neste artigo, para a criatividade dessas mulheres, buscando pensar como se constituem enquanto *lideresas*, *sinzhi warmiguna* (mulheres fortes), mas também – e sobretudo – como uma modalidade de *sinzhi runa* (pessoa forte)¹³.

2. NOTAS SOBRE O TRABALHO DE CAMPO

Durante meus períodos de campo, sou recebida na casa da atual presidenta, Mirian, minha amiga e parceira de pesquisa. Em Sarayaku, a casa de Mirian e seu marido, Marlon, está próxima a casa de seu cunhado, Daniel, em terreno que foi

11 Literalmente, povo ou pessoas das terras altas (*ahua*, que significa “acima”, “alto”). Até onde pude entender, o termo designa mestiços, brancos, mas não a população indígena que habita os Andes.

12 Os trabalhos de campo foram motivados por minha pesquisa de mestrado (Ghirotto 2015) e, posteriormente, em razão de minha pesquisa de doutorado (em andamento). No mestrado, o trabalho de campo foi realizado de setembro a dezembro de 2014; no doutorado, os períodos de campo aos quais me refiro neste artigo foram realizados entre março e abril de 2018; julho a outubro de 2018; e agosto a outubro de 2019.

13 Segundo as linguistas Orr & Wrisley (1981[1965]), a grafia adequada seria *huarmi*. Porém, mantenho a forma *warmi*, mais comumente utilizada por meus/minhas interlocutores/as. De forma semelhante, outra grafia para *sinzhi* seria *sinchi*, mas opto por manter a primeira. Uma outra tradução para *sinzhi*, neste contexto, poderia ser “conhecedor/a” ou, ainda, “valente”.

anteriormente da já falecida Beatriz Gualinga, uma importante líder e mãe dos dois. Aqui, tratarei de meus períodos na casa de Daniel, pois, até então, Mirian não tinha construído sua própria casa. A casa de Daniel fica bem em frente ao pátio ou praça central e próxima à *Casa del Mediodía*, principal espaço para reuniões; à *Guayusa Net*; ao posto de saúde; a uma das escolas; a uma quadra de esportes. Portanto, além de ser o lugar onde residem esta e outras famílias/parentes (*ayllu*), é também o lugar onde as pessoas se encontram para reuniões, festas etc., que envolvem o povo (*llacta*) como um todo.

Por estar localizada na região considerada como central do território de Sarayaku, e por ser a casa da atual presidenta e de Marlon, ex-presidente de Sarayaku e outra liderança bastante importante para este povo e para o movimento indígena (atualmente, é coordenador nacional do *Pachakutik*), é uma casa que recebe muitas visitas. Estas visitas não são exclusivamente de familiares, mas também “políticas”, “de organização”, como explicou-me Mirian. São discutidos os mais diversos assuntos: o futuro do povo, os problemas com o Estado, transporte nas canoas, próximas reuniões, conflitos, comentários sobre a vida de amigos e familiares próximos, questões de saúde, atualização sobre o que havia acontecido *afuera* (fora do território, nas cidades) etc. Mas são também momentos de risadas – proferidas em alto e bom

tom, principalmente pelas mulheres –, festas, *tragos* (bebidas), contos, piadas. A observação de Perrone-Moisés (2015) de que todos os caminhos levam ao pátio principal não poderia ser, neste caso, mais literal.

A co-habitação com esta família me impôs um marcador mais ou menos particular, se comparado a outros antropólogos que também trabalham em Sarayaku: eu estava hospedada *na casa da presidenta* e era constantemente *vista* por quem passava pela praça central ou parava para visitar. Mas, certamente, o fato de estar hospedada na casa de pessoas com certo prestígio não foi o único marcador com o qual me vi distinguida. Sou uma mulher cis, branca, mais ou menos fraca para trabalhos que envolvem alguma força – como a *chagra* (roçado, áreas cultivadas), carregar mandioca (*lumu*, em kichwa, ou *yuka*, em castelhano) –, sem fluência em kichwa e brasileira – uma nacionalidade que rende pouquíssima proximidade simbólica entre eu e eles/as, embora gere alguma curiosidade passageira.

Mas o que gostaria de explicitar é que, como mulher, eu tive que seguir um caminho mais ou menos específico de conhecimento se quisesse aprender alguma coisa sobre “a cultura” e “a política” runa – esta última, tema de minha pesquisa de doutorado em andamento. Estes e outros marcadores circunscrevem minha atuação

e fazem emergir demandas em relação à minha pessoa, bem como me impeliram a executar determinadas atividades ou a me comportar de uma forma específica, que não são as mesmas caso eu fosse homem – ou efetivamente *não são* as mesmas de meus colegas de atuação. Mas o reconhecimento de que o gênero influencia o que se pode ou se deve aprender não é mera autorreflexividade complacente, como já previram, entre outras etnógrafas, Mezzenzana (2015), em seu trabalho também com os Pastaza Runa, e McCallum (1999, 2001, 2009), ao relatar a forma pela qual os Nawa, categorizados como “amigos/as” do povo Huni Kuin, são incentivados a viver de acordo com um tipo ideal de pessoa genderizada/generificada (gendered personhood), aprendendo e realizando as múltiplas atividades que criam o gênero adequado, segundo esta pesquisadora. Tal admissão diz respeito, portanto, ao fato de que o que aprendemos no campo depende tanto de nossos próprios motivos e pressupostos quanto daqueles das pessoas com as quais trabalhamos, ou seja, de (pelo menos) uma relação. Ainda assim, explicitar estas questões me parece um tanto paradoxal porque também coloca o “problema” do “gênero feminino” como o lugar marcado, afinal, muitos trabalhos com povos amazônicos sobre, por exemplo, xamanismo,

guerra e caça – atividades prototipicamente masculinas – nem sempre mencionam o gênero (Mezzenzana 2015, 2014). Existiria um conhecimento sem gênero? O “conhecimento de gênero” significa que algum conhecimento só pode ser acessado por mulheres ou homens? Quais as consequências disto para a antropologia e o trabalho antropológico? Estas são algumas questões que permeiam este artigo, embora não sejam o foco principal dele.

3. LIDERANÇA E POLÍTICA, OU SOBRE CONHECIMENTO E IMPORTANTES CONVERSATÓRIOS

Quando perguntei a alguns amigos/as como se dizia “política” em kichwa, obtive como resposta um apertar de olhos, expressão de dúvida, um murmurar de palavras. Silêncio. “Não tem; é uma palavra muito técnica, muito ocidental”, disse, por exemplo, Marlon. Depois de alguns inquéritos consigo mesmo, falou: “*hatun kuyntanakuy*”, ou “algo como ‘grande reunião de conversatório’”. Daniel, também depois de muito pensar, respondeu – e escreveu em meu caderno – “*hatun yuyaykuna[guna] kwintanakuy*”. *Yuyaguna* foi traduzido como conhecimentos, mas disse-me que o termo *yuyayguna* também poderia ser traduzido literalmente como política. *Hatun* seria grande

e/ou importante, e *kwintanakuy* seria dialogar, conversar ou, ainda, um conversatório. Política como *conhecimento* ou *algo como uma grande e/ou importante reunião, conversatório, conversa, diálogo*¹⁴.

Buscando perseguir essa tradução de política, tenho olhado para alguns desses conversatórios – *puxados* por líderes e *lideresas*. É dizer, lideranças seriam aquelas pessoas que (entre outras “coisas”) *fazem diálogos*, conversatórios ou, ampliando um pouco mais, “fazem a fala” (ou *uma* modalidade de fala)¹⁵. Se entendi bem, a expressão *hatun yuyayguna kwintanakuy* parece instaurar, de um lado, uma diferença em relação a algumas das conversas mais informais, que são estabelecidas na rotina. Parece-me que essa distinção inclui – além de outros aspectos que não poderei mencionar aqui – as diferentes formas expressivas usadas em um e outro contexto: uma fala forte, dura, de enfrentamento, como geralmente é quando há brancos, mestiços e/ou não indígenas ou quando o tema suscita polêmica; uma fala conciliadora, branda, “fazedora de paz”, frequentemente quando

uma liderança *faz* um conversatório *no* território; um aconselhamento (público ou privado); uma contação de “história” ou “lenda” (o que nós chamamos de mito) etc.

De outro lado, além de olhar para estes atos de “fazer a fala” ou de “fazer o diálogo/conversa”, aqui busco dedicar atenção a algumas reflexões de minhas interlocutoras feitas em momentos informais, é dizer, não *em* conversatórios formais, mas *sobre* esses conversatórios formais – ou sobre *estar lideresa* –, bem como observações minhas enquanto as presenciei liderando um conversatório “formal” ou realizando outras atividades. Como veremos, me parece que estas falas apontam com mais ênfase para a “outra perspectiva” da tradução de política: a de conhecimento. É particularmente interessante dedicar atenção ao conhecimento, ou às possibilidades de ser e mostrar-se como conhecedora, justamente porque esta parece não se restringir, ou não sustentar, a dicotomia formal/informal, cotidiano/excepcional – estas últimas, dicotomias que eu mesma não deixo de enxergar ao perseguir a tradução do termo política. De toda

14 Se dizemos “política” em castelhano, a conversa envereda rapidamente pelas lutas no âmbito do *Pachakutik*, travadas contra o Estado e empresas, por direitos etc., mas o mesmo não acontece de forma tão direta quando perguntamos a tradução em kichwa. Como bem notou Sztutman (2018:14), em “A queda do céu”, Kopenawa & Albert (2015) mantiveram muitas vezes a palavra “política” em português com asterisco, pois esta parece intraduzível ao idioma yanomami. Como escreve Perrone-Moisés (2015), o termo “política” em português é empregado não raro para designar a “nossa política”, sendo intransferível para relações propriamente indígenas. De todo modo, pontua Sztutman (2018), continua cabendo aos/às antropólogos/as – e, reversamente, também aos indígenas – a busca de traduções menos ou mais exatas, isto é, o controle das “equivocações”, para voltar a uma expressão de Viveiros de Castro (2004).

15 O que nos conduz ao lastro entre política e palavra, já vislumbrado por autores como Robert Lowie e Pierre Clastres. Ver Sztutman (2018:14).

forma, o que pretendo sugerir é que ser *lideresa* é uma forma constante de produzir-se e de mostrar-se enquanto uma pessoa conhecedora, verdadeira ou adequadamente runa, capaz de levar o coletivo adiante da forma correta (a forma boa de se viver), e o gênero parece ter implicações importantes sobre isso.

Minhas/Meus interlocutoras/es identificam (pelo menos) duas modalidades ou planos de liderança. A primeira seria observada em posições “formais”, como as de *kuraka*¹⁶ (um “líder tradicional”, como me explicaram) e de dirigentes do Conselho de Governo Tayjasaruta – este último caracterizado como um “regime misto, isto é, tradicional e ocidental”. Embora ambas as posições sejam distintas entre si, são tidas muitas vezes como um trabalho (*tarabana*) exercido por um período de tempo específico. Além disso, as pessoas que estão ocupando a posição de presidência e/ou *kuraka* são facilmente identificáveis: ambas utilizam, durante os

conversatórios ou em outras ocasiões, um “bastão de mando”¹⁷.

A outra modalidade de liderança seria percebida nas figuras dos *yachak*¹⁸, *apamamaguna* (avós), *apayayaguna* (avôs) ou simplesmente *ancianos/as* (os “mais velhos”) – pessoas que *se tornaram conhecedoras* e *sinzhi* (fortes), que detêm “os conhecimentos”, que aconselham, auxiliam, orientam e inspiram as lideranças formais e as demais pessoas – cada uma à sua maneira. Este é um ponto importante, pois, quando perguntei o que significava ser líder/*lideresa* ou o que era preciso para ser líder/*lideresa*, me disseram que era justamente uma pessoa *bem forte*, bela, capaz de fazer uma boa fala e de levar adiante as pessoas, “andar de botas” e *estar com* o povo, trabalhando a terra, participando das *mingas* (trabalho coletivo em troca de comida e bebida, também chamado de festa), pescando, *mantendo uma chagra* (roçado, áreas cultivadas) *bem bonita, cuidada e livre*

16 Atualmente, o *kuraka* deve ser *idealmente* um homem maduro e casado, mas não necessariamente um *yachak*. Ele atua na resolução de problemas em seu setor, como brigas entre jovens ou entre marido e mulher, principalmente aconselhando as pessoas; organiza sua comunidade para a realização das *mingas* (trabalho coletivo em troca de comida e *chicha*, também chamado de festa); comunica e convoca reuniões importantes; participa no Conselho de Governo Tayjasaruta e informa seu setor sobre as decisões tomadas, mas ele mesmo não pode tomar decisões que envolvam o povo como um todo. É fundamental, portanto, saber mediar (conflitos), convocar e liderar. Igualmente importante é que alguma mulher (afim ou consanguínea) possa oferecer *chicha* nas *mingas* por ele convocadas.

17 A história deste bastão remonta ao período de colonização espanhola e dominicana, mas foi reapropriada pelos/as Sarayaku Runa. Ver Chávez et al. (2005).

18 A palavra *yachak* significa literalmente “aquele que sabe” ou “aquele que tem conhecimento”. Em Sarayaku, o *xamã* é *yachak*, mas nem todos os *yachaks* são *xamãs* (que viajam para outros mundos pela ingestão de ayahuasca, por exemplo). De qualquer forma, me foi dito que “*xamã*” é uma palavra ocidental e que a tradução mais apropriada seria, de fato, *yachak*.

de ervas daninhas, produzindo boa mandioca e *chicha* (ou *aswa/asua*, em kichwa, a cerveja de mandioca) da forma correta, ser “fazedora de paz”, ao mesmo tempo em que é capaz de se tornar brava e feroz quando preciso – como efetivamente foi durante a guerra com as empresas petroleiras.

Meu ponto tem sido, então, o de dedicar atenção às falas, atuações e criatividade das destas três mulheres que estão ou estiveram *lideresas*, puxadoras de conversatórios, e sua conexão com *uma* das formas pelas quais mostram-se conhecedoras (e mantêm-se não apenas como *lideresas*, mas também como *uma mulher propriamente runa*): a *chagra* e a mandioca transformada em *chicha*, ambas importantíssimas, sugiro, para a política traduzida como conhecimento *e/ou* conversatório. Parece emergir, a partir destas mulheres, muitas “coisas” – incluindo teorias sobre a ação política e a potência da fala –, mas, aqui, gostaria de evidenciar uma teoria ou propor uma ficção persuasiva, para usar uma expressão de Strathern (2004, 2006) do que fazem as mulheres no duplo sentido do termo (isto é, “do que as fazem mulheres” e “do que fazem as mulheres”) e “o feminino”, que parece configurar um modo de atuar no mundo, de fazer mundo e, portanto, de fazer (cosmo)política.

4. SOBRE PESSOAS FORTES: HISTÓRIAS DE MULHERES

4.1. HILDA SANTI

Hilda Santi é atualmente *lideresa* de educação. Ela conta que começou a liderar desde muito jovem. Sua primeira experiência foi como dirigente de mulheres na *Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza* (OPIP), em 1992. Tinha 25 anos e “não tinha conhecimento”. “As mulheres se sentiam mal, só eram mães e esposas e não chegavam a ser líderes de nenhuma organização. Por isso, começaram a reivindicar estes direitos como mulheres e a ocupar outro espaço no território”, contou-me. O tempo passou e Hilda foi escolhida como vice-presidenta de Sarayaku, no mandato de Franco Viteri. Foi neste período, entretanto, que Sarayaku enfrentou novamente um conflito com uma empresa petroleira, e Franco teve que ficar mais tempo na cidade. Assim, Hilda assumiu a organização e “teve a chance de liderar as pessoas *adentro*”, nas linhas (literalmente) de frente do conflito – os limites do território por onde entrava a empresa.

Em 2005, foi eleita presidenta de Sarayaku, a primeira mulher a assumir a posição. Neste momento, Sarayaku já estava na Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) e ela chega até Washington. Hilda conta que este era um cargo muito duro e que não se sentia preparada, *mas ela era forte* e conhecida nas comunidades. Nesse momento, pontua Hilda, havia novamente muitos conflitos internos porque “muita

gente ainda pensava que a empresa [petroleira] dava dinheiro, e eram as mulheres quem diziam ‘não vamos permitir’”. “Mas por que as mulheres?”, perguntei. Para Hilda, quando os homens começam a ganhar dinheiro não fazem bons investimentos. “Tudo isso já havíamos sofrido, a entrada das petroleiras não nos traz benefícios. Franco apoiou 100 por cento nossa proposta, enquanto outros diziam que não devíamos opinar em nada”.

Hilda esteve seis meses liderando, mas teve que sair porque ocorreu uma divisão na OPIP – “alguns viraram governistas e outros ficaram a favor da organização” –, e ela havia sido chamada para *presidir* esta organização. Hilda ainda não se sentia preparada, “não dominava palavras técnicas”, mas “obedeceu ao mandato dos povos”. Passados oito meses, a OPIP seguia com sérios problemas; seus filhos estavam sozinhos em Sarayaku e Hilda “só passava na cidade”. “É melhor eu ir”, contou. Depois, escolheram-na para o cargo de *Teniente Político*¹⁹, novamente a primeira mulher a assumir esta posição em Sarayaku. “Sempre quiseram me manipular, mas nunca conseguiram. Diziam ‘ela é uma mulher bem forte e séria, não tem como negociar com ela. Poucas mulheres conseguiram estar nisso’” (grifo meu). Segundo Hilda,

As mulheres kichwas devem ter cabelo negro e rosto pintado, pois essa é a nossa identidade. Essa energia transmitimos de geração em geração, outros povos não são assim de manter essa comunicação. Nisso estamos nós, as mulheres. Os

espíritos que conheci, como a mulher *Huituj [Genipa Americana]* – uma mulher que se convertia em fruta –, tudo isso mantemos para manter o território. Isso valorizamos.

Transcrevo, ainda, outro trecho de uma fala de Hilda:

Então sempre trabalhamos assim, a tarefa das mulheres é bem dura. Meu primeiro esposo me tratava muito mal porque eu era a primeira dirigente. Ele não compreendia nada. Melhor caminhar sozinha do que mal acompanhada. Eu fui muito criticada porque eu deixei muito cedo meu marido. Depois disso eu tive dois namorados. Mas nunca abandonei meus filhos e sempre lutei pelo meu povo. Isso ninguém pode falar; eu nunca deixei de lutar. [...] eu nunca vou deixar de lutar pelo meu povo. Trabalhamos bem coordenado. Aqui as pessoas estão bem organizadas. As irmãs da igreja ajudavam com comida para as crianças quando as mulheres estavam nas fronteiras; as crianças ficaram sozinhas por seis meses quando a empresa chegou, ou seja, todos trabalhamos, o trabalho sempre foi coletivo. Muita gente me critica por minha debilidade dentro do romance, do pessoal. Eu me separei. Mas no âmbito da luta eu sigo firme. Embora eu tenha três passados, no âmbito da luta eu sigo forte e por isso seguem me valorizando. Nunca traí roubando ou abandonando nossa organização, dividindo, por isso me valorizam. Por isso, as mulheres também me reconhecem, na vida organizativa eu sou coerente. Então isso é a valentia, que sejamos justas na organização, não se pode trair os princípios organizadores, não devemos ser invejosas, mentirosas. Eu cumpri essas normas. Muitos deixam a dirigência [posições de liderança, ‘vida organizativa’] e se vão. Mesmo que não me convidem eu vou. Porque também ninguém me disse para não ir. Eu, de minha parte, sou assim. Não quero me trancar na casa. Eu me organizo.

19 Representante da paróquia rural. O Equador se divide política e administrativamente em 24 províncias que, por sua vez, estão subdivididas em 219 cantões. Os cantões estão divididos em paróquias urbanas ou rurais.

4.2. ENA SANTI

Hilda Santi é tia de Ena Santi, ex-*lideresa* de mulheres de Sarayaku. Ena tem doze filhos. Hilda conta – e eu também presenciei durante meu trabalho de campo – que Ena foi criticada inúmeras vezes porque não tinha marido (é viúva há alguns anos) e não tinha com quem deixar os filhos. Eles ficavam sozinhos em Sarayaku, principalmente quando ela virou *dirigenta* de mulheres. “Estava com vergonha porque todos estão falando que as mulheres vão ser como a Ena... Mas isso eu não deixo, os homens também são iguais! Ela não engravidou sozinha. Eu gosto de ser solidária”, me disse Hilda.

Quando conheci Ena, em 2014, ela ainda era *lideresa* de mulheres de Sarayaku. Naquele tempo, comentou que para ser *dirigenta*:

É preciso ser uma mulher líder, que tenha capacidade de poder levar as mulheres adiante, porque sempre é preciso ser um pouco preparada, são muitas as funções das mulheres dirigentes. Antes as mulheres eram eleitas como *lideresas* mas não iam a nenhum lado, só passavam metidas aqui, mas nós mulheres estamos aparecendo pouco a pouco. Nos convidam. Mas para isso é preciso planejar, organizar, porque é preciso organizar a dirigência e também a família porque eu não posso simplesmente sair e deixar meus filhos. Ou seja, uma mãe precisa se organizar porque há muitos trabalhos, muitos trabalhos para as mulheres dirigentes²⁰.

Já em março de 2018, reencontrei Ena. Depois de

deixar a posição de liderança, disse-me que seguiu aplicando oficinas sobre o tema de mulheres em outras comunidades. Também comentou que não era uma mulher de ficar em casa; ela sempre saía cedo para ir à *chagra* e trabalhava bem duro. Minha percepção foi de que Ena havia mudado muito. Foi, então, que ela me contou sobre como antes, quando foi eleita como líder, “não sabia falar”: tinha vergonha, medo, tremia, as ideias fugiam da cabeça, não conseguia olhar nos olhos, se sentia desconfortável em ter de falar em castelhano. Mas isso não a fez recuar, como se poderia fazer pensar – afinal, a vergonha e o silêncio podem fazer parte da fala, do diálogo e/ou da política, para manter a proposta de tradução. Mas não olhar nos olhos das pessoas era uma forma de negá-las, disse-me Ena. Então ela *aprendeu a falar forte, a falar bonito*. E, se aprendeu, ninguém tiraria isso dela. Seguiria “*alzando la voz*” (levantando a voz, fazendo-se ouvida).

Ela também me contou, certa vez, sobre as formas de comunicação que as mulheres empreendem. Disse que quando vivia com sua avó, ela sempre madrugava para ir à *chagra*. Ao chegar gritava, e outra mulher – em outra *chagra* – gritava também. Para Ena, essas mulheres eram “*mulheres bem fortes*” (grifo meu); “essa era a comunicação, a forma de pensar, pelo grito”. Mas, além do grito,

20 Em entrevista realizada em novembro de 2014 por mim, Maria Luiza de Castro Muniz e Carmen Seco Pérez.

“essas mulheres também sabiam rir”, “e com o sentimento que uma pessoa tem, imitavam os pássaros. A risada tem sentido dos animais, e minha avó sempre fazia essas coisas, essa é uma comunicação das mulheres”.

4.3. MIRIAN CISNEROS

Mirian Cisneros é a atual presidenta de Tayjasaruta, do povo kichwa de Sarayaku. Mesmo convivendo com um sério problema de saúde, mantém uma rotina de trabalho – e de “grandes conversatórios” – extremamente cheia. Para sua surpresa (não havia lançado candidatura), foi eleita pela Assembleia Geral como presidenta de Sarayaku para o período 2016-2019, a primeira mulher a assumir a posição por todo o mandato, desde que Sarayaku começou a se “organizar sob esta estrutura mais ocidental”, o Conselho de Governo, tal como me disse.

Domingo de manhã, em Sarayaku. Mirian levanta cedo, ainda é noite. Cozinha o café da manhã, serve os pratos, lava a louça. Veste a chamada “roupa tradicional”, desta vez de cor azul-escuro, com mangas até os cotovelos e pequenos detalhes em vermelho e amarelo que adornam as extremidades. Coloca brincos e pulseiras feitos por mulheres kichwas, pega seu bastão, atravessa a praça central e chega na *Casa del Mediodía*. Cerca de 40 mulheres e algumas crianças lhe esperavam;

era o dia da “reunião de mulheres”.

Ao passar por cada ponto que ia sendo apresentado por Andrea, sua secretária, Mirian fazia uma fala introdutória e as mulheres presentes se manifestavam. Como nos demais conversatórios que acontecem “*adentro*” (em Sarayaku), Mirian cumpre quase todo o tempo um papel de mediadora e “fazedora de paz” (Perrone-Moisés 2015:40) – abrir e encerrar a reunião, introduzir um assunto, fazer observações ou esclarecimentos pontuais, proferir aconselhamentos – afinal, “liderar é diferente de dominar”, como me explicou. Mas quando a reunião é fora e envolve não indígenas, o que prevalece é, geralmente, o tom de enfrentamento.

No final do dia, retornamos à casa para cozinhar o jantar. Mirian me conta sobre o papel de sua sogra, Beatriz, a primeira mulher a se tornar liderança e a lutar por “questões das mulheres”. Mirian comenta, neste e em outros momentos, como é duro ser presidenta e mulher, pois exige a realização de muitas funções. “Os homens têm que estar sempre limpos e bem alimentados, enquanto as mulheres não descansam nunca. Além disso, como presidenta, eu não consigo ter a minha *chagra* e nem fazer minha *chicha*”. Este comentário sugere uma dificuldade que ela (e muitas outras pessoas) manifestam em relação à posição de liderança, e que não se resume apenas às mulheres: me refiro ao fato de *ser casada/o*,

seja homem ou mulher, uma vez que passar um tempo considerável fora de Sarayaku gera muitas tensões no interior da casa (*huasi*).

Neste momento, chegam em sua casa muitos homens. Um deles me pergunta se sou feminista. Diz que ele não gosta da ideia de as mulheres quererem se igualar aos homens porque existem muitos homens maus. Por que iriam querer ser tão ruins quanto eles? Sem saber muito bem o que responder, tentei me esquivar da conversa. Depois que os homens se retiraram da casa, o cunhado de Mirian – Daniel – me pergunta o que o homem tinha me perguntado. E começa a me contar sobre as diferenças fundamentais tal como os/as Sarayaku Runa as entendem: enquanto a mulher está para a *chagra*, a *chicha*, as cerâmicas, os homens estão relacionados à selva e à caça, são *sacha runa* (gente da selva). Além disso, “os *yachaks* já falavam que a *Pachamama* é tudo, e que ela é mulher, uma mulher engrandecida, e por isso não há machismo entre nós”.

Meses depois nos despertamos para mais uma reunião no período da manhã, na *Casa del Mediodía*. Havia também aproximadamente 40 pessoas e uma longa agenda de discussão. Um casal estava sentado diante das mesas ocupadas por dirigentes/as e *kurakas*, destacando-se das demais pessoas que participariam da reunião. A mulher, bastante brava, começa a relatar ininterruptamente

os maus tratos que estava sofrendo de seu marido. Ele bebia e “*le pegaba*” (lhe batia), mas aquilo era um gesto de basta: caso se repetisse, ela deixaria a casa e iria embora. O homem permaneceu calado. Era uma longa discussão sobre violência no âmbito doméstico-familiar que se trasladava ao Conselho de Governo.

Hilda “*les habla duro*” (fala forte, com firmeza), sobretudo ao homem. Este tipo de atitude não era permitido, além de ser feio, e ele deveria comportar-se como um bom homem. Depois foi a vez de Mirian, que falou sobre ele ser *kuraka* e mais velho que ela, de forma que aquela era uma situação extremamente incômoda. Ela não deveria estar dando conselhos a ele, e sim ele a ela. O casal ouviu atentamente os aconselhamentos proferidos pelas *lideresas* e, após terminarem, voltaram-se aos bancos onde estavam os demais presentes. A reunião prosseguiu.

Após seu término, cozinhamos o almoço e lavamos as louças. Mirian e sua cunhada (esposa de Daniel) logo se levantam para ir à *chagra*. Botas, facões, calças compridas, *ashanga* (cesto de fibras naturais). “Vou pegar mandioca, porque uma presidenta sem *chicha*... Vão dizer que ela é preguiçosa. Por isso tenho que fazer”, comenta Mirian. Neste momento, ela já tinha duas *chagras* que familiares (homens e mulheres) ajudavam a cultivar: uma delas, um enorme terreno que

se alcança com uma caminhada de cerca de 30 minutos pela via Kali Kali; e a outra baixando (*uraita*) o rio Bobonaza, a cerca de 20 minutos de canoa, bem perto da beira do rio. Foi desta segunda que tiramos a mandioca; é uma *chagra* que foi anteriormente da mãe de Marlon e Daniel, sua sogra, e hoje é cultivada por Mirian. Nos dias que se seguiram, muitas mulheres passaram por sua casa para emprestar baldes de plástico, descascar mandioca, ajudar no cozimento e, finalmente, macerar e mascar a mandioca para fazer *chicha*. Mas uma delas ficou: era a *kurakamama* de Kali Kali; seu marido, o então *kuraka*, era o responsável por organizar a delegação de Sarayaku para o XV Congresso da Nacionalidade Kichwa de Pastaza, que iria acontecer em Canelos, em agosto de 2018. Parte da *chicha*, portanto, seria servida na casa de Mirian, mas também seria levada para o Congresso. Lá eles tinham que “fazer bonito” e *brindar* (oferecer) muita *chicha* para os parentes.

5. CHAGRA E CHICHA

Gostaria de olhar mais detidamente para a importância que essas mulheres dedicam a conhecer, a falar bem, a organizar-se, a preparar-se, a lutar, enfim, a mostrarem-se como uma pessoa propriamente runa – de forma ainda mais decisiva quando pensamos as posições de liderança formal.

Especificamente, a qualidade de *sinzhi* (forte) é enfatizada, e esta parece ser referida tanto a uma resistência física excepcional quanto a um corpo de conhecimento bem fundamentado (e a manutenção de tal separação é mais minha do que de meus/minhas interlocutores/as). Mas foi-me explicado que ambas as capacidades também estariam conectadas à “força de vida” que uma pessoa pode ter. Esta força é frequentemente referida como *samai* – também relacionado com a possibilidade de atuar, de ser saudável e de resistir, seja carregando algo pesado, cultivando uma bonita *chagra*, produzindo e oferecendo boa *chicha* em uma linda *mocawa*²¹, em pescar ou ir caçar no bosque, em fazer uma boa fala.

A tradução do termo *samai*, bem como suas formas de transmissão (geralmente pelo sopro), fortalecimento e enfraquecimento, é bastante complexa. Aqui, limitar-me-ei a sinalizar apenas algumas tentativas de traduzi-lo, que se relacionam diretamente com a capacidade de “ser forte”. Entre os Canelos Runa, Guzmán (1997:46) traduz como respiração, vontade, vigor e compreensão interna, bem como nutrição espiritual, e enfatiza que está localizado igualmente na alma e no corpo. Uzendoski (2010:43; 68), trabalhando com os Napo Runa, traduz como espírito, *aliento* (ar que se respira, respiração), energia vital ou substância da alma.

21 Cuia de cerâmica feita por mulheres, finamente decorada e usada para servir *chicha*. Também grafada como *mucahua*.

Ele também afirma que o *samai* se encontra dentro de todas as coisas que têm vida, de todos os seres vivos, espíritos, plantas, árvores, rochas, comidas especiais (como a *aswa* e também a carne, *aycha*) (Uzendoski 2010:43; 257). Norman Whitten (1985), etnógrafo que trabalhou com os Puyo Runa desde a década de 1970, traduz como “vontade” ou “força de vontade”, a qual definiria a fortaleza interna da pessoa. Segundo Whitten (1985:108), “o *samai* de uma pessoa leva consigo algo da força de vontade dele mesmo [...] e algo do invisível (para os humanos quando estão acordados) que, ainda assim, é prova tangível de vigor interno”. Mezzenzana (2015:14), por sua vez, traduz como “força de vida” e também como “respirar”, além de apontar que *samai*, alma e conhecimento seriam conceitos intercambiáveis.

Até o momento, durante meu trabalho de campo, o *samai* foi traduzido como respirar, respiração, oxigênio e, ainda, como “trabalha muito” ou “pessoa que trabalha muito”. O *samai* parece traduzir uma força vital “interna”, mas impõe, ao mesmo tempo, uma reconsideração deste mesmo estado interno como oposição a um externo – o corpo (*aycha*, que pode também significar carne, animal etc., a depender do contexto de enunciação). É dizer, se mantivermos os termos

corpo e *samai*, bem como interno e externo, estes não me parecem ser posições essenciais, substâncias ou partes independentes e separadas, mas sim mutuamente constitutivas – um corpo como entidade permeável, como também notou Guzmán (1997:51). O *samai* – dos vivos, dos mortos, de outros seres – é algo que se partilha de muitas maneiras. Uma pessoa como o *yachak* ou alguém que recebeu um *paju* (poder)²² de uma pessoa sábia pode facilitar sua circulação e curar doenças, por exemplo; alguns gestos, a respiração, a fala e o canto ou uma substância como a *chicha* (cerveja de mandioca) também²³.

Gostaria, então, de pensar sobre a imbricação entre o *samai* e a capacidade de “ser forte” (ou conhecedor/a), enfatizada por minhas amigas, a alguns “produtos” – que podem não ser simplesmente produtos, no nosso sentido do termo. É a cotidiana e generalizada presença da mandioca transformada em *chicha* (consumida no dia a dia e em situações especiais, como em uma festa) que aqui me interessa: *lideresas* como sendo pessoas *sinzhi*, ou com forte *samai*, *o mesmo tipo de pessoa que manteria uma chagra bem cuidada e ofereceria boa chicha*, entre outras “coisas”.

As *chagras* compreendem muitos cultivos, mas é

²² *Paju* é, grosso modo, um “poder” transmitido ou “pego” de um *yachak* ou de uma mulher sábia e/ou mais velha. Ver Uzendoski (2010), Mezzenzana (2015) e Whitten & Whitten (2008).

²³ Em Mezzenzana (2015) e Uzendoski (2010), a *chicha* aparece como o primeiro alimento que um bebê recebe e a bebida mais nutritiva para pessoas doentes.

a mandioca doce e a banana (*plátano*, em castelhano, ou *palanda*, em kichwa) aquelas colhidas com mais frequência e que nunca faltam nas casas. O roçado é *concebido* como uma ocupação, modalidade e/ou forma de criatividade especificamente associada ao “feminino” e/ou “às mulheres”: é delas, pertence a elas. No entanto, os homens também trabalham nas *chagras*: ajudam a abrir as roças e a mantê-las, bem como ajudam a carregar os cultivos para as casas. Essa “ajuda” não é pontual, no sentido de excepcional, mas sim faz parte de seus cotidianos. No entanto, se os homens podem não ir à *chagra* por qualquer razão e por vários dias seguidos, as mulheres nunca a abandonam. Vai-se diariamente cuidar de seu roçado ou, no caso das *lideresas*, quando há uma brecha na longa agenda de atividades da “vida organizativa”.

A *chagra* é, ainda, um lugar de aprendizagem para as crianças. Desde muitos pequenos acompanham as mães, aprendem a manejar facões e a cultivar bons produtos. Explicou-me Hilda, por exemplo, que:

Desde muito pequenos já nos ensinam. Minha neta já vai comigo à *chagra*. As mulheres, desde muito pequenas, tocam a terra, isso é o que nós interpretamos, as mulheres estão mais agarradas à terra, eu te digo, eu, mulher, e a terra somos iguais, a terra produz, e a mulher também produz filhos. Por isso temos que respeitar, meu corpo, meu sangue ninguém pode negociar, a terra nos dá isso, *Nunguli* nos dá isso... Nessa espiritualidade nós acreditamos e vemos na prática.

Há pelo menos dois tipos de *chicha*: a doce, consumida geralmente no dia a dia; e a *chicha* forte, fermentada por cerca de quatro dias e, portanto, alcóolica, consumida geralmente em festas. Minhas/Meus interlocutoras/es enfatizam que a mandioca transformada em *chicha* dá força, energia e vitalidade. Ouvi com frequência a frase “*chicha é vida!*” – geralmente proferida por homens após ingerirem uma *mocawa* cheia de *aswa*. Particularmente marcante foi o comentário emocionado de um amigo, durante uma festa (*minga*), enquanto segurava uma linda *mocawa* cheia de *chicha* e me contava sobre a luta do povo: “isso [apontando com os lábios para a *chicha*] é nossa vida. Os *curas* [missionários da igreja católica] queriam que deixássemos de tomar porque diziam ser pecado. Mas não deixamos” (grifo meu). Aprendi em meu próprio corpo a primeira lição quando se pisa em território kichwa: enquanto o álcool (*trago*) faz você sentir *nada*, a *chicha* faz você sentir alegria, faz você rir e celebrar a vida entre os parentes.

Em toda a região de Pastaza, a cerveja de mandioca é raramente consumida individualmente – há geralmente duas ou mais pessoas consumindo-a. Nos finais de semana, nas horas livres ou em momentos de festa, quase sempre se visita parentes que estão servindo boa *chicha* – a notícia se espalha rapidamente, geralmente proferida por homens. Tão importante quanto uma boa *chicha* são as *tinajas*²⁴

24 Grande e decorada jarra de cerâmica, feita por mulheres e usada para armazenar *chicha*.

e as *mocawas* finamente decoradas, bem como a forma – bela, bonita, adequada – através da qual a *chicha* é feita, servida e consumida, já que cada gesto parece evidenciar que a pessoa é conhecedora e propriamente runa (cf. Mezzenzana 2014, 2015)²⁵.

Pensando com os/as Sarayaku Runa, é verdade que não é o sexo, mas a cerveja, a contrapartida feminina da comida²⁶, pois fazer cerveja é uma

atividade tão poderosa quanto matar animais (Erikson 1996); também é verdade que os homens participam da produção de cerveja, pois são responsáveis por derrubar a floresta, ajudar no preparo e manutenção da roça de mandioca, bem como no transporte dos cultivos das *chagras* à casa; e que ambas as atividades – alimento/carne de caça e bebida/cerveja de mandioca – têm participação “feminina” e “masculina”. Ainda



Figura 4 - Mulher kichwa de Sarayaku preparando *chicha* de mandioca.
Foto: Marina Ghirotto Santos (2018).

assim, eu diria que uma mulher é *amu* (dona) da carne (e outros alimentos) que recebe do marido, mas é mais ainda da sua cerveja de mandioca e da cerâmica²⁷. Isso é verdade, apesar de também se dizer que, no caso da *chicha*, esta é feita principalmente para o desejo masculino e/ou de homens²⁸. Os homens, por sua vez, nunca podem “doar” cerveja de mandioca como um presente,

25 Tão importante quanto ter ou não *chicha* é o *como se fez*. Oferecer boa *chicha* ou conseguir carne de caça e peixe, por exemplo, implica saber fazê-los *da forma adequada*, usando determinados artefatos (um macerador específico para a mandioca cozida, por exemplo); movendo-se de uma determinada forma ao servir a *chicha* nas *mocawas*, limpando as extremidades quando preciso e coordenando a quantidade que cada pessoa deve ingerir; movendo-se com destreza no mato ou metendo-se fundo no rio para buscar peixes, usando os arpões com máxima habilidade, beleza e força. Sobre a importância da ideia de forma e movimento, ver, principalmente, o trabalho de Mezzenzana (2015).

26 Pensando aqui carne de caça ou peixe, mas, eu diria, também alguns alimentos que não são produzidos em Sarayaku, roupas e outros objetos.

27 Seria tema para um outro artigo pensar sobre situações onde mais de uma mulher é dona de uma mesma *chicha*, como presenciei na casa de Mirian.

28 Há também um idioma de sedução e conquista que envolve o *brindar* (servir, oferecer) a *chicha*, mas que não poderei abordar aqui.

como as mulheres fazem com carne ou peixe, quando decidem dar a outros parentes ou vizinhos. Mesmo que o marido ou outro homem também ofereça a *chicha* quando há visitas em sua casa (e o fazem com bastante frequência), ou (muito) eventualmente peguem *chicha* diretamente das *tinajas* para servirem-se, em última instância a *chicha* parece sempre pertencer à mulher (às vezes, chamada de mãe da *chicha*), que é quem transforma a mandioca cozida com sua saliva²⁹.

As ligações entre uma pessoa, seu corpo-*samai*, algumas das substâncias que produz (ou lhe são parte) e a relação com outros seres aparecem também em mitos sobre espíritos ou seres nos quais coisas, habilidades e forças são transmitidas, *geralmente* de mulher para mulher e de homem para homem, tal como é possível entrever na fala de Hilda anteriormente mencionada. Há três seres relacionados de maneira especial ao gênero de uma pessoa: *Nunguli*, *Chagra Amu* (dona ou chefe da *chagra*) ou *Chagra Mama* (mãe da *chagra*), uma habilidosa agricultora que mantém todos os lugares cultivados; *Manga Allpa Mama*, mãe do barro, também referida como *apamama* ou avó do barro ou, ainda, como dona do barro, que detém o conhecimento necessário para fazer cerâmica; e

Amasanga (ou *Amazanga*), um espírito masculino ligado ao domínio da selva (*sacha*), dono e líder de todos os animais da floresta. No caso da *chagra*, é com *Nunguli* que é preciso estabelecer uma relação amistosa para que a colheita seja boa: cantos e lindas *mocawas* com uma mistura de plantas devem ser a ela oferecidas no momento do plantio³⁰.

Com estas breves observações, gostaria apenas de enfatizar a centralidade desta substância na socialidade runa: sem *chicha* não se faz bons, importantes e grandes conversatórios, não se cultiva relações, não se fazem pessoas fortes e propriamente runa, não se vive uma boa vida. Uma casa não pode ficar sem *chicha*; uma *chagra* não pode ficar sem mandioca, para depois ser transformada em *chicha*; uma presidenta não pode ficar sem *chicha*, como mencionou Mirian. A *chagra*, a mandioca e a *chicha* parecem envolver as mulheres runa, seus corpos e suas substâncias em uma espécie de fluxo de relações com “a terra” e seres – e, inversamente, tornam essas próprias relações aparentes, cultivando-as. É a imagem decorrente de corpos como “territórios de vida”, da capacidade agentiva de criação e de transformação da mandioca em *chicha*, da *chicha* em energia e

29 Explicaram-me também que a saliva dos homens é muito forte e estragaria a *chicha*, se fossem eles a mascá-la.

30 Na literatura da região, os nomes de seres ou espíritos femininos foram descritos de forma variada. Whitten (1985) utiliza *Nunghui* para designar tanto *Chagra Mama* como *Allpa Manca Mama*. Segundo Guzmán (1997), as pessoas em Canelos normalmente usam os dois últimos nomes, enquanto em Sarayaku usam mais frequentemente *Nunguli* – uma adaptação kichwa ao contato com pessoas falantes de línguas jivaroanas (ver Descola 1988).

vitalidade e outras “coisas” de que são capazes esses corpos e substâncias, externalizados nas “coisas” boas e bonitas que faz e mantém, que gostaria de reter (cf. Lotierzo 2018). Uma relação em que uma multiplicidade de pessoas e territórios (ou *chagra*, ou *chicha*, ou *samai*) estão juntas, ecoando a poderosa proposição de Viveiros de Castro (2015) de um perspectivismo ameríndio que inspira modos de existência pautados na ideia de que a cultura é única e os corpos são múltiplos.

Alegações como a de que “a mulher é mais ligada à terra”, à primeira vista, nos afastariam de alguns argumentos, feministas e ecofeministas, que criticaram a tendência em ligar as mulheres ao meio ambiente e à natureza – ou àquilo que nós, modernos-ocidentais, entendemos por esses termos (cf. Maizza & Vieira, 2018). Porém, gostaria de sugerir que este *não* me parece ser o caso. A importância dada à capacidade – aqui, das mulheres – de fazerem “coisas” a partir de seus corpos-terra, eles mesmos matrizes de transformações, não parece estar fincada em uma aproximação das mulheres ao polo da natureza porque corpo, mulher e natureza, aqui, podem ser apenas parcialmente o que está em jogo ou podem ser “excedidos” (*exceeded*) (de la Cadena 2015, 2018). Como já previram outras/os antropólogas/os, os regimes de socialidade indígena se assentam sobre os corpos e os processos corporais, cuja existência e evolução dependem

da agência humana (e provavelmente “mais que humana” também), e não em leis impessoais da “natureza” (Belaunde 2005, 2006; McCallum 2001, 2013; Overing 1986; Viveiros de Castro 2015). Ainda, e como nos lembra Isabelle Stengers (2008:41), “o que importa é sair de uma postura de ‘tolerância’ e dar a esta [afirmação] o poder de nos fazer ‘hesitar’ sobre nossas próprias condições de pensamento”.

Sobre esta questão, vejamos ainda algumas traduções que aparecem na proposta *Kawsak Sacha/Selva Vivente* e podem nos ajudar a pensar. Apresentada publicamente em um grande evento de lançamento na cidade de Quito, em julho de 2018, configura um dos maiores esforços ao qual se dedicam atualmente vários líderes e *lideresas* de Sarayaku. A proposta explica e traduz ao mundo – especialmente, ao mundo dos não indígenas – que o território é *Kawsak Sacha*, um ser vivo com consciência, constituído por todos os seres da selva, desde os mais infinitesimais até os maiores e mais supremos. Inclui todos os seres do mundo animal, vegetal, mineral, espiritual e cósmico, em intercomunicação com os seres humanos. Esses seres, desde as menores plantas até os mais supremos que protegem a selva, são pessoas (*runaguna*) que habitam as cachoeiras, as lagoas, os pântanos, as montanhas, os rios, as árvores e outros lugares do território, vivem em comunidade e desenvolvem sua vida de maneira semelhante ao ser humano. Não é uma simples crença ou um ideal conservacionista;

é um chamado às pessoas para aprenderem a sentir essa realidade no seu mais íntimo ser. “Isso só será possível se aprendemos a escutar e dialogar com esses outros seres que formam parte de uma *conversação* [diálogo, conversa] cósmica que vai muito além de nós, humanos (vivos)”, diz o documento apresentado em Quito (Sarayaku 2018:s/p). A proposta também exige o reconhecimento do mesmo caráter de sujeitos jurídico-políticos conferido aos seres humanos a outros seres viventes, uma nova categoria de conservação dos territórios indígenas e a declaração de seus territórios como livres, em perpetuidade, de projetos extrativistas – petroleiros, mineiros, madeireiros etc.

Quando perguntei porque a proposta chama-se *Kawsak Sacha* e não, por exemplo, *Kawsak Chagra*, ouvi uma resposta uníssona: *sacha* é tudo, a *chagra* está incluída. O território é “*Sacha Runaguna*”, isto é, “todos os habitantes da selva, visíveis e invisíveis, femininos e masculinos”. A *chagra* e o *sacha* não são simplesmente meio ambiente ou entidades biológicas externas e socializáveis; ao contrário, e mais ainda, elas próprias produzem socialidades.

6. PENSANDO ENTRE MULHERES

A alegação de que “eu, mulher, e a terra somos iguais”; de que o território é *Kawsak Sacha* e não “recursos”; e as afirmações da centralidade dos conversatórios cósmicos entre humanos e entre humanos e mais que humanos me fazem observar que

o que é declarado (pelo Estado, por empresas, pelo mundo moderno) como natureza e humanos, entre os/as Sarayaku Runa, não é *apenas* promulgado como tal. Nos pronunciamentos aqui relatados, “terra” e “território”, *sacha* e *chagra*, podem fazer referência *tanto* a um pedaço de terra sob a jurisdição do Estado equatoriano *quanto* a uma entidade que emerge por meio de práticas de vida que podem, por exemplo, tornar pessoas parentes e/ou contíguas a terra, a cultivos, a substâncias, a rios etc.; é dizer, o que define território depende do mundo que o pronuncia, das relações das quais ele emerge. Essa relação – em que as pessoas e o território *estão juntas* – excede as possibilidades dos humanos modernos e da natureza moderna, bem como as relações modernas entre eles, *sem no entanto excluí-las*. O que está em jogo, portanto, é, também, uma concepção distinta de vida (e, talvez, de não vida, como discute Povinelli 2016).

Estou aqui pensando, principalmente, com Marisol de la Cadena (2015, 2018). A autora discute o que chama de “processo de criação de mundo”, por meio do qual mundos heterogêneos, que não se fazem com uma divisão entre humanos e não humanos, natureza e cultura, são obrigados a operar com essa distinção *ao mesmo tempo* em que a excedem. Recupero esta discussão porque me parece que esta mesma lógica parece operar entre os Sarayaku Runa, sobretudo quando observamos as lutas antiextrativistas, os esforços de tradução

envolvidos na proposta *Kawsak Sacha* e mesmo nas reflexões que mulheres (e homens) fazem a respeito da permeabilidade entre a mulher e a terra. Porém, gostaria de ressaltar aqui um outro movimento, que me parece ser análogo, mas diz respeito à “questão de gênero”: mundos heterogêneos, que não se fazem com uma divisão (oficiosa, é preciso dizer, no caso dos modernos, embora queira aparecer como oficial) estrita entre homens e mulheres (a dicotomia sexo-gênero como análoga à de natureza-cultura), são obrigados ou, eu diria, *escolhem* operar com essa distinção mais ou menos rígida *ao mesmo tempo* que a excedem, ou a questionam – “mulher é isso, homem é aquilo”; “mulher *faz* isso, homem *faz* aquilo”.

Pensando sobre a posição de liderança, apenas afirmar que a mulher, longe de ser coadjuvante, é a contraparte fundamental da liderança masculina e que, portanto, interrogar-se sobre mulheres *lideresas* seria um *não* problema não parecia ser suficiente neste contexto (cf. Perrone-Moisés 2015). Hilda e Ena, por exemplo, são mulheres separadas e viúvas e não representam exatamente essa contraparte; Mirian, por sua vez, seria *a própria parte*. Liderança e política entre os runa, portanto, não parece estar circunscrita nem à figura de um homem, ou do “masculino”, nem à figura de um casal – homem e mulher como unidade produtora e reprodutora –, pois outros arranjos podem acontecer. Mas o que também gostaria de enfatizar é que não é exatamente *o casamento* entre duas pessoas

que é determinante, mas sim a mistura adequada de diferenças (e de semelhanças) que mantém as relações de reciprocidade e a existência social – homens, mulheres, as “coisas” que fazem e as “coisas” que os/as fazem, incluindo relações entre pessoas do mesmo gênero e parceiros de gênero diferente (Overing 1986; Belaunde 2006). É por isso que um *kuraka*, por exemplo, pode não ser casado e ter em sua mãe ou irmãs alguém que lhe apoie para servir *chicha*. E, talvez por isso também, Mirian manifeste que o problema *não* é ser liderança como “mulher solteira”, viúva separada, etc., mas justamente o contrário: *ser casada*, pois isto implica momentos de ausência no âmbito da casa.

Assim, ao me voltar aos chefes – ou, para manter os termos nativos, às lideranças ou *dirigentes/as* – não gostaria de haver sido entendida como um voltar “à política dos homens” (considerando-a, ainda, como mais relevante), ou a algumas mulheres que ocupam lugares tidos como “masculinos” em detrimento daquelas que não são lideranças, como acontece em muitos outros contextos. Pelo contrário, é justamente *essa imbricação* que busco evidenciar: as mulheres o fazem – e me parece, espera-se que o façam – a partir de sua perspectiva, “da mulher”, ou de uma agência “feminina”, e esta está necessariamente imbricada à dos homens.

Mas olhemos, ainda, para o desconforto manifestado pelas mulheres em relação à ocupação

de posições de liderança. Que alguém reflita, critique, reinvente o que o gênero ou outra “coisa” faz, em um esforço de buscar fazê-lo algo diferente, não é uma característica exclusiva deste povo. Dito isso, em muitos momentos, elas parecem interpretar determinadas atitudes ou questões (como a sobreposição de tarefas, despreparo, menos domínio da língua dos brancos etc.) como um “problema” que viria de homens para mulheres (muitas vezes, fazendo uso do termo “machismo”) –, o que as aproximaria de um certo discurso feminista.

No entanto, isso também coloca uma “questão” para a análise aqui empreendida, pois não apenas a ideia de uma dominação “natural” do homem sobre a mulher, do público e do político sobre o doméstico e o privado e da aproximação da mulher a algo que chamaríamos de “natureza” não funciona ou é excedida nesse contexto, mas também o que se entende por um “problema de gênero”, aqui, pode não estar identificado exatamente com o que nós entendemos por este termo – é dizer, com uma condição desigual *a priori* ligada à dominação e à opressão universal de homens sobre mulheres como análoga à dicotomia natureza vs. cultura (Strathern 2006; Overing 1986; Haraway 1995; Butler 1999; Maizza 2017). Não me considero apta a dizer se essas mulheres são ou não feministas, ou se o que fazem e falam é feminismo ou não. Na verdade, esta

não me parece ser uma questão que cabe a mim discutir. Ainda assim, poderia apenas sugerir que as críticas parecem ser precisamente uma ação/idioma próprio das mulheres que povoa as políticas (e as lutas, a “vida organizativa”, a cotidianidade etc.) do que apenas, ou exclusivamente, uma mudança (ou demanda por mudança) do papel das mulheres na socialidade runa – no sentido de subjugadas e excluídas a protagonistas, um problema próprio do mundo moderno-ocidental.

Sugiro que as falas e os eventos que busco trazer à tona, aqui, evidenciam o papel decisivo dos/das fazedores/as de conversa e de conhecimento – de coletivos, enfim: as *lideresas* e os líderes, aqueles que puxam a fala, que aconselham, que cantam, que doam (comida, dinheiro, tempo, espaço etc.), que ajudam, que fazem circular energia, que fazem ver a fortaleza que são, que fazem ver seus conhecimentos e os conhecimentos do povo. É pelo manejo engenhoso da palavra e de tudo o que faz vida – como a *chicha* – que estabelecem seu prestígio, autoridade e/ou influência, ainda que estas nada tenham de coerção (Sztutman 2018). Recuperar este lugar criador, seja da linguagem ou de substâncias que “fazem ver” o conhecimento e a força de uma pessoa, pode ajudar a vislumbrar lugares agenciados por mulheres que não se limitam ao campo do doméstico e/ou ao privado

como oposição ao público³¹. No entanto, esta alegação não é exatamente minha, ou não parte de uma preocupação exclusivamente minha (ou moderna, ou ocidental); ao contrário, enfatizar que “eu não me tranco em casa, eu me organizo”, como fez Hilda; ou que “eu não sou uma mulher de ficar em casa, pois saio cedo para ir à *chagra*”, como faz Ena, não é o mesmo que dizer que a casa é uma esfera desvalorizada; ao contrário, é extremamente valorizada por todas as pessoas, e estas e outras falas apenas sinalizam que a casa não é a única esfera onde lhes importa estar³².

Assim, me parece que levar adiante um coletivo, fazer conversatório e/ou fazer ver o conhecimento – se permanecemos perseguindo a categoria nativa de política – a partir da posição de liderança só é possível na medida em que, por exemplo, a mandioca e a *chicha*, partes de uma pessoa conhecedora e forte, se fazem ver, e isto se entrelaça (ou não está separado) da política dos grandes conversatórios e da luta, na linha de frente contra o Estado, empresas e o mundo moderno, das quais as mulheres (e os homens) participam, ainda que de forma diferente – ou *justamente por* formas diferentes. Em suma,

cuidando dos filhos, da família, da roça, fazendo uma boa *chicha* e também liderando grandes e importantes conversatórios se faz (cosmo)política, se faz pessoas e conhecimento.

Por fim, poderíamos entrever uma conexão parcial entre as reflexões das mulheres runa, as ficções persuasivas que tenho tentado desenhar e as considerações feitas por algumas pesquisadoras feministas e politicamente engajadas, como Julieta Paredes, Isabelle Stengers, Starhawk, a própria Marisol de la Cadena, Donna Haraway, entre tantas outras, que denunciam a operação que desqualifica e submete as mulheres ao campo do que nós entendemos por natureza, de um lado, e aquela que submete a vida na terra – e a própria “terra” – ao mantê-la disponível à manipulação (e excepcionalidade) humana (ou de alguns humanos). Pensando especificamente com uma delas, Isabelle Stengers (2014, 2008, 2017), a proposta cosmopolítica e as políticas feministas denunciam as formas convencionais de “fazer política” e “fazer ciência” – marcadas pelo confisco da vida do domínio da política e, inversamente, da política do domínio da ciência – e insistem na presença de “humanos outros”

31 Como também observou Lea (1999), o trabalho de Strathern (2006), de grande repercussão na etnologia, tem demonstrado que a associação das mulheres com a esfera doméstica é tautológica e acaba mascarando formas de socialidade que extrapolam a mesma esfera doméstica.

32 Com esse comentário, não pretendo inverter uma determinada lógica de dominação, até porque minhas/meus interlocutoras/es são enfáticas/os em pontuar que a luta das mulheres é, antes de tudo, pelo território e pela vida e está *junto* com os homens.

na feitura de mundos e modos de existência que podem eventualmente – diplomaticamente – se articular. Nesta lógica, as muitas formas-potências de vida – aqui, o *samai*, a *chicha*, a terra etc. – seriam igualmente recolocadas na agenda de discussões sem, contudo, serem reificadas como “natureza” ou um modo moderno-ocidental de conceber e reunir os seres de forma hierarquizada e apartada do mundo da política.

7. REFLEXÕES FINAIS

O “gênero” apareceu, aqui, em uma incômoda inflexão que não chego a resolver, mas gostaria de explicitar: meu trabalho tem sido (auto)identificado como próximo “às questões de gênero” (“apenas”) por falar com mulheres. No entanto, tomar esta perspectiva como um “dado” me parece perigoso, pois implicaria, então, a ideia de que “mulher” é o gênero marcado; que há uma autoevidência de que existem mulheres (e homens) por toda a parte; e que “mulher”, entre os runa, quer dizer a mesma coisa que nós queremos dizer com esse termo – no caso, uma mulher cisgênero? Não foi meu objetivo discutir o que o gênero é para meus amigos e amigas, mas sim dedicar atenção para o que isto, que *nós* chamamos de gênero, *faz* ou pode fazer – podendo ser, ao mesmo tempo, mobilizado e excedido (de la Cadena 2015, 2018).

Mas gostaria de tomar para mim o alerta

de Pereira de Araujo (2018:74): o de manter como um problema o fato de que a linguagem pela qual falamos (ou eu falo) sobre gênero, entre euramericanos e ameríndios, esbarra frequentemente em um limite que é a diferença sexual concebida como binária. É dizer, o “gênero” e/ou “problemas de gênero” são muito facilmente identificados como “problemas” entre homens e mulheres. É por isso que usei, em alguns momentos, os termos homens, mulheres, feminino e masculino entre aspas. Mas isso não retira minha total responsabilidade em seguir utilizando-os; apenas sinaliza minha própria incapacidade de ir além deles, ou minha limitação em não os discutir em profundidade aqui.

Parece que restaria imaginar o porquê, mesmo se a categoria de mulher não é tomada como um *a priori*, ela permanece como o centro descritivo que permite a qualificação de outras categorias (aqui, a própria *chicha* de mandioca) como sendo, por exemplo, “femininas” – ou “de mulheres”. Em julho de 2019, após escutar a apresentação de um antropólogo de Pacayaku, povo vizinho de Sarayaku, em um congresso onde ambos apresentamos trabalho, a necessidade dessa imaginação ficou ainda mais evidente. Ele nos contou, entre outras coisas, que as pessoas *warmipangui* – termo em kichwa para designar relações homossexuais e/ou homoafetivas, intercambiado com a palavra *gay* e cuja tradução

seria “se parece com mulher” – podem ser tão responsáveis quanto as mulheres pela circulação da *chicha*, pela manutenção das *chagras* e pelo cuidado com os filhos, por exemplo. Se é verdade que as posições “homem” e “mulher” parecem ser apenas parcialmente reversíveis; e que a *chicha*, por exemplo, é uma esfera concebida e associada ao feminino e/ou às mulheres; é também verdade que “o feminino” não é agenciado, ou não agencia, apenas mulheres – como seres do sexo biológico feminino. É dizer, meu trabalho ainda aborda o gênero na perspectiva da heterossexualidade, sendo a homossexualidade e/ou homoafetividade mencionada apenas aqui, ao final ou como uma observação adicional – como em tantos outros trabalhos³³.

Neste sentido, o que poderia apenas dizer, em consonância com Pereira de Araujo (2018), é que talvez a preocupação dos/as Sarayaku seja em como produzir gente (runa) adequada, isto é, capaz de adotar e manter a mesma perspectiva humana dos demais do grupo. Se falam insistentemente sobre homens e mulheres enquanto produzem novos homens e mulheres, talvez seja porque o gênero é um dos discursos pelo qual diagramam, no tempo atual, as linhas de possibilidades que atravessam essa produção de gente de verdade,

o jeito apropriado de fazer pessoas ligado às possibilidades de criar relações específicas e um tipo particular de corpo – ou conhecimento.

8. AGRADECIMENTOS

O presente artigo é parte de minha tese de doutorado, em andamento no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Universidade de São Paulo (USP). Uma primeira versão deste texto foi apresentada no Simpósio Temático “Mulheres indígenas e suas coexistências: inscrições etnográficas da relação entre gênero e terra”, no 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL), realizado em julho de 2019, na Universidade de Brasília. Agradeço às organizadoras, Sandra Benites, Nicole Soares e Ana María Ramo y Affonso, bem como às participantes do ST, pelos valiosos comentários. Agradeço também à Fabiana Maizza, pelas sugestões fundamentais para a discussão aqui apresentada; aos meus orientadores, Renato Sztutman e Salvador Schavelzon; e, por fim, às pareceristas da *Amazônica – Revista de Antropologia*. Minha pesquisa de doutorado conta com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo número 2017-17805-2.

33 Felizmente, esta vem sendo alvo de atenção aprofundada nos últimos anos (cf. McCallum 2013, Fernandes 2013, entre outros, embora Clastres, por exemplo, já havia refletido sobre o assunto em “O arco e o cesto”, em “A sociedade contra o Estado”, 2012 [1934-77]).

9. REFERÊNCIAS

Belaunde, L. E. 2005. *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Universidad Nacional 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>.

Becker, M. 2015. *¡Pachakutik! Movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador*. Quito: Abya Yala e Flacso Ecuador.

Butler, J. 1999. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.

Chávez, G., R. Lara, e M. Moreno, 2005. *Sarayaku: el pueblo del cenit identidad y construcción étnica informe antropológico-jurídico sobre los impactos sociales y culturales de la presencia de la Compañía CGC en Sarayaku*. Quito: FLACSO/ CDES.

CIDH. 2012. *Pueblo indígena kichwa de Sarayaku vs. Ecuador. Sentencia de 27 de junio de 2012*. Disponível em: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf. Acesso em: 14 ago. 2019.

Clastres, P. 2012 [1934-1977]. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.

Codeso. 2007. *Provincias del Ecuador*. Disponível em: http://www.codeso.com/TurismoEcuador/Mapa_Pastaza.html. Acesso em: 14 ago. 2019.

De la Cadena, M. 2015. *Earth beings: ecologies of practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.

De la Cadena, M. 2018. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (69):95-117. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p95-117>.

Descola, P. 1988 *La selva culta, simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya Yala-IFEA.

Ecuadorec. 2018. *Mapa del Ecuador (Físico, Político, Turístico) Provincias y Capitales*. Disponível em: <https://ecuadorec.com/mapa-ecuador-fisico-politico-turistico/>. Acesso em: 14 ago. 2019.

Erikson, P. 1996. *La Griffes des Aieux: Marquage du Corps et Demarquage Ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Paris/Leuven: Peeters.

Fernandes, E. 2013. Homossexualidades indígenas y descolonialidad: algunas reflexiones a partir de las críticas two-spirit. *Tabula Rasa* (20):135-157.

Ghirotto, M. 2015. A plurinacionalidade em disputa: Sumak Kawsay, autonomia indígena e Estado plurinacional no Equador. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Departamento de Ciências Sociais, São Paulo.

Gow, P. 1993. Gringos and wild Indians. Images of history in Western Amazonian cultures. *L'Homme* 33(126-128):327-347.

Guzmán, M. A. 1997. *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad kichwa de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya Yala/CEDIME.

Haraway, D. 1995. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu* (5):7-41.

Hill, J. 1996. Introduction: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992, in *History, power, and identity: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Editado por J. D. Hill, pp. 26-45. Iowa City: University of Iowa Press.

Hudelson, J. E. 1987. *La cultura quichua de transición. Su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Quito e Guayaquil: Museu Antropológico/Banco Central/Abya Yala.

Kohn, E. 2013. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. California: University of California Press.

Kopenawa, D., e B. Albert. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

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

Lotierzo, T. 2018. Dos corpos, a terra: notas sobre a criatividade no trabalho de Rosa Tisoy. *Campos* 19(1):59-85.

Maizza, F. 2017. De mulheres e outras ficções: contrapontos em antropologia e feminismo. *ILHA* 19(1):103-135. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2017v19n1p103>.

Maizza, F., e S. A. Vieira. 2018. Introdução ao dossiê Ecologia e Feminismo: criações políticas de mulheres indígenas, quilombolas e camponesas. *Campos* 19(1):9-15. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v19i1.64071>.

McCallum, C. 1999. Aquisição de gênero e habilidades produtivas. *Revista Estudos Feministas* 7(1-2):1-19.

McCallum, C. 2001. *How real people are made: gender and sociality in Amazonia*. Oxford: Berg Publishers.

McCallum, C. 2009. Becoming a real woman: alterity and the embodiment of Cashinahua gendered identity. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 7(2):42-66.

McCallum, C. 2013. Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. *Cadernos Pagu* (41):53-61. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332013000200006>.

Mezzenzana, F. 2014. Doing it like real Runa women and men. A Runa ceremonial festival. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 12(1):61-79.

Mezzenzana, F. 2015. Living through forms: similarity, knowledge and gender among the Pastaza Runa (Ecuadorian Amazon). Tese de Doutorado, London School of Economics and Political Science, Departamento de Filosofia, Londres.

Orr, C., e B. Wrisley, 1981 [1965]. *Vocabulario Quichua del Oriente del Ecuador*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano/Ministerio de Educación Pública.

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.

Pereira de Araujo, B. 2018. Fecundações cruzadas. Gêneros ameríndios e incursões antropológicas. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Paulo, Departamento de Ciências Sociais, São Paulo.

Perrone-Moisés, B. 2015. Festa e guerra. Tese de livre docência, Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia Social, São Paulo.

Povinelli, E. A. 2016. *Geontologies. A requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press.

Reeve, M. E. 2002. *Los Quichua de Curaray: el proceso de formación de la identidad*. Quito: Abya-Yala.

Reeve, M. E. 2014. Amazonian Quichua in the Western Amazon. Regional Interaction Sphere. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 12(1):14-27.

Rosaldo, M., e L. Lamphere. 1974. Introduction, in *Woman, culture and society*, Editado por M. Rosaldo, e L. Lamphere, pp. 1-16. Stanford: Stanford University Press.

Sarayaku. 2018. *Declaración Kawsak Sacha - Selva Viviente, Ser Vivo y Conciente, Sujeto de Derechos*. Disponível em: <http://sarayaku.org/propuestasprogramas-y-proyectos/>. Acesso em: 16 ago. 2019.

Siren, A. 2014. History of natural resource use and environmental impacts in an interfluvial upland forest area in western Amazonia. *Fennia* 192(1):36-53.

Stengers, I. 2008. Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of escaping modern dualism. *Subjectivity* 22: 38-59. DOI <https://doi.org/10.1057/sub.2008.6>.

Stengers, I. 2014. La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade* 14:17-41.

Stengers, I. 2017. *Reativar o animismo*. Belo Horizonte: Chão da Feira. Caderno de Leituras 62.

Strathern, M. 2004. *Partial connections*. Updated Edition. Walnut Creek: Altamira Press.

Strathern, M. 2006. *O gênero da dávida: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.

Sztutman, R. 2018. O lugar (cosmopolítico) da linguagem: perspectivas das terras baixas sul-americanas. *Relatório III (Final). Diplomacias cosmopolíticas nas terras baixas sul-americanas – Exercícios de comparação etnográfica*. No prelo.

Uzendoski, M. 2010. *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. Quito: Abya Yala.

Uzendoski, M., e N. E. Whitten, 2014. From “acculturated Indians” to “dynamic Amazonian Quichua-speaking peoples”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 12(1):1-13.

Viveiros de Castro, E. 2004. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1):2-20.

Viveiros de Castro, E. 2015. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify.

Whitten, N. E. 1985. *Sicuanga Runa: the other side of development in Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois.

Whitten, N. E., e D. S. Whitten. 2008. *Puyo Runa: imagery and power in modern Amazonia*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.

“CORPOTERRITORIALIZAÇÃO” KATUKINA: LAMPEJOS ETNOGRÁFICOS SOB AS PERSPECTIVAS FEMININAS INDÍGENAS

Myrian Sá Leitão Barboza

Universidade Federal do Oeste do Pará | Santarém - PA - Brasil

Larissa Duarte Ye'padiho Tukano

Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro | Manaus - AM - Brasil

Jaime Xamen Waiwai

Universidade Federal de Minas Gerais | Belo Horizonte - MG - Brasil

submissão: 15/09/2019 | aprovação: 12/12/2019

RESUMO

Neste artigo, propomos o conceito de “*corpoterritorialização*”, fundamentado nas perspectivas femininas indígenas, porque acreditamos que a territorialização se constitui como um processo corporal onde corpos e fluidos femininos contagiam, direcionam e regulam a coexistência indígena com e entre o território, e seus constituintes. Assim, argumentamos que as/os Katukina (território Rio Biá, Amazonas) constroem e reconstróem ativamente seus mundos sociais e físicos conceitualizados em termos de gênero e corporalidade, embora sejam influenciados por diferentes marcadores, incluindo espiritualidade, parentesco, mobilidade, dieta, entre outros. Baseado nos movimentos (cotidianos e sazonais) e nas cosmopoéticas de gênero Katukina, além da retomada do “território epistêmico” feminino indígena, demonstramos a importância feminina e a complementaridade na territorialização, timidamente retratada na academia.

Palavras-chave: *corpoterritorialização*, perspectiva indígena feminina; gênero; território; sentidos e sensações; Katukina do Rio Biá.

**KATUKINA “BODY TERRITORIZATION”:
ETHNOGRAPHIC GLIMPSES INTO FEMININE
INDIGENOUS PERSPECTIVES**

ABSTRACT

In this paper we propose the “*body territorialization*” concept, (*corpoterritorialização*, in Portuguese), based on indigenous feminine perspectives, because we believe that territorialization is a corporal process in which the feminine body and fluids infect, drive and regulate indigenous coexistence with and between territory and their constituents. Thus, we argue that the Katukina (Biá River Territory, Amazonas state, Brazil) actively build and rebuild their social and physical worlds, conceptualized often in terms of gender and corporeality, although they are influenced by different markers including spirituality, kinship, mobility, diet, among others. Based on Katukina gendered movements (daily and seasonal) and cosmopoetics, in addition to the resumption of indigenous feminine “epistemic territory”, we demonstrate feminine importance and complementarity in the territorialization, timidly mentioned in academia.

Keywords: *Body Territorialization*, feminine indigenous perspective; gender; territory; senses and sensations; Katukina from Biá River.

**“CUERPOTERRITORIZACIÓN” KATUKINA:
DESTELLOS ETNOGRÁFICOS DESDE LAS
PERSPECTIVAS FEMENINAS INDÍGENAS**

RESUMEN

En este artículo proponemos el concepto de “*cuerpoterritorialización*”, basado en perspectivas feministas indígenas, porque creemos que la territorialización es un proceso corporal donde los cuerpos y fluidos femininos contagian, dirigen y regulan la coexistencia indígena con el territorio y sus constituyentes. Por lo tanto, argumentamos que las/los Katukina (Territorio del Río Biá, Amazonas, Brasil), construyen y reconstruyen activamente sus mundos sociales y físicos conceptualizados en términos de género y corporeidad, aunque estén influenciados por diferentes dimensiones: espiritualidad, parentesco, movilidad y dieta, entre otros. Basándonos en los desplazamientos (diarios y estacionales) y “cosmopoéticas” Katukina de género, así como la reanudación del “territorio epistêmico” femenino indígena, demostramos la importancia femenina en los procesos de territorialización, retratada tímidamente en la academia.

Palabras clave: *Cuerpoterritorialización*; perspectiva femenina indígena; género; territorio; sentidos y sensaciones; Katukina del río Biá.

“MEU CORPO É MEU LUGAR DE FALA”

(PRATES 2018:63)

[...]
meu corpo
eu nomearia
território

se pudesse
inventar
um idioma próprio

meu corpo é
meu lugar
de fala,

meu corpo é
meu território:
[...]

“CARTOGRAFIA DO IMAGINÁRIO”

(GRAÚNA 1999:69)

...do meio da noite
ao meio do dia
o espanto do universo
retalhado em fatias
alimenta o poema
e a vertiginosa fome de vencer
o intrincado mundo das palavras
da noite ao meio dia
(a)talhos e fatias
dos muitos caminhos do mundo
alimentam
a cartografia do imaginário
do corpoema.

“IRIS DO ARCO-ÍRIS”

(M. ALVES 1998[2002]:30)

As meninas dos olhos
tornaram-se mulher
no caminho da cor do arco-íris
na mítica, mitologia real
ativa
vida
Os movimentos de corpos
reconstroem a fala
O movimento no corpo
axioma do silêncio
agente
a gente
há gente
Ah! Gente
Há
avanço na expressão
os corpos falam.

**1. INTRODUÇÃO: DE RELAMPEJOS
POÉTICOS A LAMPEJOS ETNOGRÁFICOS**

Inicialmente e propositalmente, selecionamos versos femininos para o desabrochar do nosso artigo, porque estes *corpoemas* também relampejam e nos incitam a refletir sobre a atuação dos corpos femininos como territórios, e sua interação com os territórios. A poeta negra Lubi Prates retrata e reivindica, de maneira poética e poderosa, o corpo feminino como “território e lugar de fala” (Prates 2018:63). Na sequência, a poeta indígena

e nordestina, Graça Graúna (1999), ilustra o efeito das palavras na formação de *corpoemas* inseridos em uma cartografia do imaginário; no arremate, a poeta negra Miriam Alves (1998[2002]) exclama e conclama que existem expressões nos movimentos silenciosos – ou melhor, silenciados – dos corpos femininos, no processo de passagem de meninas até se tornarem mulheres. Assim, de maneira inspiradora e potencializadora, três corpos femininos, indígenas e negros, eclodem e nos fortalecem na escrita do presente artigo.

Estes *corpoemas*, escritos por mulheres brasileiras, também brindam a relevante discussão dos coletivos feministas latinos sobre corpo feminino e território, que vem tomando fôlego nos últimos anos (Cabnal 2010, 2012, 2015; Espinosa Miñoso 2014; Hernández 2016; Paredes 2011, 2017). Uma vertente destes coletivos é encabeçada por indígenas latinas, como Julieta Paredes, Lorena Cabnal e Lolita Chávez, as quais qualificam seus territórios como *cuerpo-tierra* ou *territórios cuerpos-territórios* (*body-land territories*). As autoras argumentam que esta categoria carrega a noção de opressão e violência histórica da colonização europeia, primeiramente sobre o território-corpo e também sobre o território histórico, a Terra. A categoria “território corpo-território” permite uma melhor compreensão da corporeidade, (inter)subjetividade e reflexividade feminina indígena, e reverbera o movimento de defesa de seus corpos e territórios que as autoras vêm postulando.

As intelectuais indígenas brasileiras Sandra Benites (2018) e Braulina Baniwa (2018) também discutem a importância e a singularidade dos seus

corpos femininos nos processos de construção do território. Todavia e lamentavelmente, a academia praticamente não faz menção e reflexão sobre as publicações de intelectuais indígenas, principalmente das autoras mulheres, mesmo diante de um importante cenário de aumento significativo da produção acadêmica indígena (L. Alves 2019a, 2019b; Tupinambá 2017). L. Alves (2019a:83) e Celia Correa Xakriabá (2018) defendem a produção da epistemologia nativa nas universidades, em especial na antropologia, onde muitos/as indígenas vêm lutando “pela demarcação e retomada do *território epistêmico*”, a fim de evitar o “*epistemicídio*”, conforme já vem alertando a intelectual negra Sueli Carneiro (2005).

Assim, frente a esta problemática, considerando-se a literatura indígena e baseando-se nas reflexões sobre a maneira como os diferentes corpos indígenas territorializam o mundo², propomos neste artigo discutir as nuances de gênero presentes no processo de territorialização das/os Katukina do rio Biá (Amazonas, Brasil). Nosso argumento baseia-se na premissa de que

1 O termo epistemicídio foi cunhado por Boaventura de Sousa Santos (2007) para retratar o extermínio do conhecimento e das tradições dos povos originários frente à histórica exploração colonial.

2 Parte deste artigo constitui a tese de doutorado de Myrian Barboza (Barboza 2019), condecorada com o título de melhor tese do ano de 2019 do prêmio “*Marianne Schmink Outstanding Dissertation Award*”, do programa *Tropical Conservation and Development* (TCD), do *Center for Latin American Studies*, da *University of Florida*. Parte deste artigo também foi apresentada no Simpósio Temático (ST-35): “Mulheres indígenas e suas co-existências: inscrições etnográficas da relação entre gênero e terra”, durante O III Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL), em julho de 2019. Os questionamentos iniciais e as discussões realizadas junto às proponentes deste simpósio, Nicole Soares-Pinto e Sandra Benites, também contribuíram para elaboração do presente artigo.

a construção do território Katukina incorpora fortemente nuances de gênero, corporalidade e os “fatores sensoriais de territorialização” (Deleuze & Guattari 1987), e todos estes entrelaçados refletem na dinâmica de regulação de acesso e uso do território. Para além disso, partindo de perspectivas femininas indígenas (Baniwa 2018; Benites 2018), oferecemos a concepção do conceito de “*corpoterritorialização*”, porque defendemos o pressuposto de que a territorialização indígena se constitui como um processo corporal onde corpos e fluidos femininos contagiam, direcionam e regulam a interação indígena com e entre o território, e seus constituintes. Assim, proporcionamos um exercício preliminar de reflexão sobre o conceito de “*corpoterritorialização*”, a fim de que esta iniciativa seja debatida, melhorada e incorporada nos estudos antropológicos e feministas.

Nosso encontro e vivência etnográfica³ foram realizados em quatro das sete aldeias Katukina⁴, em 2016 e 2017, além de experiência prévia de Myrian Barboza com as/os⁵ Katukina de 2009 a 2011. Desenvolvemos metodologias participativas,

além de uma abordagem inovadora que consistiu na inclusão de artistas e pesquisadoras/es indígenas de outras etnias e coautoras/es do presente artigo, Larissa Tukano e Jaime Waiwai. Denominamos esta experiência de “*etnografia do compartilhamento*” (Barboza 2019) porque durante nossa vivência etnográfica, nós, autoras/es, compartilhávamos nossas impressões, estranhamentos e encantamentos. Larissa e Jaime constantemente comparavam aspectos culturais das/dos Katukina com os de seu próprio povo, e Myrian Barboza com seu mundo não indígena. Nossas diferentes cosmovisões, experiências e indagações nos inspiraram em um debate contagiante sobre a alteridade e a escrita etnográfica experimental do presente artigo.

Ressaltamos as assimetrias presentes no processo de elaboração deste artigo, que inclui o planejamento da temática, a organização das observações do campo, o diálogo com a literatura, o desfecho dos argumentos e a linguagem utilizada. Mesmo que nossa vivência etnográfica tenha sido marcada pelo intenso compartilhamento coletivo

3 Optamos por vivência etnográfica em vez de pesquisa etnográfica, baseados no conceito de “*escrivência*”, de Conceição Evaristo (2007). Acreditamos que nossas vivências individuais, seja através da feminilidade, no caso de Larissa e Myrian, seja como indígenas, no caso de Larissa e Jaime, nos fazem evocar o coletivo narrativo e social das comunidades de onde viemos: Amazônia indígena e Nordeste brasileiro.

4 De 2016 a 2017, a vivência etnográfica foi concentrada em quatro aldeias, porém, desde 2009, Myrian visita todas as aldeias presentes no território Katukina.

5 Mesmo cientes do uso atual do artigo *x* em referência à teoria *Queer* (Rea et al. 2018), optamos por adotar as inflexões “as/os” em menções aos relatos Katukina em relação à sua percepção dos microterritórios e dos universos femininos e/ou masculinos.

de nossas sensações individuais, considerando as dinâmicas de alteridades e identidades, o trabalho final de escrita do texto foi liderado pela autora não indígena, que, por isso, assume o papel de primeira autora. Ainda assim, houve releitura e rearranjo do texto pelas/os coautoras/es, contribuição de estimado valor para construção do conhecimento. Reconhecendo esta postura, assumimos os desafios e as armadilhas nos esforços de construção de metodologias coletivas que tentam integrar a pluralidade e a diversidade de saberes, e combater a hegemonia positivista do saber científico. No entanto, estes esforços nunca estão totalmente livres de reluzir o viés epistemológico, político e ideológico da primeira autoria. Salientamos também que realizamos nossa vivência etnográfica com as mulheres e homens Katukina, porém não foi nossa intenção acender aos “nós” das mulheres Katukina, apenas retratar e discutir as nossas percepções e interpretações destas (inter)convivências.

O indígena, filósofo e antropólogo João Paulo Lima Barreto reconhece sabiamente e alerta para o perigo das tentativas de enquadramento e imposição das categorias nativas às teorias antropológicas, verdadeiras “armadilhas conceituais” (Barreto 2013, 2018; Barreto & Mendes dos Santos 2017). Inclusive, o próprio

João Paulo apresentou sua confusão inicial, e de muitos indígenas e pesquisadores não indígenas, na tradução das categorias tukano *wai* (peixes) e *wai-mahsã* (super-humanos). Em sua dissertação de mestrado (Barreto 2013) e em recente livro publicado (Barreto 2018), João Paulo rediscute estas categorias, traduzindo-as para uma linguagem científica, porém fundamentado nas elucubrações e orientações junto ao seu pai. De acordo com João Paulo, ele sentiu a necessidade de “minimamente, sistematizar os conhecimentos tukano, na medida em que as transcrições mitológicas e o que eu conhecia da produção indígena não davam conta de expressar as ideias indígenas e nem apresentavam um suporte teórico nativo” (Barreto & Mendes dos Santos 2017:88).

Outros intelectuais indígenas Tukano, como Dagoberto Lima Azevedo (2016) e Gabriel Sodré Maia (2016), trilharam caminhos parecidos com os de João Paulo e João Rivelino Rezende Barreto (2012), cursando pós-graduação em antropologia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), e possibilitando a revelação de “novos equívocos criativos” (Azevedo 2016:106). Dessa forma, estes intelectuais nos presenteiam com respeitáveis e brilhantes exercícios de reflexividade indígena, que devem ser melhor apreciados, respeitados e disseminados nos debates acadêmicos,

sobremaneira pela etnologia indígena⁶, que, de maneira paradoxal, parece não levar a cabo as reivindicações indígenas de decolonização do pensamento. Cientes e conscientes destas problemáticas, tentamos aqui, neste estudo, experimentar o exercício inverso de ajustes dos conceitos teóricos antropológicos frente aos conceitos nativos, conforme reivindicam indígenas (L. Alves 2019a; Azevedo 2016; Barreto 2013; Maia 2016; Tupinambá 2017; Correa Xakriabá 2018) e antropólogos pós-modernistas (Fisher 2018⁷; Marcus 1998).

Ressaltamos que poucos estudos antropológicos (Barboza 2019; Barboza et al. 2011; Deturche 2009, 2012; Deturche & Hoffman 2016) foram realizados com as/os Katukina da Terra Indígena Rio Biá, sendo que Larissa Tukano consiste na primeira artista, Jaime Waiwai no primeiro arqueólogo e Myrian Barboza na primeira mulher do campo da antropologia e biologia a realizarem trabalhos artísticos e acadêmicos com este grupo (Barboza 2019).

As/Os Katukina do rio Biá, falantes da língua Katukina, com uma população em torno de 650 pessoas, habitam uma região de 1.185.792 hectares, localizada entre os municípios de Foz de Jutai e

Carauari, no estado do Amazonas. O parentesco Katukina é dravidiano, com preferências de casamento por primos cruzados por afinidade (Deturche 2009). O casal Katukina se constitui como unidade essencial da vida social e ritual Katukina, porém eles possuem fortes divisões de tarefas (Deturche 2009). Os homens Katukina são responsáveis por atividades de caça, mas a pesca pode ser realizada por grupos femininos, masculinos ou pela unidade familiar. A pesca com uso de veneno timbó é normalmente praticada por toda a aldeia. A coleta de recursos da floresta pode ser realizada por grupos de mulheres, grupos de homens ou unidades familiares. As atividades agrícolas têm divisões de gênero de acordo com cada etapa: a fase inicial de abertura da floresta é realizada pelos homens e, posteriormente, cada unidade familiar ficará responsável pela manutenção de sua parcela. No entanto, muitas vezes, as mulheres vão juntas para coletarem frutos. A produção de farinha de mandioca, atividade contemporânea, é realizada por unidades familiares. Para os preparativos dos rituais, as/os Katukina têm notáveis divisões de tarefas por gênero, com proibições de uso e acesso de

6 Baseado na dissertação de João Paulo, o antropólogo Marcio Silva (2018:5) também sugere que a etnologia indígena pode se beneficiar com os novos debates propiciados pelos intelectuais indígenas.

7 Michael Fisher (2018) alega que as abordagens centradas nas correntes teóricas do perspectivismo e animismo precisam tratar das questões políticas e ambientais na Amazônia. Para ele, o uso de um vocabulário próprio e peculiar, produtores de "slogans" exacerbados, compromete a compreensão antropológica das sociedades indígenas.

territórios para as mulheres Katukina. No entanto, também existem restrições nas quais o esposo e o recém-nascido devem acompanhar a mulher.

As aldeias Katukina possuem histórias distintas de ocupação, composição de grupos, padrão de assentamento, configuração das casas, localização (distância das cidades) e mobilidade (Barboza 2019). Vamos utilizar a divisão territorial adotada por

Deturche (2009), que considerou a localização das aldeias como resultado de suas histórias político-demográficas e de suas próprias seleções. Em agosto de 2017, nossa última visita, as/os Katukina estavam localizadas/os em sete aldeias, distribuídas ao longo da região do rio Biá: 1) baixo (aldeias Boca do Biá e Gato); 2) médio (aldeias Janela, Sororoca, Bacuri e Santa Cruz); e 3) alto (aldeia Terra Alta) (Figura 1). A partir de 2016, a aldeia Gato foi deslocada para uma área próxima ao médio rio Biá, porém, vamos considerá-la como pertencente à região do baixo Biá, em função de sua forte relação com a aldeia Boca do Biá e a região do baixo Biá.

Organizamos o presente artigo nas seguintes principais sessões: 1)

“*Corpoterritorialização*’: lampejos etnográficos sob as perspectivas femininas indígenas”, onde descrevemos o conceito de *corpoterritorialização* e nossas inspirações para esta concepção; 2) “Nuances de gênero incutidas na ‘*corpoterritorialização*’ Katukina: diferentes espacialidades, temporalidades e expressividades”, na qual exemplificamos diferentes contextos (espacial e temporal) de *corpoterritorialização* que apresentam



Figura 1 – Território Rio Biá (Amazonas, Brasil), com localização das aldeias Katukina, em 2011. Mapa: Rodrigo Marcelino (2015).

nuances de gênero, e descrevemos os microterritórios masculinos, femininos e “antagônicos”; 3) “Assinaturas sensoriais da ‘corporetorialização’ Katukina”, onde apresentamos as medidas sensoriais (olfativas e físicas) Katukina protetoras contra os seres intangíveis, além das assinaturas físicas da “corporetorialização” Katukina. Por fim, apresentamos as considerações finais do presente estudo.

2. “CORPOTERRITORIALIZAÇÃO”: LAMPEJOS ETNOGRÁFICOS SOB AS PERSPECTIVAS FEMININAS INDÍGENAS

Durante nossa vivência etnográfica e várias conversas⁸, refletíamos constantemente sobre a magnitude feminina indígena entrelaçada nas decisões que envolvem indivíduo, família e aldeia em questões de acesso, uso e construção do território. Apesar de grande parte dos estudos antropológicos sobre territórios indígenas não retratar a relevância das mulheres, como reivindica, de maneira assertiva, Braulina Baniwa (2018:167), constatamos que, entre as/os Katukina, as mulheres possuem um papel crucial na territorialização, em termos de escalas, espacialidades, temporalidades e diferentes expressividades, que iremos discutir na sessão seguinte.

Por muito tempo, a questão de gênero não foi significativa nos estudos de etnologia das

populações ameríndias da Amazônia, seguindo a tendência inversa das pesquisas etnológicas que ocorriam na Melanésia (Descola 2001). Este debate era continuamente evitado (Segato 1998), sendo que Cristiane Lasmar (1999:145, 148) associa este paradoxo à hegemonia da perspectiva masculina nas ciências sociais, à invisibilidade das mulheres indígenas e à estagnação teórica e etnográfica da etnologia sul-americana até a década de 80. A partir deste período, há um aumento considerável na inserção da temática de gênero nos estudos antropológicos (Lasmar 1996, 1999; Maizza 2017), porém ainda existe pouca sensibilidade e grande resistência para reflexão e uso das epistemologias negras, indígenas e quilombolas (L. Alves 2019a; Correa Xakriabá 2018).

Recentemente, tivemos conhecimento do trabalho de Sandra Benites (2018), que nos inspirou fortemente na solidificação de nosso argumento e na concepção do conceito de “corporetorialização”, um processo corporal de territorialização. Defendemos os pressupostos das antropólogas feministas (Belaunde 2001; Lasmar 2005; McCallum 2001) quanto à complementaridade das atividades de gênero e à atuação das mulheres indígenas como coparticipantes na produção de socialidades. Ademais, complementamos a imbricada relação entre gênero e território, e argumentamos que

8 Aqui, nos referimos às conversas entre nós, autoras/es.

eles são mutualmente constituídos e socialmente construídos, e que as mulheres indígenas participam ativamente no processo de *corpoterritorialização*.

A territorialização indígena é corporal porque estes territórios são elaborados e organizados a partir do complexo de conhecimento e ações atreladas aos corpos, por isso denominamo-la de *corpoterritorialização*, que ocorre principalmente conforme as singularidades dos corpos femininos. Nesta dinâmica, os fluidos dos corpos femininos, seja por meio do cheiro ou contato, contagiam corpos masculinos e infantis, e despertam atenção dos agentes externos. Dessa maneira, os corpos femininos se manifestam como elemento substancial da interação indígena com e entre o território, e seus constituintes. Nas próximas sessões, vamos exemplificar e descrever diversos casos de *corpoterritorialização* Katukina.

Sandra Benites (2018), liderança Guarani, professora e antropóloga, alega que a sabedoria das mulheres Guarani é baseada em seus corpos, o que afeta fortemente suas conexões com o território. Segundo Benites (2018:7-8), cada corpo de gênero é um lugar de conhecimento composto de diferenças, movimentos, lugares e demandas específicas:

Na realidade para falar de corpos é preciso falar das diferenças, dos movimentos e lugar onde possa caber esses corpos que muitas vezes vejo que os corpos não cabem por serem diferentes e por terem demandas

diferentes. Os corpos falam, têm seus conhecimentos próprios que precisam ocupar seus espaços com suas diferenças (Benites 2018:7-8).

Benites (2018:70) esclarece que as mulheres Guarani consideram seus corpos e modo de ser como um elemento dentro do território da identidade. Da mesma forma, as mulheres Guarani constroem seu território com base nas especificidades de seus corpos. Assim, elas tentam conciliar corpos e territórios através de uma relação de cuidados e restrições – alimentação e movimento –, que dependem das conexões entre homens, mulheres, crianças e outros seres. Entre as/os Katukina e diversos grupos indígenas (Baniwa 2018; Belaunde 2006; Benites 2018; Krahô 2017; McCallum 1999), também encontramos um relatório complexo e cauteloso de normas que restringem o acesso, o uso e o movimento em relação a certos tipos de territórios e alimentos, estabelecidos principalmente conforme as condições femininas.

A categoria *território corpo-território* também enriquece o nosso debate com a proposição epistemológica de um feminismo comunitário elaborado por mulheres indígenas (Dorrnsoro 2013). Este movimento valoriza e reivindica o direito indígena pelos territórios, enfocando a importância dos corpos femininos como espaço e ato político, conforme sugere a liderança maya-xinka Lorena

Cabnal (2015). De forma similar, quando as intelectuais indígenas brasileiras (Baniwa 2018; Benites 2018; Correa Xakriabá, 2018) asseguram que seus corpos afetam a relação de reciprocidade com o território, esta filosofia abarca os sentidos, significados e comportamentos que verificamos entre as Katukina. Conforme assegura Célia Correa Xakriabá (2018), faz-se necessária a compreensão da conexão corpo-território indígena, inclusive na academia, como exercício de demarcação do *território epistêmico*:

A sociedade carece de recuperar valores da relação com o espaço *corpo-território*. Precisa considerar o território como um importante elemento que nos alimenta e constitui o nosso ser pessoa no mundo, não sendo possível nos ver apartados do território, pois somos também parte indissociável dele, nosso próprio corpo (Correa Xakriabá 2018:80).

A dinâmica de *corpoterritorialização* está intimamente relacionada aos seres intangíveis, agências não humana que possuem intencionalidade análoga à dos humanos (Viveiros de Castro 1998:471, 476), tendo em vista que as mulheres Katukina representam o principal desejo destes seres, conforme relatos das mulheres e homens Katukina. Mariano Katukina, por exemplo,

informou que sua primeira esposa foi capturada na antiga aldeia Janela Velha por *mapiri*, um ser intangível que, na fase animal, aparece como sucuriçu (*Eunectes* sp.). De acordo com Manel Katukina (aldeia Boca do Biá), nesta época, a aldeia Janela Velha estava repleta de *mapiri*, localizados em trilhas distantes, porém, mesmo assim, eles podiam sentir as/os Katukina e “varar” por um buraco dentro da terra, tipo um canal, desde o fundo da água. Este fato também foi destacado por Moka Lucia Katukina, da aldeia Gato.

Usualmente, as/os Katukina se referem aos seres intangíveis como agentes externos masculinos⁹ que, durante sua fase hominídea, almejam constituir famílias com as mulheres Katukina. Estes seres ocupam diferentes camadas do mundo (vento, buracos na terra, árvores, lagos, remansos, entre outros) e também podem ser proprietários de territórios¹⁰. Todavia, enquanto os Katukina são donos de territórios modificados por ação humana (casas, roças e capoeiras), os seres intangíveis são proprietários de territórios aparentemente “naturais”, como barrancos, remansos, entre inúmeros outros (Barboza 2019).

Inúmeras vezes, as mulheres Katukina nos relatavam seu receio de serem capturadas pelos

9 As/Os Katukina relataram que existem dois seres intangíveis femininos, inclusive elas foram desenhadas. No entanto, as/os Katukina ilustraram principalmente seres intangíveis masculinos (Barboza 2019).

10 A condição de dono-maestria dos animais vem sendo intensamente discutida por Carlos Fausto (2008). Todavia, Barreto (2013) alerta que, no caso Tukano, são os lugares, em vez dos animais, que possuem donos.

seres intangíveis. Em alguns casos, crianças¹¹ podem ser levadas por eles, além de homens e cachorros, sendo estes últimos casos menos comuns (Barboza 2019). Aparte do temor de serem aprisionadas pelos seres intangíveis, as mulheres Katukina, e seus respectivos esposos, também possuem preocupação de serem levadas por homens não Katukina, como homens brancos e “índios brabos”. Na oralidade Katukina, é muito recorrente a lembrança de um período¹² cruel de chegada violenta, por meio de um barco batelão, de homens não indígenas junto com indígenas de outras etnias (Barboza 2019; Deturche 2009; 2012). Estes homens capturavam as/os Katukina para trabalho escravo nas cidades, sendo que muitas mulheres Katukina eram violentadas¹³.

As/Os Katukina narram, de maneira muito

expressiva, um episódio de fuga de um casal Katukina para o rio Solimões, ocorrido nesta fase. A mulher Katukina estava grávida e, após o nascimento do bebê, o casal o deixou na floresta. Segundo Deturche (2009:28), esse bebê correspondia ao “esperma de homens brancos”. Esta história é vividamente lembrada pelas/os Katukina de todas as aldeias, e reforça a elevada prudência sexual que as/os Katukina possuem pela maioria dos homens externos¹⁴.

No início de 2010, as/os Katukina informaram que um indígena “brabo” de outra etnia havia tentado sequestrar¹⁵ uma mulher Katukina da aldeia Janela enquanto ela estava na roça, resultando em fortes repercussões (Barboza 2019). Posteriormente, em fevereiro de 2010, uma

11 De acordo com Deturche (2009), *adyaba i tyau* seriam seres poderosos que devoram crianças.

12 Com base na descrição Katukina, supomos que elas/es se referem ao período do “boom da borracha” na Amazônia (1850-1920). Deturche (2009:31) acredita que o primeiro contato dos Katukina com não indígenas pode ter ocorrido nesta época ou um pouco mais cedo, baseado nas lembranças precisas dos Katukina em relação aos nomes dos envolvidos e os detalhes do episódio. Deturche (2009) alega que o limite da memória genealógica corresponde a duas gerações anteriores, ou seja, o tempo das/os avós/ôs ou bisavós/ôs Katukina interlocutoras/es equivale ao período um pouco anterior ao “boom da borracha”.

13 Os relatos de naturalistas da época expõem os conflitos drásticos provocados pelo estabelecimento de seringais na Amazônia, através das expedições de *correrias* (Wolff 1998:11). Estes encontros resultaram em assassinatos em massa e/ou aprisionamento de indígenas, para posterior incorporação, especialmente de homens, no sistema seringal (Wolff 1998:168). As mulheres indígenas eram violentamente capturadas e vendidas após um estágio de “amansamento”, um processo de “civilização” ou “domesticação”. No entanto, não há registros escritos de capturas de escravos ou deslocamento forçado da população no rio Biá (Deturche 2009:31). Mesmo assim, o episódio do aprisionamento das/os Katukina é meticulosamente recordado pelas/os Katukina, representando um importante marcador temporal (Barboza 2019).

14 Vale ressaltar que as/os Katukina possuem interações históricas com indígenas da região, como Kambeba, Cocama, Miranha, Kanamari e Kulina, inclusive com ocorrência de matrimônios com Kambeba, Cocama e Miranha (Deturche 2009). Existem duas versões que explicam a chegada destes grupos: uma relaciona a presença de poucos homens Katukina; a segunda associa a fuga destes grupos em decorrência da ação de não indígenas ou indígenas hostis (Deturche & Hoffman 2016:113).

15 Historicamente, o sequestro de mulheres indígenas por grupos rivais constituía-se como uma das principais causas de guerra entre os povos das terras baixas sul-americanas (Lévi-Strauss 1943).

equipe da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) realizou uma expedição ao Território Katukina para busca dos “índios brabos”, que não foram encontrados (Almeida 2009). No caso dos homens Katukina, apesar de aparentemente e atualmente não “sequestrarem” mulheres Katukina, eles nos revelaram que Boneca Katukina, na época residia na aldeia Gato, teria sido raptada por João Surucucu Katukina, atual tuxaua (liderança) da aldeia Terra Alta, a aldeia mais distante de todo território Katukina. Tal episódio foi atribuído pelos homens Katukina como causa principal do conflito existente entre as aldeias Terra Alta e Gato.

Estes episódios históricos trágicos e as tentativas mais recentes de captura das mulheres Katukina – seja por agentes externos (brancos, “índios brabos” e seres intangíveis), seja pelos próprios Katukina, mesmo que raramente – podem auxiliar na tentativa de compreensão do pavor dos homens Katukina quanto à possibilidade de perda de suas esposas. Assim, mulheres e homens Katukina evitam violar as normas sociais, ponderando o risco de perda de membros da família, especialmente o rapto das mulheres pelos seres intangíveis.

Infelizmente, não conseguimos obter informações mais detalhadas da percepção das mulheres Katukina quanto ao significado delas constituírem famílias com os seres intangíveis, nem o que ocorre nos seus corpos e perspectivas diante destas experiências. De maneira geral, elas explicaram que, inicialmente, antes de serem raptadas, elas apresentam sintomas de enfermidade, um processo inicial de adoecimento¹⁶, e, após serem capturadas, passam a residir na casa dos seres intangíveis, não retornando ao “mundo” Katukina. Nestas casas, elas vão se tornar esposas dos seres intangíveis e poderão ter filhas/os deles, constituindo, então, uma família junto ao ser intangível.

No caso das indígenas Djeoromitxi, Nicole Soares-Pinto (2017:72) explica que, nas tentativas de coleta e de uso de certas palmeiras durante suas regras (menstruação), as mulheres “podem ser capturadas para servirem de noras para os chefes das aldeias-árvores¹⁷”, correspondentes ao espíritos-Donos (*Ibzia*). Para Soares-Pinto (2017)¹⁸, as/

16 Carlos Fausto (2008) e Costa (2007) discutem o processo de adoecimento causado pelas categorias indígenas dono e mestre. Segundo Fausto (2008), as relações assimétricas entre donos-mestres e populações ameríndias implicam funções de controle e cuidado, incorporadas a uma estrutura de singularidade-pluralidade.

17 As aldeias-árvores localizam-se nos ramos ou galhos de árvores de porte grande (samaúma, itaúba, cerejeira, mogno, apuí e castanheira) e palmeiras, e encontram-se articuladas entre si na mesma árvore ou em árvores diferentes (Soares-Pinto 2017:72).

18 Nicole Soares-Pinto (2017) integra o Laboratório de Antropologia da T/terra (UNB), criado em 2016, com a proposta de discutir as diferentes concepções e perspectivas das/sobre as T/terras, além de reunir pesquisadoras/es que atuam nas interfaces entre antropologia e direito (Lubel & Soares-Pinto 2017).

os Djeoromitxi encontram-se continuamente empenhadas/os na tentativa de não serem confiscadas/os pela perspectiva do Outro. Soares-Pinto (2017) alega que os modos de viver e habitar Djeoromitxi n/a “T/terra” e o sentido Djeoromitxi de território, é baseado na coexistência deles com os Outros (humanos e não humanos). A autora relaciona o movimento constante de expansão territorial Djeoromitxi (constituição de aldeias e reterritorialização) à conexão Djeoromitxi com o invisível. Assim, nas relações de coexistências com os espíritos-Donos, os Djeoromitxi “garantem e mantêm (i.e. conservam) um lugar propriamente seu, ao coexistir com Outros (não humanos), os quais detêm, porque também constituem, um lugar” (Soares-Pinto 2017:70).

Desta maneira, impera entre vários grupos indígenas um esforço coletivo intenso de coexistência com os seres intangíveis, em uma relação permeada por cuidados e preceitos para impedimento de seu confisco. Nesta (inter)relação de coexistência, destacamos a posição e as atribuições das mulheres indígenas. Conforme já explicitado, as mulheres Katukina representam o principal alvo dos seres intangíveis, e seus corpos e fluidos são preponderantes nesta negociação de *COMvivência* e *SOBREVivência*.

3. NUANCES DE GÊNERO INCUTIDAS NA “CORPOTERRITORIALIZAÇÃO” KATUKINA: DIFERENTES ESCALAS, ESPACIALIDADES, TEMPORALIDADES, INTERAÇÕES E EXPRESSIVIDADES

Neste estudo, além das perspectivas femininas indígenas, vamos utilizar a compreensão de territorialização baseada em Deleuze & Guattari (1987). Estes autores argumentam que os territórios existem quando as assinaturas de territorialidade são marcadas e quando a expressividade rítmica é fornecida. Segundo Deleuze & Guattari (1987:315), os territórios existem quando há uma expressividade de ritmos, os “ritornelos”. As matérias de expressão (qualidades), como por exemplo a cor dos pássaros ou dos peixes, “se tornam expressivas, ao contrário, quando adquirem uma constância temporal e um alcance espacial que fazem delas uma marca territorial, ou melhor dizendo, territorializante: *uma assinatura*”. Dessa maneira, quando esse ritmo se torna expressivo, temporal e espacial, provoca uma assinatura territorial, ou seja, o processo de territorialização.

Entre as/os Katukina, verificamos que suas assinaturas territoriais são continuamente expressas através das nuances de gênero. Tanto os homens como as mulheres Katukina – através da complementaridade dos distintos papéis – modelam, constroem e reconstroem o seu território.

As/Os Katukina elaboram o entendimento de seu território por meio de diferentes espacialidades (micro e macroterritórios; territórios próximos e distantes), temporalidades (atividades diárias e sazonais) e interações (casal Katukina, família e aldeias; outros grupos indígenas, grupos não indígenas; e seres intangíveis).

Primeiramente, as ações de gênero Katukina afetam o acesso e o uso do território em diferentes unidades espaciais e distâncias (em relação às aldeias Katukina onde cada grupo vive): níveis micro e macro, que incluem árvores específicas, unidades domésticas (casas), aldeias, trilhas, barrancos, praias, rios, florestas e outros. Os homens Katukina possuem microterritórios especiais, *ihkira horo* e *hokanin* (Figuras 3 e 4, mais adiante), de acesso proibido às mulheres Katukina durante os rituais. O *ihkira horo*, buritizal (concentração de *Mauritia flexuosa*), consiste no local onde os homens coletam plantas para posterior elaboração de suas roupas ritualísticas no espaço *hokanin*, localizado na aldeia, onde eles também realizam brincadeiras e conversas antes e durante os rituais.

No entanto, as mulheres Katukina são capazes de restringir o acesso da família inteira a territórios considerados perigosos. Por exemplo, durante os primeiros dias do puerpério feminino, toda a família Katukina deve permanecer em casa. Além das atividades expressamente diferenciadas por gênero, realizadas na

aldeia, existe uma gama de atividades desenvolvida fora da aldeia conforme o gênero. Os homens Katukina vão pescar e caçar em territórios afastados, enquanto as mulheres Katukina garantem e promovem o uso de territórios mais longínquos e historicamente relevantes para aldeias inteiras e também entre diferentes aldeias.

Em segundo lugar, os movimentos de gênero Katukina ocorrem em diferentes escalas de temporalidade, como atividades diárias e sazonais. Como mencionamos no parágrafo anterior, os homens Katukina realizam viagens masculinas com duração de vários dias, enquanto as mulheres Katukina estimulam a realização de viagens, junto com suas famílias, para territórios longínquos e relevantes historicamente, que podem durar inúmeras semanas ou meses.

Em terceiro lugar, as ações de gênero Katukina possuem múltiplos impactos, seja em nível familiar, com a aldeia e/ou com agentes externos distintos (outros grupos indígenas, não indígenas e seres intangíveis). Os homens Katukina levam famílias inteiras e membros da aldeia para venderem seus produtos nas cidades urbanas mais próximas (Foz de Jutáí ou Carauari), em negociações comerciais realizadas com agentes externos – patrões, comerciantes e outros. Como mencionamos anteriormente, durante o puerpério, as mulheres Katukina restringem o movimento familiar à casa, justamente para evitar que toda

a família seja descoberta pelos seres intangíveis masculinos. Todavia, elas são capazes de encorajar e supervisionar a ida de famílias inteiras e aldeias para longas viagens a lugares distantes e históricos. De acordo com as Katukina, estas viagens são realizadas para obtenção de recursos especiais, como argila com coloração especial e fibras vegetais, ambos designados para atividades femininas de preparo de artefatos (vasilhas de barro e redes), que serão utilizados no dia a dia e nos rituais.

Embora unidades familiares inteiras viajem juntas e, em alguns casos, até mesmo a aldeia inteira, as principais intencionalidades da viagem estão relacionadas aos desejos femininos. Essas áreas constituem importantes territórios, intensamente utilizados no passado, especialmente entre as famílias Katukina do médio rio Biá. Essas viagens também representam uma maneira de tornar visível o uso de territórios longínquos para as outras aldeias Katukina, uma “assinatura territorial”.

Dessa forma, as/os Katukina estão continuamente criando seus territórios através de interações que envolvem diferentes gêneros, gerações e seres. Para além disso, as mulheres Katukina comandam arranjos sociopolíticos das aldeias através da tomada de decisão das alianças matrimoniais entre as/os jovens Katukina. As mães Katukina são responsáveis pela escolha e negociação do casamento de suas filhas e filhos, o que impacta fortemente no futuro sociopolítico das aldeias.

3.1. “SE FORMOS LÁ, VAMOS PERDER NOSSOS CABELOS”: RESTRIÇÃO DO ACESSO FEMININO AOS MICROTERRITÓRIOS MASCULINOS

Como as/os Katukina consideram diferentes unidades espaciais suscetíveis de posse e uso, adotamos o conceito de microterritórios para nos referirmos às menores porções do território Katukina. Sugawara (1988) refere-se ao microterritório como uma estrutura de múltiplas camadas, em vez de um espaço uniforme, e aplicou o termo microterritório em seus estudos sobre interações entre caçadores-coletores na África (Central Kalahari San). Descola (1996:46, 64) aplicou o termo microrregião entre os povos indígenas Achuar (alto Amazonas, Equador), em referência a seus assentamentos e limites territoriais que são definidos conforme elementos sazonais e hídricos.

Entre as/os Katukina, notamos microterritórios restritivos relacionados à mobilidade das mulheres Katukina durante os períodos ritualísticos. Durante os preparativos das festas, as mulheres são proibidas de ir ao microterritório *ihkira horo* (buritizal), onde os homens recolhem plantas para confecção de suas roupas, e ao microterritório *hokanin*, onde eles preparam suas roupas especiais. Geralmente, os homens Katukina usam o buriti

(*Mauritia flexuosa*) para elaborar *ihkira nook*, vestimenta da maioria dos rituais (Figura 2A). No entanto, para o ritual *Kohana*, o maior e mais importante ritual Katukina, eles usam casca de árvore (envira) de uma planta, não identificada, para elaboração do *koro* (roupa) (Figura 2B).

Nós, autoras mulheres, Larissa e Myrian, não pudemos visitar o *ihkira horo*, localizado distante da aldeia. No entanto, Jaime realizou visita junto aos homens Katukina. Jaime revela que o *ihkira horo* está localizado bem distante da aldeia. Ao chegarem no local, os homens se espalharam e depois retornaram, mas logo permaneceram em silêncio por cerca de dez minutos. Eles estavam solicitando autorização aos donos dos buritis para

realização dos cortes. Em seguida, realizaram os cortes, fizeram o preparo das vestimentas, o uso de rapé e aguardaram o início da noite para retornarem à aldeia.

Perguntamos às mulheres Katukina o que poderia acontecer se elas desobedecessem às normas sociais e visitassem estes locais (*ihkira horo*). Elas responderam, com gargalhadas, que poderiam perder seus cabelos e que não se arriscariam de forma alguma. Solicitamos mais informações, mas elas apenas riram e não forneceram explicações mais detalhadas para estes questionamentos.

A perda de cabelo é algo que deve ser evitado entre as Katukina. Apenas os homens, as idosas, as meninas e as mulheres que possuíam

A



B



Figura 2 - Roupas masculinas especiais utilizadas durante rituais: A) roupas elaboradas com buriti (*Mauritia flexuosa*, *ihkira*); B) roupas elaboradas com entrecasca de árvore não identificada. Fotos: Larissa Tukano (2017) (A); Myrian Barboza (2009) (B).

infestação de piolhos possuíam cabelos curtos. Durante nossa expedição, quando Larissa fez tranças nos cabelos de várias mulheres Katukina, elas rapidamente desfizeram. Socorro Katukina declarou que elas não se identificavam com aquele penteado, pelo fato de haver exposição de suas orelhas, considerada uma estética imprópria e sem beleza. A restrição do acesso aos microterritórios masculinos é seguida fielmente entre as Katukina, pelo receio de punições futuras associadas à perda de um componente vital de seus corpos e de alto valor estético, o cabelo. Novamente, elementos corporais, essenciais na alteridade feminina, estão presentes nas normativas regentes da *corpoterritorialização* Katukina.

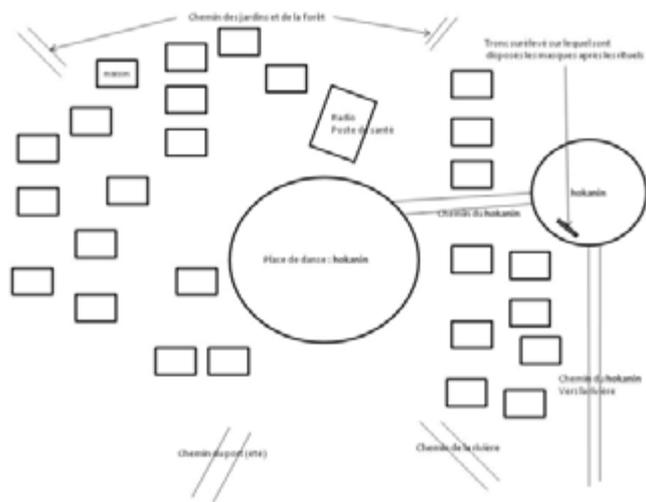
Entre as/os Kanamari, Costa (2007:325) menciona que aquelas/es que possuem cabelos bonitos, ao contrário de calvície e cabelos grisalhos, correspondem a pessoas não raivosas, que possuem uma vida tranquila. Todavia, durante o período de menarca, primeiro fluxo menstrual onde o corpo é tomado pela matéria-alma, as mulheres devem cortar o cabelo para que este não cresça grisalho e frágil, e para evitar o envelhecimento precoce (Costa 2007:328-329).

Entre as Krahô, existe uma restrição de corte de cabelos para as mulheres gestantes,

principalmente durante a primeira gestação, a fim de evitar prévio embranquecimento de seus cabelos (Krahô 2017). Todavia, ocorre o corte logo após o seu resguardo, representando fortalecimento do corpo. Nas palavras de Creuza Krahô (2017:47), “O cabelo concentra vários resguardos, o cabelo longo sinaliza que a pessoa está vivendo um tempo especial de cuidado com seu corpo. O cabelo deve ficar grande e ser cortado para que a pessoa tenha saúde, fique alegre novamente”. O resguardo gestacional – que inclui restrição alimentar e de corte de cabelo, bem como ida para determinados locais – possibilitará posteriormente para as Krahô “um fortalecimento do corpo e uma memória corporal”, além de amadurecimento pessoal, que propiciará maior participação e sociabilidade na vida coletiva (Krahô 2017:49).

No caso do *hokanin*, Jaime revelou que, neste local, os homens brincam, conversam, usam muito rapé e descansam antes de irem para a praça da aldeia, o que também foi verificado pelo antropólogo Deturche (2009). Normalmente, o microterritório masculino *hokanin* localiza-se na parte posterior das aldeias (Figuras 3A e 3B). Os Katukina permitiam que nós, autoras mulheres, Larissa e Myrian, visitássemos estes espaços durante o preparo de suas vestimentas (Figuras 4A a 4D).

A



B

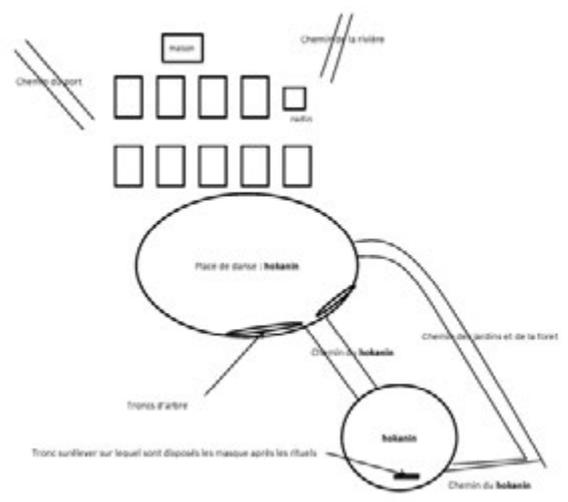


Figura 3 - Localização do microterritório *Hokanin*: A) aldeia Gato, em 2006; B) aldeia do Pilão, em 2004.
Fonte: Deturche (2009:258).

A



B



C



D



Figura 4 - *Hokanin*, microterritório masculino, onde os homens Katukina preparam suas vestimentas ritualísticas: A) homens Katukina no início do preparo de suas roupas; B) continuidade do preparo das roupas; C) Auri Katukina finalizando suas novas roupas; D) novas roupas penduradas temporariamente junto às antigas roupas descartadas em estrutura específica. Fotos: Jaime Waiwai (2016) (A e B) e Myrian Barboza (2017) (C e D).

Na aldeia Bacuri, o *hokanin* localizava-se atrás das casas, ao lado do caminho de acesso para a roça, e podia ser facilmente visualizado. No período dos rituais, as mulheres Katukina só podem acessar o *hokanin* para realização específica de limpeza, uma vez que os proprietários destes espaços, *Wai wara*¹⁹ (Figura 5B), ficam zangados caso o local esteja sujo. No entanto, as mulheres não devem se demorar lá; de acordo com as Katukina, “as mulheres só podem ir lá limpar e voltar rápido”. Na aldeia Bacuri, Juliana Katukina, oriunda da aldeia Terra Alta e recém-casada, foi responsável pela varrição do microterritório do *hokanin*. Como ela ainda não possuía filhos – fazia poucos dias que se

mudara para aldeia – e era procedente da aldeia Terra Alta, Juliana ocupava uma posição mais submissa em relação às outras mulheres casadas, progenitoras, e muitas eram oriundas da própria aldeia Bacuri. Além disso, Juliana Katukina não se encontrava no período de menstruação e nem de puerpério, correndo, então, menos risco, em comparação com as mulheres que se encontravam em algum destes ciclos.

Percebemos que, para além da limpeza do *hokanin*, as mulheres Katukina mais velhas também delegavam a Juliana a função de limpeza da praça central e auxílio mais intenso no preparo dos alimentos, diariamente e nos preparativos de



Figura 5 - Elementos do microterritório *hokanin*: A) roupas masculinas armazenadas no *hokanin* após ritual; B) seres intangíveis, *Wai wara*, que são donos do *hokanin*. Foto: Jaime Waiwai (2016) (A). Ilustração: Cacheiro Katukina (2017) (B).

19 Os *Wai wara* vivem abaixo das roupas ritualísticas antigas que são estocadas uma sobre a outra, acima de um toco de madeira no *hokanin* (Figura 4D). Essas roupas não devem ser usadas novamente, permanecendo no *hokanin* até se decomporem (Figura 5A).

festas. Em julho de 2017, durante uma expedição de 18 dias ao alto rio Biá, por meio de um *canoão chalana*, contendo a maioria das famílias da aldeia Bacuri, Juliana posicionava-se mais próxima das crianças, distanciada das outras mulheres. Juliana demonstrava-se tímida, porém sempre estava encarregada de algum serviço. Nesta viagem, ela foi aos poucos interagindo com as outras adolescentes (praticamente todas já eram mães) e conosco, porém não falava muito e, durante nossas conversas, respondia com muitos sorrisos.

3.2. MICROTERRITÓRIOS FEMININOS: APARENTEMENTE “OCULTOS”, MAS PRESENTES

Ao contrapor a existência dos microterritórios femininos proibidos aos homens, em relação aos exemplos citados acerca dos microterritórios masculinos proibitivos para as mulheres (*ihkira horo e hokanin*), tanto as mulheres como os homens Katukina negaram tal possibilidade. No entanto, percebemos que os homens Katukina evitavam a ida ao microterritório onde as mulheres passavam muito tempo preparando acessórios rituais e conversando, como trilhas ou capoeiras (antigas aldeias) de acesso à roça. Nos microterritórios femininos, durante a realização dos rituais, na praça central da

aldeia, os homens não transitavam nestes locais, da mesma forma que as mulheres não transitavam nos microterritórios masculinos da praça central.

Na antiga aldeia Bacuri, após a coleta de produtos agrícolas para preparo de alimentação ritual, as mulheres Katukina decidiram realizar uma parada na área onde localizavam-se as casas da antiga aldeia Bacuri. Atualmente, o espaço compreende uma ampla capoeira, com um imenso campo aberto, composta por vegetação arbustiva frutífera e gramíneas, que precede o caminho de acesso às roças (Figuras 6A a 6C). Inicialmente, não tínhamos compreendido o motivo da pausa em um local aberto, com muita incidência solar e extremamente quente, logo após um dia de trabalho intenso e cansativo. Posteriormente, cogitamos que aquela situação representava uma assinatura territorial feminina, situação também observada na aldeia Sororoca, quando as Katukina realizaram procedimento similar de parada para descanso, brincadeiras e elaboração de acessórios rituais (pulseiras), logo após retornarem da roça, em uma trilha na mata. Assim, aparentemente “ocultos”, os microterritórios femininos são menos evidencializados em comparação com os masculinos, porém eles existem e possuem assinatura territorial feminina própria.

A



B



C



Figura 6 - A) Mulheres Katukina no microterritório feminino; B) Maria de Jesus Katukina e Rosa Katukina; C) microterritório feminino. Fotos: Larissa Tukano (2017).

3.3. MICROTERRITÓRIOS “ANTAGÔNICOS”

Além dos microterritórios femininos e masculinos, situados em áreas relativamente distantes uns dos outros, observamos alguns desses ambientes localizados no mesmo espaço, na praça central da aldeia, porém em extremidades opostas, o que é comum entre alguns grupos indígenas das

terras baixas sul-americanas (Costa 2007; Lasmar 1996, 2005). Os homens e as mulheres posicionam-se em direções antagônicas desde a chegada na praça, durante o preparo e a organização do espaço. As mulheres instalam redes em uma das extremidades, enquanto os homens inserem um grande tronco no chão, do lado oposto, que

funcionará como um banco para assento (Figura 7A). Por isso, denominamos estes microterritórios como “antagônicos”.

Primeiramente, no meio da praça central, os homens iniciam o consumo de *koya*, bebida ritualística não fermentada. Na sequência aparece o grupo de mulheres, que também ingere a bebida, mas oriunda de outros recipientes (panelas). Depois, os homens retornam ao *hokanin*, onde continuam suas conversas e brincadeiras. Mais tarde, eles, de mãos dadas e acompanhados pelos filhos meninos, vão para o meio da praça, onde iniciam o canto e a dança. As mulheres aparecem e se posicionam em frente aos seus parceiros, para acompanhamento da dança e dos cantos. São formadas duas filas antagônicas:

mulheres de mãos dadas lado a lado, e a fila masculina, com homens também posicionados de mãos dadas lado a lado (Figura 7A).

Ao longo da noite, as/os Katukina realizam várias pausas: os homens se concentram no canto oposto das mulheres para insuflarem rapé, sentados no banco ou no chão (Figuras 8B e 8C), enquanto as mulheres ocupam suas redes no canto oposto, onde ajeitam seus acessórios e pinturas corporais, acompanhadas por garotas e crianças (Figuras 8A e 8C). Durante alguns momentos, as/os Katukina param no centro da praça para novamente beber *koya*, sendo que a festa dura a noite inteira, até o amanhecer (Barboza 2019; Deturche 2009).

A



B



Figura 7 - Ritual Katukina: A) filas antagônicas durante o ritual; B) casal Katukina com vestimentas ritualísticas. Foto: Larissa Tukano (2017) (A). Ilustração: Larissa Tukano (2018) (B).

A



B



C



Figura 8 - Microterritórios “antagônicos”: A) mulheres e meninas no lado oposto; B) homens e meninos; C) mulheres, homens e crianças nos microterritórios “antagônicos” na praça central durante o ritual.
Ilustração: Larissa Tukano (2017).

4. ASSINATURAS SENSORIAIS DA “CORPOTERRITORIALIZAÇÃO” KATUKINA

Também utilizamos a concepção de território aplicada por Deleuze & Guattari (1987) porque contempla a noção de fatores de territorialização sensorial, fortemente presentes entre as/os Katukina.

Diversos fatores, como cor, som, odor, canto, silhueta e outros, atuam no processo de territorialização.

Como exemplo de ações de marcação do território, Deleuze & Guattari (1987:315) descrevem os peixes que exibem cores expressivas e rítmicas; as aves que diariamente, pelas manhãs, cantam; ou, ainda, as

aves que viram as folhas caídas no solo para que a tonalidade da face inferior contraste com a coloração do solo. Na etologia, disciplina da biologia que estuda o comportamento animal, existem vários exemplos de marcações territoriais realizadas por animais. Por exemplo, a marcação de urina feita pelos cachorros (Canidae) e pelos saguis (*Callithrix* sp.), que urinam e esfregam partes de seus corpos, através de glândulas odoríferas, nas árvores (Ryland 1982). Assim, estas assinaturas olfativas sinalizam sua presença e o uso no/do território para repelir adversários ou atrair futuras/os parceiras/os sexuais.

Entre as/os Katukina, verificamos um vasto repertório de assinaturas sensoriais olfativas, visuais e sonoras²⁰ da *corpoterritorialização* Katukina. Uma parte destas assinaturas, essencialmente visuais, se constitui como procedimentos de exibição do uso do microterritório, uma marcação territorial entre os diferentes grupos Katukina, principalmente entre as aldeias. Uma forma de comunicar visualmente a presença, o uso e o limite territorial. Enquanto outras assinaturas, olfativas e visuais, têm o propósito de impedir

conflitos junto aos seres intangíveis, constituindo-se também como medidas sensoriais protetoras contra estes seres. Destarte, as/os Katukina “marcam” sua invisibilidade para não serem encontradas/os por estes seres. Uma maneira de se tornarem despercebidas/os em determinados territórios. A seguir, apresentamos e discutimos algumas destas assinaturas sensoriais olfativas e visuais.

4.1. ASSINATURAS SENSORIAIS OLFATIVAS

As/Os Katukina possuem um conjunto de medidas sensoriais protetoras contra os seres intangíveis²¹ relacionadas principalmente à acurada capacidade olfativa²² destes seres. Esta eficácia olfativa lhes permite encontrar as/os Katukina até mesmo em localidades distantes. Dessa maneira, as/os Katukina ficam extremamente cautelosas/os durante condições biológicas femininas, como puerpério e menstruação, ou atividades de captura de animais que emanam odores fortes, como pescarias com uso de plantas tóxicas (timbó) e caçadas demoradas, que prolongam a liberação do sangue do animal quando este é atingido

20 Durante os rituais as/os Katukina realizam inúmeros cantos que provavelmente correspondem a assinaturas de *corpoterritorialização*. Elas/es alegaram que devem realizar os rituais com fartura de comida, danças e cantos, para que os seres intangíveis não fiquem brabos. No entanto, não realizamos análise desses cantos. Tivemos a informação de que o antropólogo Kaio Hoffman (comunicação pessoal, 2014) está desenvolvendo estudos sobre cosmologia dos rituais Katukina em seu doutorado em antropologia (UFSC).

21 Em sua tese de doutorado, Myrian Barboza oferece um capítulo inteiro, “*Every place has an owner!*”: *intangible beings and Katukina relationships and the gendered appropriation, use, and sharing of territories*”, sobre as questões de maestria entre as/os Katukina.

22 No entanto, não conseguimos verificar entre as/os Katukina se os seres intangíveis possuem um cheiro peculiar ou distinguível, reconhecido por elas/es.

e ferido, mas ainda consegue escapar. Estas assinaturas de territorialização também se constituem como fatores limitantes de acesso e de uso temporal de determinados microterritórios.

No decorrer do período das circunstâncias biológicas femininas, não apenas o trânsito feminino é restringido, como também a mobilidade do esposo, do recém-nascido e das crianças de colo. Logo após o parto, o casal e o bebê devem permanecer reclusos em casa e respeitar as normas restritivas²³ para determinadas atividades e alimentos. Após alguns dias, o homem pode locomover-se dentro da aldeia, porém a mulher deve continuar de resguardo em casa, recebendo visitas dos familiares mais próximos. Ao longo deste período, ambos devem tomar banho dentro de casa e evitar a ida para floresta, rio, roças e outros microterritórios. Os familiares (cunhada, irmã e avó) ficarão responsáveis pelo provimento de água e alimentação especial, além do cuidado com as outras crianças do casal. Assim, por causa da capacidade de transferência do cheiro feminino para os homens, os homens Katukina possuem *ritos de parto* ou *couvade* (Rival 1998:622), que consistem nas restrições de dieta e atividade perinatal (antes e

depois do parto) para ambos, pai e mãe. Novamente, o corpo feminino atua no controle da mobilidade e da alimentação de toda a família.

As mulheres Katukina apreciam vigorosamente a chegada do bebê, que consiste em um importante evento. Em algumas destas ocasiões, nós, autoras mulheres, fomos convidadas para visitar a mãe e o recém-nascido. Durante a visita, verificamos que o cordão umbilical do bebê se encontrava pendurado na rede e havia, ali próximo, um pequeno fogareiro²⁴ de barro, contendo resina de breu em sua cavidade superior (Figura 9). Posteriormente, uma enfermeira não indígena relatou que as mulheres Katukina, durante o resguardo do pós-parto, posicionam o fogareiro entre suas pernas, direcionando a fumaça do breu para a vagina, a fim de acelerar o processo de cicatrização. Este procedimento também provoca emissão de forte e agradável cheiro proveniente do breu. Assim, as mulheres Katukina precisam passar por um processo de cicatrização adequada, que envolve uso de uma resina de forte fragrância e que lhes permite recuperação, para posterior saída de casa e enfrentamento do “mundo externo”, repleto de seres intangíveis.

23 Atualmente, muitas/os jovens Katukina, principalmente da região do baixo rio Biá, não vêm considerando estas regras, conforme lamentações das/os Katukina mais velhas/os (Barboza 2019).

24 O fogareiro assemelha-se a um pequeno vaso de cerâmica, sendo utilizado para queima, assamento e/ou cozimento de alimentos. A superfície inferior contém uma cavidade para armazenar carvão, enquanto o topo contém outra cavidade para conter resina ou o alimento. As bordas superiores formam uma base que pode sustentar uma grelha ou panela. A função geral do fogareiro é assar ou cozinhar peixe, sendo facilmente encontrado nos mercados públicos da Amazônia (Figuras 9A e 9B). No entanto, o fogareiro Katukina é mais simples e rústico. As características deste objeto, como tamanho e facilidade de transporte, permitem seu uso nos barcos.



Figura 9 - Fogareiros da região amazônica: A) fogareiro encontrado em mercado público no estado do Amazonas (<http://putirapuranga.blogspot.com>); B) fogareiro Macuxi (<http://www.letrassaborosas.com.br/2013/11/ceramica-macuxi-uma-arte-milenar-folha.html>).

No decurso do ciclo menstrual, as mulheres Katukina e seus parceiros não devem ir a rios, roças, capoeiras e floresta. Durante uma expedição ao alto rio Biá, verificamos que um jovem casal tomava “banho de cuia”²⁵ na área onde realizamos pausa para preparo do almoço (Figura 10). O jovem iniciou o banho com água proveniente do rio, coletada por sua mãe e irmã, já que sua esposa se encontrava no período da menstruação. Nesta fase, o casal não deve ter contato com o rio, para evitar a sua descoberta por parte de seres intangíveis. De acordo com Deturche (2009:324), no período menstrual e puerperal, as mulheres Katukina devem evitar a disseminação do cheiro do sangue feminino, que

é transmissível ao marido, por meio da relação sexual e do tato, e às crianças, pelo tato. Assim, as mulheres Katukina devem controlar a transmissão do cheiro do seu sangue, devendo ficar separadas do parceiro nesta fase (Deturche 2009:324-325).

Para Braulina Baniwa (2018:168), durante as regras femininas, as mulheres devem realizar limpeza do corpo, pois o cheiro do sangue menstrual é considerado “um veneno para olhos dos homens e seres espirituais do mato, dos rios, do ar, que chamamos de donos dos lugares ou seres invisíveis”. Durante o puerpério das mulheres Guarani, Sandra Benites (2018:12) também relata a importância das restrições alimentares e de movimento por

25 Expressão muito utilizada na região amazônica e no Nordeste brasileiro, em referência ao banho realizado com uso de uma cuia (*Crescentia cujete* ou um recipiente pequeno) e um balde cheio de água. Por meio da cuia, a água do balde é retirada e jogada ao corpo. As/Os Katukina utilizaram cuia e uma panela de alumínio.



Figura 10 - Alexandre Katukina tomando “banho de cuia” durante o ciclo menstrual de sua esposa.

Foto: Larissa Tukano (2017).

parte do marido, a fim de evitar ser capturado por “*mba’e dja*”, o dono das coisas. Conforme Belaunde (2006:207), na Amazônia, o sangue feminino opera internamente e externamente ao seu corpo, sendo que o sangramento pós-parto é o mais temido, “por acarretar perigos espirituais para toda família e todos aqueles que compartilham a sua existência”. Belaunde (2006:218) alega que o sangue feminino atua como operacionalizador, fortemente relacionado com os mestres da Amazônia, mas que também transporta conhecimento corporificado.

Atividades de pesca com uso de plantas venenosas, como o timbó, também devem ser realizadas de maneira cautelosa (Figuras 11A e 11B). Assim, as/os Katukina evitam permanência prolongada no local desta atividade e, após finalizada, elas/eles retornam para aldeia, para realização de procedimento especial de remoção do cheiro da planta que ficou em seus corpos. Durante nossa expedição ao alto rio Biá, imediatamente após o nosso retorno da pescaria com timbó, famílias Katukina inteiras providenciaram o banho no rio com uso abundante de sabão, especialmente o nosso sabão em pó²⁶, adquirido na cidade de Jutai, inicialmente para fins de lavagem de roupa. De acordo com elas, o sabão em pó possui cheiro mais forte, o que o torna mais eficiente no processo de limpeza. As/Os Katukina também recomendam o uso de breu durante as atividades de caça, a fim de repelir os donos das caças. Quando a mulher se encontra em seu período menstrual, tanto ela quanto seu esposo devem lavar suas roupas com sabão em pó ou utilizar óleos vegetais em seus corpos.

Os Katukina também revelaram que eles não devem caçar por um longo período, principalmente quando os animais são atingidos, mas conseguem escapar. Quando os animais de caça são lesionados e não morrem imediatamente, liberam o cheiro

26 Desde 2009, quando um dos autores conheceu as Katukina, elas demonstravam fascínio pelo cheiro dos sabonetes emanados durante os banhos nos igarapés. Posteriormente, quando conheceram o sabão em pó, elas sempre solicitavam uso deste produto para lavagem de suas roupas e, principalmente, para limpeza corporal e capilar.



Figura 11 - Pesca com uso de planta tóxica (timbó): A) Dario Curumim Katukina utilizando timbó em igarapé; B) Rosa Katukina com netos coletando peixes envenenados pelo timbó. Fotos: Myrian Barboza (2017).

de sangue por um período maior e contínuo, e, (Figura 12), para não receberem *dyohko*²⁸ (pedras) assim, podem ser facilmente detectados pelos seus donos das caças e não adoecerem.

donos, os seres intangíveis.

Desse modo, as/os Katukina

não investem muito tempo

na procura de presas feridas

e possuem procedimentos

especiais para evitar a morte

prolongada destes animais²⁷.

Logo após a captura do

animal, os Katukina devem

retornar rapidamente e

realizar limpeza do bicho



Figura 12 - Carnaval Katukina limpando cabeça de anta (*Tapirus terrestris*, *mok*) caçada imediatamente após a chegada no acampamento. Foto: Larissa Tukano (2017).

27 Nas religiões afro-brasileiras, seus praticantes também evitam a morte prolongada e consequente sofrimento dos animais (Kisse Leivas Ti Ogum, pai pequeno do templo religioso de matriz africana *Ilê Asê Oyá Dinan Mi Ganbelé*; Izonara Santos, *Hunsó Omifele* do templo religioso de matriz africana *Kwe Oto Sindoyá*, comunicação pessoal, 2019).

28 Os Katukina possuem um sistema complexo de doença e cura associado aos seres intangíveis e ao xamanismo. Grande parte das doenças é provocada pelos *dyohko* (pedras), enviadas por xamãs, através de um feitiço mágico com uso de rapé (Barboza 2019:169), que também é comum entre os Kanamari (Costa 2007).

Outro aspecto importante consiste na realização de atividades de caçadas e coleta de plantas despídos. Durante acompanhamento de uma atividade de caça, Jaime Waiwai e, posteriormente, um enfermeiro não indígena, informaram que os homens Katukina iam gradualmente deixando suas peças de roupa penduradas ao longo da trilha. Para Jaime, caçar nu representa uma atitude estranha, devido à quantidade de mosquitos presentes na floresta. Todavia, os Katukina também solicitaram que Jaime fizesse o mesmo, para que eles não fossem detectados. Nós

acreditamos que este comportamento consiste em mais uma estratégia olfativa e visual dos Katukina, devido ao cheiro do suor impregnado nas roupas e à própria coloração chamativa delas, para não serem detectados pelos seres intangíveis.

Durante uma expedição de coleta de tucum (*Astrocaryum* sp.) ao alto rio Biá (rio *Wanan*), também presenciámos ações similares de desnudamento das mulheres Katukina (Figura 13). Além dessas situações, também presenciámos as mulheres desnudas durante os rituais noturnos.



Figura 13 - Mulheres Katukina (Marlene, Maroca, Socorro, Fátima e Rosa) retornando da coleta de tucum (*Astrocaryum* sp.). Foto: Myrian Barboza (2017).

4.2. ASSINATURAS SENSORIAIS FÍSICAS

Além das assinaturas olfativas, as/os Katukina também assinalam visualmente seu território. Durante nossas viagens a territórios longínquos, realizávamos acampamentos temporários de dormidas nas praias formadas à margem dos rios. A maioria das praias de longa extensão de faixa de areia, consideradas bonitas pelos Katukina, localizava-se em frente aos remansos²⁹. No entanto, os remansos representam locais extremamente perigosos onde vive *Panwarahi*, o dono deste microterritório e um dos seres mais temidos entre as/os Katukina (Figura 14A). De maneira quase

remansos e seus donos. As/Os Katukina também evitam passar próximos de barrancos, locais de alto risco por constituírem a moradia de *Houm tehniwara*, outro temeroso ser intangível (Figura 14B).

Nas praias em frente aos remansos, as/os Katukina elaboravam barricadas físicas em volta de suas e de nossas redes para dificultar nossa visualização pelos seres intangíveis, que também possuem impressionante capacidade sensorial visual. Estas barreiras eram constituídas por grandes galhos com folhas ou pedaços de lonas plásticas (Figuras 15A e 15B), dispostos na frente da margem e formando um semicírculo. A parte posterior do arranjo de redes estava posicionada em frente à floresta. Assim, o semicírculo frontal de galhos e lonas, junto à floresta

A região amazônica possuem elevado respeito aos

B

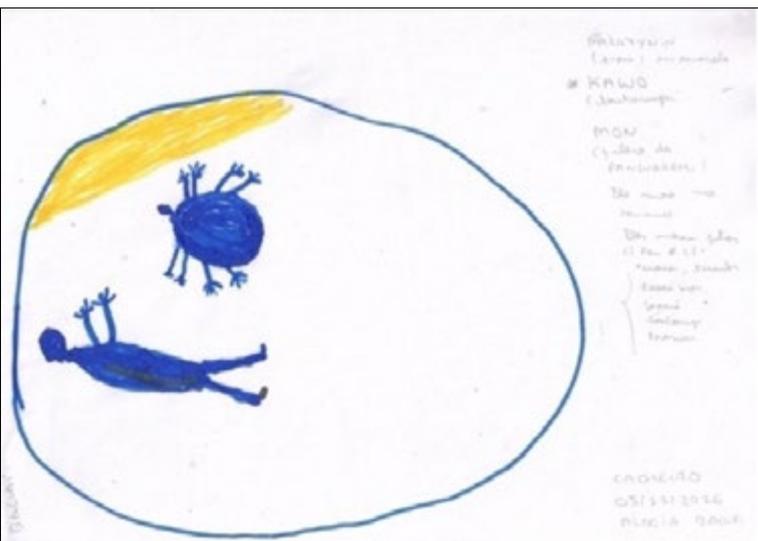


Figura 14 - Microterritórios perigosos: A) remanso, próximo à praia (em amarelo), onde vive o ser intangível *Panwarahi*; B) barranco onde vivem seres intangíveis. Ilustração: Cacheiro Katukina, Aldeia Bacuri, 2016 (A).

Foto: Myrian Barboza (2017) (B).

²⁹ Remanso significa “refluxo fluvial junto às margens de um rio, decorrente de uma ponta de terra que penetra na água, numa enseada etc.” (Michaelis 2019).

na porção posterior, funcionava como uma verdadeira trincheira circular protetora.

As/Os Katukina organizavam suas redes longe da margem do rio, enquanto nossas redes (Myrian e Larissa) podiam ser posicionadas próximas à beira. Ressaltamos, no entanto, que nossas redes sempre estavam dispostas à frente das redes das famílias Katukina. Concluímos, portanto, que nossos corpos (Myrian e Larissa), instalados nas redes, também funcionavam como barreiras vivas de proteção às/aos Katukina.

Inclusive, chegamos a brincar com as/os Katukina, afirmando que a onça (*Panthera onca*) poderia atacá-las/los pelos fundos da praia, chegando pela floresta. No entanto, elas/es contra-argumentavam que os botos (*Inia geoffrensis* ou *Sotalia fluviatilis*) nos atacariam pela margem da praia. Definitivamente,

as/os Katukina nos usaram como um escudo, estrategicamente posicionado na frente da margem fluvial (Figura 16A). Ademais, quando as praias em frente ao remanso continham trechos arenosos e trechos contendo gramíneas – porém estes últimos se localizavam mais afastados da margem –, as/os Katukina preferiam acampar no meio das gramíneas (Figura 16B). Nestes trechos, as/os Katukina estavam mais susceptíveis a animais peçonhentos e urticantes, como ocorreu em uma noite, quando uma aranha caranguejeira (Theraphosidae) subiu na perna de um Katukina. Mesmo assim, quando advertíamos sobre estes “perigos”, as/os Katukina sorriam e ponderavam que ali estavam seguras/os.

Em 2010, Myrian encontrou uma família Katukina acampada à margem de um igarapé, sendo que havia uma barreira com pequenas

A



B



Figura 15 - Barreiras físicas, compostas por galhos e lonas plásticas, instaladas ao redor das redes, em acampamento temporário em frente ao microterritório remanso.

Foto: Myrian Barboza (2017).

A



B



Figura 16 - Disposição das redes nas praias dos acampamentos: A) Nossas redes (Myrian e Larissa), localizadas em frente à margem do rio; B) redes das/os Katukina, localizadas atrás das nossas redes e no meio de gramíneas. Foto: Larissa Tukano (2017).

ramificações vegetais instaladas propositalmente em torno da rede. Durante a conversa, a família afirmou que aqueles ramos protegiam seu bebê. Naquele período, várias famílias Katukina estavam deslocando sua aldeia inteira³⁰ para outra localidade (Barboza 2019), devido aos recentes casos de morte de dois Katukina. Em outros momentos, Myrian também encontrou o tuxaua Surucucu e sua família (aldeia Terra Nova) acampados em microterritório de floresta inundada. A família estava realizando longa jornada de deslocamento para a cidade de Carauari para troca de seus produtos. O não indígena, motorista do barco da organização não

governamental Operação Amazônia Nativa (ONG OPAN), pela qual Myrian realizava consultoria, ficou bastante surpreso e indagado com a escolha de acampamento das/os Katukina em meio à floresta inundada.

Todos estes casos mencionados revelam que as/os Katukina elegem critérios espaciais específicos para a escolha do local de acampamento³¹, bem como para instalação de suas redes. Dessa forma, as/os Katukina executam um rico repositório de normas e assinaturas protetoras contra os seres intangíveis em detrimento à sua eficiente habilidade sensorial.

30 As/Os Katukina realizavam mudanças de localização de uma aldeia inteira em virtude de casos de mortes de Katukina e até mesmo de cachorros da aldeia.

31 As/Os Katukina possuem vários critérios para escolha do local de instalação de suas aldeias. No entanto, recentes instalações de poços de água e energia elétrica, propiciadas pelo governo, estão contribuindo para permanência mais prolongada e para a escolha de porções de terra mais altas, não sujeitas a inundação.

4.3. ASSINATURAS SENSORIAIS DE COEXISTÊNCIA

O conceito de território de Deleuze & Guattari (1987:320) também oferece explicações para a coexistência de indivíduos da mesma espécie ou espécies diferentes nos territórios. Katukinas de diferentes aldeias conseguem coexistir no mesmo território por meio da manutenção de uma distância crítica que é definida através de fronteiras. As/Os Katukina de diferentes aldeias sinalizam os limites, distâncias e uso do território de várias maneiras. As/Os Katukina possuem fronteiras territoriais internas, principalmente marcadores fluviais (igarapés, rios, remansos, lagos, praias etc.), que, teoricamente, “organizam” o movimento e o uso do território entre as aldeias Katukina (Barboza 2019:106; Deturche 2009:145).

Um fato curioso são os vestígios do uso de redes, como varas de pau largadas nas praias após acampamento temporário (Figuras 17A e 17B). Baseado nas conversas das/os Katukina durante nossas viagens, estas/es sempre apontavam e relacionavam os resquícios de acampamentos a determinadas famílias. Assim, estes pedaços de paus servem como assinaturas territoriais que expressam o uso de determinados microterritórios.

No entanto, da mesma forma que as/os Katukina marcam a distância crítica entre aldeias, como uma maneira de evitar a sobreposição e a disputa por determinados territórios e recursos, elas/es também assinalam visitas entre as aldeias. Assim, seja por mecanismos de manutenção da distância crítica ou visitas regulares, as/os Katukina asseguram e regulam sua coexistência dentro do território.



Figura 17 - Vestígios de varas de madeiras utilizadas para pendurar redes nos acampamentos Katukina.
Fotos: Myrian Barboza (2017).

Verificamos restos de ramos de açaí pendurados em acampamentos temporários na floresta, que, conforme as/os Katukina, representavam um aviso e um marco de ocorrência de festividades (Figuras 18A e 18B). Assim, estes resquícios funcionam como “convites visuais” para outras aldeias Katukina, um mecanismo de coexistência de indivíduos da mesma espécie que compõe aquela “paisagem melódica³²”. De acordo com Deleuze & Guattari (1987:320), a paisagem melódica é composta por personagens rítmicos autônomos, que podem ser membros da mesma espécie e membros de espécies diversas. Juntos, estes são capazes de coexistir e compor uma “extraordinária paisagem em contrapontos complexos, acordes subentendidos ou inventados” (Deleuze & Guattari 1987:320).

A



As/Os Katukina coexistem entre si e com os seres intangíveis, mas as assinaturas de coexistência aparecem de maneira mais explícita entre as/os próprias/os Katukina como forma de assegurar o acesso e o uso de determinados microterritórios; enquanto que as assinaturas de coexistência junto aos seres intangíveis assinalam marcas de invisibilidade, como um “disfarce” de sua presença, um esforço para dificultar sua detecção e seu confisco. Ainda nesta discussão, Soares-Pinto (2017:72) menciona que a produção feminina Djeoromitxi de óleos de palmeiras (patuá, najá e tucumã) tem grande relevância nas relações com o mundo dos espíritos, porque os óleos “funcionam como antídoto contra a aproximação dos espíritos malignos: são cheirosos

B



Figura 18 – A-B) Ramos de açaí (*Euterpe* sp.) pendurados como “convites” para os rituais.
Fotos: Myrian Barboza (2017).

32 A paisagem melódica é formada pelas qualidades expressivas que “exprimem a relação do território com impulsos interiores ou circunstâncias exteriores”, através de um estilo. Neste caso, as qualidades expressivas passam de assinaturas e tornam-se um estilo, “já que articulam o ritmo e harmonizam a melodia” (Deleuze & Guattari 1987:317).

para os humanos e malcheirosos para não humanos”. No caso Katukina, os fortes aromas dos óleos, breu e sabão atenuam o cheiro natural das/os indígenas de maneira a não serem percebidos pelos seres intangíveis e, assim, coexistirem neste território.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora grande parte dos estudos etnológicos sobre territorialidade indígena não reconheça a relevância e a função feminina indígena, oferecemos vários exemplos, considerando diferentes escalas e interações, de que a territorialidade Katukina ocorre em termos de gênero e corporalidade. Homens e mulheres Katukina são coparticipantes e possuem papéis complementares no processo de territorialização. Todavia, as mulheres constituem o principal alvo dos seres intangíveis e, além disso, elas e seus corpos imprimem marcas importantes no território, reforçando a singularidade dos seus corpos.

No caso dos homens, os fluidos exclusivamente masculinos, como esperma, nunca foram apontados como elemento “perigoso”, com capacidade de transferência odorífica para as mulheres ou susceptível à limpeza cuidadosa, para que seu odor não seja sentido e descoberto pelos seres intangíveis. Assim, este forte contraste entre fluidos de gênero – esperma masculino e sangue feminino (durante os períodos menstrual ou puerperal) –, no que concerne às suas representações e aos cuidados envolvidos

para que sua exalação não seja evidenciada, indica que o movimento e a interação das/os Katukina com e no território são regulados principalmente pelos corpos e fluidos femininos. Assim, sugerimos o conceito de *corpoterritorialização* porque fluidos e corpos femininos estampam e direcionam o fluxo de territorialização Katukina, além de acompanharmos o importante debate arguido pelo *território epistêmico* feminino indígena.

As/Os Katukina possuem microterritórios específicos de uso e ocupação de acordo com o gênero: microterritórios femininos e microterritórios masculinos. Inclusive, o mesmo microterritório, como as praças onde ocorrem as danças ritualísticas, possuem espaços de ocupação opostos para cada gênero, por isso, os denominamos de microterritórios antagonicos. De maneira geral, os microterritórios masculinos são declaradamente reconhecidos e explicitamente proibitivos para as mulheres, principalmente durante os rituais. Todavia, encontramos microterritórios femininos aparentemente ocultos, porém existentes. Os microterritórios femininos são constituídos por espaços de acesso às roças, como trilhas na mata ou antigas capoeiras. As/Os Katukina não relataram e nem observamos casos de microterritórios homoafetivos e transafetivos.

As/Os Katukina possuem uma intrincada relação com o território e seus constituintes, que inclui assinaturas sensoriais da *corpoterritorialização*.

Estas assinaturas podem funcionar como placas, marcas territoriais físicas de coexistência, como a exibição e delimitação de uso de territórios entre as/os Katukina de diferentes aldeias. Estas assinaturas constituem, então, uma maneira de dar visibilidade à presença e ao uso de determinados microterritórios e, algumas vezes, podem funcionar como convites de visitas para interação entre grupos de diferentes aldeias. Todavia, existem assinaturas territoriais que atuam de maneira contrária, auxiliando na invisibilidade física e/ou olfativa das/os Katukina. Assim, através de medidas sensoriais protetoras, as/os Katukina tentam dificultar sua percepção perante os seres intangíveis. As medidas físicas utilizadas funcionam como barreiras, constituídas por galhos de árvores, lonas industrializadas e os nossos próprios corpos acomodados nas redes.

As/Os Katukina estão constantemente conscientes sobre o perigo dos aromas corporais (sangue humano e animal, suor humano, entre outros) e vegetais (plantas tóxicas), que facilitam sua percepção pelos seres intangíveis. Assim, elas/es reconhecem os benefícios de fragrâncias fortes, seja de produtos naturais (óleo vegetal e breu) ou industrializados (sabão em pó) na compilação de estratégias protetoras. Estes perfumes funcionam como neutralizadores do cheiro natural dos fluidos corporais Katukina, principalmente o sangue menstrual e puerperal, que possuem grande poder de exalação e percepção. O

uso destes produtos com forte potencial aromático consiste em uma maneira de atenuar a presença dos corpos Katukina nos microterritórios, e assim não serem capturados. Dessa maneira, as assinaturas sensoriais de *corpoterritorialização* Katukina, sejam elas físicas ou olfativas, utilizam produtos da floresta, industrializados, e até mesmo corpos de agentes externos, como foram os nossos próprios corpos.

Devido à capacidade de transmissão do "cheiro" feminino, além do poder de alcance e da percepção pelos seres intangíveis, as/os Katukina devem respeitar o conjunto de normas restritivas. As restrições estão relacionadas às condições específicas da mulher de liberação de odores fortes, como menstruação e puerpério. Mesmo que as circunstâncias biológicas sejam femininas, tanto o homem quanto a mulher, além dos recém-nascidos, devem cumprir as regras, sendo que o período restritivo é mais longo para as mulheres.

Nosso estudo demonstra que os corpos e gênero Katukina se incorporam fortemente nas relações com e entre o território e seus constituintes. Nesta interação, os corpos femininos possuem papel primordial na regulação dos movimentos, diários e anuais, individuais, da família e de toda a aldeia. Reforçamos, ainda, que as/os Katukina constroem e reconstroem ativamente seus mundos sociais e físicos conceitualizados em termos de gênero e corporalidade, embora sejam influenciados por

diferentes marcadores, incluindo espiritualidade, parentesco, mobilidade, dieta, entre outros.

Por fim, aclamamos a importância e a necessidade urgente da compreensão e do uso do *território epistêmico* feminino indígena como premissa elucidativa das nossas indagações quanto às territorializações indígenas em um triste cenário geral de sua invisibilidade acadêmica. Somente por meio de uma maior sensibilidade e credibilidade para as/os intelectuais indígenas, negras/os, quilombolas, e demais grupos sociais categorizados como “tradicionais” e aqueles considerados da “periferia”, além do exercício de compreensão da conexão corpo-território indígena (Correa Xakriabá 2018), poderemos permitir “novos equívocos criativos” (Azevedo 2016) e evitar o epistemicídio desses valorosos corpos-epistêmicos (L. Alves 2019a).

6. AGRADECIMENTOS

Agradecemos, em especial, às/aos Katukina, pelas experiências e aprendizados compartilhados. Agradecemos à professora Marianne Schmink, pela revisão final deste artigo, assim como pelas sugestões prévias dos professores Richard Kernaghan e Augusto Oyuela-Caycedo; à revisão do resumo por Florencia Lathrop Rossi e Grace Palacios Chávez; e aos comentários dos revisores e das organizadoras deste dossiê. Forte agradecimento à equipe do Núcleo de Pesquisas e Documentação das Expressões Afro-

brasileiras e Caribe (NPDAFRO/UFOPA) e a todas/os alunas/os negras/os, quilombolas e indígenas da UFOPA, pelos estímulos e debates sobre os territórios epistêmicos. Axé!

As nossas idas a campo foram possíveis em função dos prêmios obtidos por Myrian Barboza, na Universidade da Florida, como *Vivian G. Nolan Graduate Fellowship (Latin American Studies/UF, 2015)*, *James C. Waggoner Jr. Grant-in-Aid Awards (Anthropology program/UF, 2015)*, *O. Ruth McQuown Award (College of Liberal Arts and Science/UF, 2016)*, *Polly and Paul Doughty Research Awards (Anthropology program/UF, 2016)*, *Graduate School Doctoral Research Travel Award (Graduate School/UF, 2017)* e *John M. Goggin Award (Anthropology program/UF, 2017)*.

Myrian Barboza foi bolsista do programa de Doutorado Pleno no Exterior da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES, Brasil, 2014-2018), do *Elizabeth Eddy Doctoral Completion (Anthropology program/UF, 2018)* e do TCD *Tuition support award (Tropical, Conservation and Development program/UF, 2018)*.

Agradecemos à ONG OPAN (Operação Amazônia Nativa), pelo apoio logístico e por todo suporte, aos Conselhos de Povos Indígenas de Jutai (COPIJU), à Associação dos Professores Indígenas de Jutai (APIJU) e ao Núcleo de Educação Escolar Indígena (NEEI) da prefeitura de Foz de Jutai, por todo apoio para realização de nossas atividades.

7. REFERÊNCIAS

Almeida, R. 2009. Expedição da FUNAI inicia entrada na selva, in *Povos Indígenas no Brasil*. ISA. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Not%C3%ADcias?id=79017>. Acesso em: jul. 2019.

Alves, L. C. 2019a. Reivindicando o território epistêmico: mulheres negras, indígenas e quilombolas interpelando a antropologia. *Revista Humanidades e Inovação* 6(16):82-94

Alves, L. C. 2019b. Mulheres indígenas na pós-graduação: trajetórias e resistências. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.

Alves, M. 1998[2002]. Iris do arco-íris desumano. *Cadernos Negros* 21(25):30.

Azevedo, D. L. 2016. Forma e conteúdo do *Bahsese Yepamahsâ* (Tukano). Fragmentos do espaço *Di'ta/Nhk* (terra/floresta). Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Amazonas, Departamento de Antropologia Social, Manaus.

Baniwa, B. 2018. Mulheres e território: reflexão sobre o que afeta a vida das mulheres indígenas quando os direitos territoriais são ameaçados. *Vukápanavo: Revista Terena* 1(1):165-170.

Barboza, M. S. L., F. A. G. Andrade, e R. S. L. Barboza. 2011. Quando come morcego baradakon fica forte: o consumo de morcegos (CHIROPTERA, Mammalia) pelos indígenas Katukina do Rio Biá na Amazônia (AM), in *Reflexões indigenistas*. Editado por R. S. V. Arruda, A. Jakubaszko, e M. M. Ramires, pp. 45-60. Campinas: Curtnimuendaju.

Barboza, M. S. L. 2019. “Tükuna cosmopolitical cartography”: the gendered meaning and use of territories by Katukina indigenous people (Biá River, Brazilian Amazonia). Tese de Doutorado, University of Florida, Departamento de Antropologia, Gainesville.

Barreto, J. R. R. 2012. Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste amazônico: do

mito à sociologia das comunidades. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Amazonas, Departamento de Antropologia Social, Manaus.

Barreto, J. P. L. 2013. Wai-Mahsã: peixes e humanos. um ensaio de antropologia indígena. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Amazonas, Departamento de Antropologia Social, Manaus.

Barreto, J. P. L., e G. Mendes dos Santos. 2017. A volta da cobra canoa: em busca de uma antropologia indígena. *Revista de Antropologia* 60(1):84-98. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132068>.

Barreto, J. P. L. 2018. *Waimahsã: peixes e humanos*. Manaus: EDUA.

Belaunde, L. E. 2001. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana*. Lima, Perú: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

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>.

Benites, S. 2018. Viver na língua Guarani Nhandeva (mulher falando). Dissertação de Mestrado, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Antropologia Social, Rio de Janeiro.

Cabnal, L. 2010. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas de Abya Ayla, in *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, pp. 11-15. Madrid: Acsur las Segovuas.

Cabnal, L. 2012. *Documento en construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del “Sumak Kawsay” – Buen Vivir*. Disponível em: <https://amismaxaj.files.wordpress.com/2012/09/buen-vivir-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>. Acesso em: nov. 2019.

Cabnal, L. 2015. Without being consulted: the commodification of our body-land territory, in *women defending the territory: experiences of participation in Latin America*. Editado por L. M. Carvajal, L. Cabnal, G. Ruales, Á. Cuenca, C. Aliaga & S. Gatica. pp. 41-56. Colombia: Fundación Cultural de Artes Gráficas.

Carneiro, A. S. 2005. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, Departamento de Educação, São Paulo.

Correa Xakriabá, C. N. 2018. O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Departamento de Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais, Brasília.

Costa, L. 2007. As faces do jaguar. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. Tese de Doutorado, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Antropologia Social, Rio de Janeiro.

Deleuze, G., e F. Guattari. 1987. Of the refrain, in *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Editado por G. Deleuze, e F. Guattari, pp. 310-350. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Descola, P. 1996. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In *Nature and society: anthropological perspectives*. Editado por Philippe Descola, e G. Pálsson, pp. 82-102. London/New York: Routledge.

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

Deturche, J. 2009. Les Katukina du Rio Biá (Etat d'Amazonas – Brésil): histoire, organization sociale et cosmologie. PhD dissertation, University of Paris Ouest Nanterre, Paris.

Deturche, J. 2012. Narrativas e história do contato Katukina: 'Etno-história' de um povo da Amazônia brasileira. *Antropologia em Primeira Mão* 131:5-15.

Deturche, J., e K. Hoffmann. 2016. Nomes, subgrupos e qualidades totêmicas? Nas águas de uma sociologia Katukina (rio Biá, sudoeste amazônico). *Ilha - Revista de Antropologia* 18:99-120.

Dorronsoró, B. 2013. El territorio cuerpo-tierra como espacio-tiempo de resistências y luchas en las mujeres indígenas y originarias. IV Coloquio Internacional de Doutorandos/as do CES.

Espinosa Miñoso, Y. 2014. Introducción y presentación, in *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editado por Y. Espinosa Miñoso, D. G. Correal e K. O. Muñoz, pp. 13-52. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Evaristo, C. 2007. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita, in *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Organizado por M. A. Alexandre, pp. 16-21. Belo Horizonte: Mazza.

Fausto, C. 2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana* 14(2):329-366. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>.

Fisher, M. 2018. *Anthropology in the meantime: experimental ethnography, theory, and method for the twenty-first century*. Durham: Duke University Press.

Graúna, G. 1999. Cartografia do imaginário, in *Canto mestizo*, pp. 69. Maricá/RJ: Bloocs Editora.

Hernández, D. T. C. 2016. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. A very other gaze at the territories-female bodies. *Solar* 12(1):46.

Krahô, C. P. 2017. Wato ne hômpu ne kâmpa convivo, vejo e ouço a vida Mehi (Mâkrarè). Dissertação

de Mestrado, Universidade de Brasília, Departamento de Desenvolvimento Sustentável, Brasília.

Lasmar, C. 1996. Antropologia feminista e etnologia amazônica: a questão do 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.

Lasmar, C. 1999. Mulheres indígenas: representações. *Estudos Feministas* 7(1-2):143-156.

Lasmar, C. 2005. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

Lévi-Strauss, C. 1943. Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du Sud. *Renaissance* 1(2):122-139.

Lubel, A. F., e N. Soares-Pinto. 2017. Apresentação ao dossiê: dossiê antropologias das T/terras. As T/terras e suas potencias etnográficas. *Revista de @ntropologia da UFSCAR* 9(1):7-13.

Maia, G. S. 2016. Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano). Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Amazonas, Departamento de Antropologia Social, Manaus.

Maizza, F. 2017. De mulheres e outras ficções: contrapontos em antropologia e feminismo. *Ilha* 19(1):103-135.

Marcus, G. E. 1998. *Ethnography through thick & thin*. New Jersey: Princeton University Press.

McCallum, C. 1999. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. *Revista Estudos Feministas* 7(1-2):157-175.

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

Michaelis. Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. 2019. *Remanso*. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/busca?id=w4XAL>. Acesso em: 15 ago. 2019.

Paredes, J. 2011. *Hilando fino, desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

Paredes, J. 2017. El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus* 7(1):1-9. DOI: <http://dx.doi.org/10.4000/corpusarchivos.1835>.

Prates, L. 2018. Meu corpo é meu lugar de fala, in *Um corpo negro*, pp. 63. São Paulo: Nós/Editorial.

Rea, C., C. G. Paradis, e I. A. S. Amansio. 2018. *Traduzindo a África queer*. Salvador: Editora Devires.

Rival, L. 1998. Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvade (Curl Essay Prize). *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(4):619-642. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/3034825>.

Rylands, A. B. 1982. The behaviour and ecology of three species of marmosets and tamarins (Callitrichidae, Primates) in Brazil. Doctoral thesis, University of Cambridge, London.

Santos, B. S. 2007. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos CEBRAP* (79):71-94.

Segato, R. L. 1998. Os percursos do gênero na antropologia e para além dela. *Série Antropologia* (236):1-22.

Silva, M. 2018. Comentários à dissertação de João Paulo Lima Barreto, “Wai-Mahsã, peixes e humanos: um ensaio de antropologia indígena”. *Cadernos do NEAI* 1(2).

Soares-Pinto, N. 2017. De coexistências: sobre a constituição de lugares Djeoromitxi. *Revista de Antropologia da UFSCar* 9(1):61-82.

Sugawara, K. 1988. Visiting relations and social interactions between residential groups of the Central Kalahari San: Hunter-gatherer camp as a micro-territory. *African Study Monographs* 8(4):173-211.

Tupinambá, N. [Silva, N. B.]. 2017. Identidades, vozes e presenças indígenas na Universidade de Brasília sob a ótica da análise de discurso crítica. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Departamento de Linguística, Brasília.

Viveiros de Castro, E. 1998. Cosmological deixis and amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469-488. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/3034157>.

Wolff, C. S. 1998. *Mulheres da floresta: uma história do Alto Juruá - Acre (1890- 1945)*. São Paulo: HUCITEC.

FAZENDO PESSOAS, FAZENDO COLETIVOS: AS MULHERES XIKRIN DO BACAJÁ

Clarice Cohn

Universidade Federal de São Carlos | São Carlos - SP - Brasil

submissão: 15/09/2019 | aprovação: 18/11/2019

RESUMO

Este artigo busca demonstrar como as mulheres xikrin (as *menire*) participam ativamente na produção de pessoas e coletivos, mostrando, ainda, a partir de várias novas atuações e iniciativas que elas têm tomado, o quanto têm potencializado o feminino em tempos de crise e desafios, tendo em vista sua participação na produção de pessoas, coletivos e de seu *kukradjà*, conceito debatido na análise. O texto, fruto de quase 30 anos de convívio e estudo, argumenta que, se as mulheres sempre tiveram uma parte importante nesse processo, elas a têm potencializado nos últimos anos, enfrentando os desafios e estando na luta.

Palavras-chave: Mebengokré; Xikrin do Bacajá; gênero; mulheres indígenas; megaempreendimentos; direitos indígenas.

MAKING PEOPLE, MAKING COLLECTIVES: XIKRIN WOMEN FROM BACAJÁ

ABSTRACT

This article aims to demonstrate how the xikrin women (*menire*) actively participate in the production of people and collectives, showing, from various new actions and initiatives that they have taken, how much they have empowered the feminine in times of crisis and challenges, considering their participation in the production of people, collectives and their *kukradjà*, a concept debated in the analysis. This article, resulting from nearly 30 years of conviviality and study, argues that if women have always had an important part in this process, they have empowered it in recent years, facing challenges and struggle.

Keywords: Mebengokré; Xikrin of Bacajá; gender; indigenous women; mega-enterprises; indigenous rights

CREANDO PERSONAS, CREANDO COLECTIVOS: LAS MUJERES XIKRIN DEL BACAJÁ

RESUMEN

Este artículo busca demostrar cómo las mujeres Xikrin (*menire*) participan en la producción de personas y colectivos, mostrando cómo ellas han potencializado lo femenino en tiempos de crisis y desafíos a partir de nuevas actuaciones e iniciativas, y teniendo en consideración su participación en la creación de personas, colectivos y de su *kukradjà*, concepto debatido en el análisis. El texto, fruto de casi 30 años de convivencia y estudio, argumenta que, si las mujeres siempre tuvieron una parte importante en este proceso, en los últimos años se ha potencializado su actuar, en medio de la superación de desafíos y en la lucha.

Palabras clave: Mebengokré; Xikrin del Bacajá; género; mujeres indígenas; mega emprendimientos; derechos indígenas.

1. INTRODUÇÃO

A questão das mulheres entre os Xikrin (que são Mebengokré, como os demais Kayapó¹) tem sido alvo de controvérsias na antropologia há décadas. Se monografias sobre os Mebengokré foram escritas, desde Dreyfus (1963), Turner (1966) ou, para os Xikrin especificamente, Vidal (1977), o primeiro modelo analítico sobre eles surge com a proposta elaborada por Turner (1979a). Este é apresentado no âmbito das pesquisas etnográficas realizadas pela equipe *Harvard Central Brazil Project* (HCBP), que visou construir um modelo analítico capaz de compreender os Jê do Brasil Central, no que denominaram “comparação controlada”, a partir da percepção de que aqueles até então existentes, em especial os africanistas do estrutural-funcionalismo britânico, não permitiam a compreensão antropológica desses povos, e distribuiu pesquisadores brasileiros e estadunidenses, ligados a essa universidade e ao Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, entre povos Jê Setentrionais e Centrais. Porém, como demonstrei em outro texto (Cohn no prelo), essa análise da sociedade Mebengokré acaba por isolar tanto a proposta analítica da partilhada

e utilizada pelos demais pesquisadores, quanto à análise sobre os Kayapó – e, portanto, estes – do conjunto da coletânea, e que foi referência a muitas das produções etnológicas que a esta produção se seguiram. Na coletânea *Dialectical Societies* (Maybury-Lewis [org] 1979), os textos de Turner (1979a, 1979b) aparecem, reveladoramente, no centro do livro – isso porque ele apresenta dois textos, um que elabora sua proposta interpretativa, outro que a utiliza para analisar os Kayapó –, e seu trabalho acaba por ficar sem diálogo com os demais, que partilham do modelo proposto na introdução e na conclusão. Posteriormente, a proposta apresentada por Turner (1979a, 1979b) nesta ocasião foi definida por Eduardo Viveiros de Castro (2002:333-334), ao lado da de Riviere (1984), como “economia política do controle”, ambos referindo-se, o primeiro para o Brasil Central e o segundo para as Guianas, ao controle do genro pelo sogro, e ao poder e à produção nesses contextos.

É fato que o HCBP demonstrou ter problemas no que se refere à participação das mulheres nas muitas aldeias em que trabalharam e na etnografia dos diversos povos, não limitadas, portanto, à referida proposta de Turner². Porém, esta era a mais

1 No texto, aparecerá essas várias denominações, segundo os/as autores/as utilizam; quando falo dos Xikrin, estou falando dos Xikrin do Bacajá, que há décadas se separaram dos Xikrin do Cateté. Uso também Xikrin ou Mebengokré, que, para além de uma autodenominação ou um etnônimo pelo qual os Xikrin se referem a si mesmos, indica um modo de ser e estar no mundo, como desenvolvo em Cohn (2005).

2 Logo que essa proposta foi lançada, diversas outras etnografias foram feitas, de modo a trazer as mulheres jê para o centro do debate, com destaque para a análise da vida doméstica, feita por Caiuby Novaes (1986); a revisão da nomenclatura

certamente centrada nas relações estabelecidas entre homens, com uma inflexão de idade. No modelo por ele proposto, sogros controlam seus genros, e os mais velhos exercem controle sobre os mais novos. Isto daria a dinâmica de produção e de poder entre os Kayapó, assim como explicaria, sugere, o parentesco.

Turner (1979b) aborda a sociedade Kayapó pelo ponto de vista dos homens e da atividade política, e propõe que ela seja entendida a partir da submissão, no âmbito coletivo, dos mais novos aos mais velhos, e no âmbito doméstico, do genro ao sogro (possibilitada pela regra de residência uxorilocal, que seria um meio para o controle do genro). Utilizando uma análise do desenvolvimento do grupo doméstico (Fortes 2011[1958]), ele argumenta pela passagem da submissão quando da inserção do genro à casa para a aquisição da autoridade, quando este se torna membro do casal mais velho e passa a ter genros. No âmbito coletivo, que sugere se relacionar de modo complexo com o doméstico na reprodução da sociedade, embora sejam as “sociedades masculinas” que o constituem as que atuariam na política aldeã, ele enfatiza que é com base na relação sogro/genro

que se faz a divisão da sociedade nos períodos de nomadismo da estação seca³.

Esses primeiros trabalhos estavam, no entanto, marcados por outra questão relativa a gênero: a dificuldade em dar conta da sexualidade e de várias situações vividas pelas mulheres, tomadas a partir de um olhar masculino e moralista. Como aponta Lea (2005), foi assim que a literatura tendeu a de remeter às *me kupry*, mulheres que, por razões variadas, não são casadas. Entre as mulheres xikrin do Bacajá, estas são as mães solteiras – fato que pode ser melhor avaliado por ser exatamente a m/paternidade o que, de fato, realiza o casamento (Cohn 2000) –, seja por terem tido filhos com homens com quem se relacionam mas já constituíram família, seja por terem se separado de um casamento anterior, seja por outras razões, tais como escolhas pessoais, e várias delas constituíram, nessas três décadas em que convivemos, novas famílias. Certamente, trata-se de uma situação difícil, já que uma mulher que cria filhos fora do casamento não conta com um esposo caçador e pescador, embora outras

feminina entre os Akwê-Xavante, feita por Lopes da Silva (1986); a análise das pinturas corporais realizadas pelas mulheres, de autoria de Vidal (1992), entre os Xikrin do Cateté; além dos importantes estudos de Vanessa Lea (1986, 1993, 1994, 1995, 1999, 2012), que analisaremos com mais vagar neste artigo, abrindo caminho para novas elaborações que se seguiram nas décadas decorrentes.

3 A análise de Bamberger (1979), também sobre os Kayapó-Gorotire, enfoca as formas de participação nas atividades políticas, revelando a relação das diferenças nessa participação, com as categorias masculinas de idade, e o faccionalismo. Nesse sentido, sua análise fica bastante circunscrita aos Kayapó; mas merece ser considerada com mais atenção do que tem sido, e em diálogo com o “modelo jê”, proposto pelo HCBP, já que enfatiza a importância das categorias de idade e sua natureza gradativa, o que é pouco explorado em Turner (1979a, 1979b), o qual apenas afirma a hierarquia baseada na senioridade.

pessoas possam assumir essa tarefa, seja na casa dela, seja na relação *aben pa amy*, que envolve dois casais que podem manter relações sexuais e compartilham alimentos, de modo, inclusive, a chamar todas as crianças geradas enquanto durou essa relação de filhos, *kra* (Cohn 2000). Mas o moralismo da etnografia vigente definia essa condição – marcada, certamente, por uma grande liberdade sexual – como prostituição, ou mulheres que seriam desfrutáveis por todos, negando-lhes, claramente, a legitimidade das várias razões que as levaram a assumir criar filhos sem um cônjuge. O mesmo vale para as relações sexuais que aconteciam em certas etapas de alguns rituais – e não acontecem mais, sustentam as Xikrin, para quem, com os *kuben*, vieram também os ciúmes e a sovina de maridos –, como “estupro coletivo”, negando mesmo o aspecto ritual dessa prática (ou seja, não só negando a possibilidade de as mulheres falarem sobre isso, mas a própria ênfase antropológica, clássica, no ritual e nas razões estritamente rituais para algumas práticas).

Assim, o dualismo, em seus aspectos de produção de pessoas e dos domínios masculino e feminino, torna-se, no modelo de Turner, hierarquizado, em uma assimetria etária e de gênero. Para ele, a sociedade kayapó tem seu fundamento não na produção material, mas na de pessoas, que é levada a cabo no âmbito doméstico e estabelece a

dominância masculina porque os homens, estando ligados às relações interfamiliares e comunitárias – as quais, por requererem (termo enfatizado pelo autor) maior complexidade do que as atividades de substância – as definem e organizam. Neste modelo, as relações de nominação, aquelas que constituem os grupos cerimoniais, também são tratadas como subordinadas à lógica de formação familiar, a qual se dirige, ao longo do ciclo de vida dos indivíduos, à autoridade masculina nas relações interfamiliares, e à feminina daquelas intrafamiliares. Uma ideia de socialização primária, feminina, feita nas casas, e secundária, masculina, completa a assimetriação das relações de gênero; por ela, o domínio das mulheres sobre os seus filhos homens acabaria na socialização primária, até quando os meninos são direcionados para a “Casa dos Homens” (o *ngàb*), onde são criados entre homens; enquanto as meninas, permanecendo em casa, são sempre criadas pelas mulheres: caberia a estas, portanto, a socialização secundária apenas de suas filhas. Essa entrega dos filhos pelas mães para o domínio masculino seria, dada a uxorilocalidade, a passagem da casa natal à casa onde se entra como genro para se tornar sogro um dia, fazendo o grupo doméstico já aludido ser inserido no modelo.

Vanessa Lea, centrando seu trabalho exatamente nas relações de nominação, inverte essa perspectiva. Voltando o olhar ao que é percebido

como periferia (e periférico), demonstra que são as Casas (conceito retirado de Lévi-Strauss) as detentoras de nomes e bens simbólicos, a seu ver os únicos bens escassos na sociedade Kayapó, as quais definem a posição social do indivíduo. Assim, para essa autora, em contraste com Turner, o que se manifesta no pátio deve ser entendido a partir das Casas, que se mostram como o nível relevante para a análise dessa sociedade (Lea 1986, 2012). Em outro trabalho, essa autora sugere que a hierarquia entre os domínios masculino e feminino não deve ser tomada como uma via de mão única, e sim, a partir de uma inspiração dumontiana, como em um jogo em que um engloba o outro em dada situação, e é englobado em outra (Lea 1995). Assim, o trabalho de Lea, com uma rica etnografia sobre os nomes pessoais e os *nekretch*, coisas possuídas pelas pessoas⁴, e sua transmissão e circulação, recusa duplamente a hierarquização de gênero proposta por Turner – a invertendo, subjugando o centro à periferia, o pátio onde ocorrem os rituais e os eventos públicos às Casas, que têm e mantêm tudo o que permite a realização desses eventos, e negando mesmo a hierarquia de mão única, a submetendo ao jogo de englobamento.

As relações de gênero foram retomadas por outro etnógrafo dos Mebengokré, enfocando

agora exatamente os Xikrin do Bacajá, com quem trabalhamos neste texto. Bill Fisher (1991), analisando as relações sociais e políticas pela produção e distribuição de alimentos por pessoas e famílias, retoma a questão de gênero em sua relevância na delimitação dessas produções, mas vai além, ao demonstrar a organização de cada gênero, em separado, no que se refere à produção e a outras decisões relevantes a cada um deles. Propõe, então, que se atente para o que denomina de “associações femininas” e “associações masculinas”, e demonstra que, embora estejam ligadas – dado que as últimas se centram nos chefes da aldeia e as primeiras, na esposa dos chefes –, revelam uma esfera de tomada de decisões e de colaboração autônoma e clivada pelo gênero.

Novos trabalhos permitem rever mais de perto a participação das mulheres entre os Xikrin, e serão retomados ao longo do texto. Mas esta introdução nos permite entender o problema que se coloca para a antropologia referente ao olhar sobre as mulheres xikrin, e como as análises têm se pautado, até a virada do século, de um modo ou de outro, na cisão de gêneros. Pretendo, aqui, demonstrar a participação das mulheres nas várias dimensões da vida xikrin, ao colaborar com o que mais lhes importa – fazer pessoas belas e fortes, produzir

4 Os Xikrin do Bacajá utilizam-se do termo *kukradjà* para abarcar, entre outras coisas, esse mesmo sentido; isso será retomado ao longo do texto.

alegria para todos, fazer coletivos, estes também marcados pela beleza, pela força e pela alegria –, e que elas o têm feito abraçando o embate, a política tal como realizada pelos não indígenas (*kuben*), experimentando novas formas de produção, geração de renda e associativismo, colocando-se como as mantenedoras da Terra Indígena, ou seja, potencializando o feminino neste momento de crise, com as construções de megaempreendimentos e a violação de seus direitos.

2. FAZENDO CORPOS, FAZENDO PESSOAS: DA BELEZA E DA ALEGRIA

A formação de corpos e a constituição dual das pessoas é outro tema clássico na bibliografia jê (Da Matta 1976; Melatti 1976; Maybury-Lewis 1979). Pessoas são, argumentam, a conjugação de corpos e nomes, e cada parcela sua gera relações diferentes, a dos nominadores e a dos genitores, de modo que “quem dá corpo não dá nome” (Melatti 1976), e vice-versa. Esse jogo, no nosso modelo jê, estaria bipartite também pelas relações de gênero, já que nomes pessoais são masculinos ou femininos, e sua transmissão se dá pelos gêneros correspondentes (Vidal 1977; Lea 1986, 1999, 2012). Do mesmo modo, na bibliografia jê, a formação do corpo durante a gestação sempre foi clivada pelo gênero, dando ênfase na participação masculina: seria o sêmen que formaria o corpo, em uma formação

gradativa, que envolve muito aporte de sêmen no útero (o lugar da criança, *kra djà*), em repetidas relações sexuais com homens diversos, que depois deveriam assumir a paternidade compartilhada (Vidal 1977; Cohn 2000). Ainda nos temas já tornados clássicos, a “comunidade de substância”, expressão cunhada por Da Matta (1976) para os Apinajé, une genitores e filhos; se esta relação é especialmente visível durante os primeiros anos da vida da criança, é duradoura e vitalícia (Cohn 2000), de modo que um corpo estendido tenha que cuidar de fazer os resguardos (alimentares ou outros, como a caça) sempre que alguém com que se compartilhe substância esteja em situação de vulnerabilidade, como, no caso exemplar, doente.

Mas, como se vê, se a bibliografia clássica nos dá muitos aportes e elementos para entender aspectos da organização social (a preocupação primeira dos pesquisadores do HCBP), da nomeação, da formação de pessoas, sendo que pouco se fala sobre as mulheres nesse processo, a não ser genericamente, e elas são excluídas da cena – literalmente as relegando para a periferia –, como o demonstramos no modelo de Turner. Foi Lea (1988, 1992, 1995, 1999, 2012) quem ressaltou a importância das mulheres, em um aspecto crucial, a nomeação e a transmissão das prerrogativas *nektrets*, procedimentos que andam juntos, já que respondem à mesma lógica de transmissão e

circulação. É fundamental reter aqui seu argumento de que, se nomes e prerrogativas masculinos são transmitidos entre homens, todos os nomes e as prerrogativas seriam do domínio das Casas – uma categoria que ela assinala ultrapassar as casas físicas, e que pode envolver um conjunto desses espaços, repetindo-se em diferentes aldeias a partir de um esquema ideal de distribuição (Lea 1995). Assim, não seria suficiente olhar para o domínio masculino – o centro, o pátio, imagem que vem da espacialidade das aldeias jê e reverbera na antropologia como central/periférico por muito tempo –, onde ocorrem os rituais, para entender os papéis que lá estão em jogo, já que tudo que adorna as pessoas neste momento estava guardado pelas Casas, pelas mulheres, que, de algum modo, deteriam, ou controlariam, sua distribuição.

Seja como for, estamos ainda longe de ver como as mulheres produzem essas novas pessoas. Ainda nos falta um olhar ao dia a dia, aos afazeres diários e entre parentes, e à participação feminina na preparação e na garantia da força e da alegria de

cada ritual⁵. Embora essa proposta possa parecer manter a clivagem público/privado, centro/periferia, com um olhar para o cotidiano, pretendo, ao contrário, mostrar como as mulheres são ativas em todos os domínios classicamente recortados – e por gênero – entre os jê, de modo a demonstrar que a produção da pessoa – mesmo se retivermos o dualismo corpo/nome – só é possível, em qualquer domínio, com a participação ativa das mulheres.

Começemos pela alimentação. Afinal, se há ainda aqui uma diferença no aporte alimentar de mulheres (que fazem roças e sua colheita, e parte da coleta de produtos da mata) e de homens (que caçam, pescam e fazem outra parte da coleta na mata), isso não deve significar um papel menor por parte das mulheres, muito pelo contrário⁶.

Cabe às mulheres a alimentação de todos durante a maior parte do dia, até que a caça, ou a pesca, se realizem, nas matas e rios, e as carnes e os peixes cheguem na aldeia. Assim, o dia costuma⁷ começar com o consumo da macaxeira, que é mantida (cortada e em cestas) na água desde o

5 Foi Fisher (2003) quem primeiro chamou a atenção para esse aspecto fundamental do fazer ritual entre os Xikrin do Bacajá, o de se fazer alegre. Posteriormente, em nossas etnografias, Gordon (2005), para os Xikrin do Cateté, e eu (Cohn 2005), para os Xikrin do Bacajá, retomamos este tema. Recentemente, Monteiro (2019) mostrou a importância da alegria para os Krahô, o que nos permite pensá-lo como um dos temas jê deixado de lado pelos modelos clássicos, mas que são de grande importância para esses povos.

6 Aqui, lembremos outro vício clássico da bibliografia antropológica: o da ênfase na caça e na proteína animal nos aportes alimentares entre indígenas. Esta tese há muito já foi debatida e refutada (cf., por exemplo, Beckerman 1994).

7 Ou costumava começar assim. Falaremos adiante um pouco acerca do consumo dos produtos industrializados e de inovações alimentares precedidas na história recente pela farinha de mandioca, que só começou a ser produzida e consumida há poucas décadas.

último banho do dia anterior, recolhida ao primeiro banho da manhã e distribuída para todos, inclusive para os caçadores ou pescadores, que a levarão para se alimentarem em suas excursões, nesse modo de preparo ou como farinha. As mulheres, então, após deliberarem coletivamente, vão às roças ou à coleta, esta individual ou coletiva. Se elas vão às roças, vão em grupos de irmãs, só elas ou com as suas mães⁸ – as quais costumam fazer as roças próximas umas das outras (Vidal 1977; Fisher 1991; Cohn 2005) –, e retornam juntas, cada qual com seu paneiro de produtos da roça e com lenha. Chegando em casa, vão para os fundos, o lugar do forno de pedra (*ki*), e preparam um único fogo em que, porém, cada qual organiza seus produtos em separado, para serem consumidos separadamente com filhos e cônjuges (Fisher 1991).

Assar os tubérculos leva horas, dedicadas pelas mulheres a cuidarem dos filhos e de outros afazeres, até abrirem o forno e separarem seus alimentos, parte dos quais é guardada para seus maridos, a outra parte é levada imediatamente para o rio, para que seja consumida, pelas mulheres, meio imersas na água, com os filhos, separadas em grupos. Este

é considerado um dos mais gostosos e divertidos momentos do dia – grupos de mulheres e crianças consumindo a batata doce, ainda quente, entre grandes goles de água, comparando a qualidade das batatas entre si, comentando seu sabor, vendo as crianças nadarem e brincarem, cuidando para que não se esqueçam de também comer⁹.

Há ocasiões, entretanto, em que elas não vão à roça: vão, em grupos maiores ou menores, coletar frutos, como castanha-do-pará, ingá, babaçu, em lugares previamente combinados nas reuniões das associações de mulheres, como cunhou Fisher (1991) e a que já aludimos anteriormente. Igualmente, o dia será passado consumindo esses frutos, em frente às casas, em rodas que reúnem mulheres e crianças, discutindo quais os melhores lugares para a coleta naquela estação, qual a situação de tal castanheira ou açazal, se os frutos já estão maduros ou se estão verdes, discutindo as fortunas diversas relativas à coleta¹⁰. Esses frutos – a maior parte deles não necessitando de processamento para o consumo, a não ser a bacaba e o açai – também têm uma parte separada para os homens, quando chegarem, e são também circulados entre os diversos parentes.

8 Algumas crianças acompanham suas mães e avós à roça, mas é comum planejar esse arranjo referente a quem vai a cada dia à roça, com o intuito de permitir a permanência de alguma das na aldeia para cuidar das crianças que, por razões várias, não forem à roça.

9 Para a variedade nas roças, cf. Fisher (1991) e Cohn (2005, 2011).

10 Para a coleta, o uso e a movimentação na floresta, ver Tseoulíko (2018a). Em Tseoulíko (2018b), discute-se mais especificamente como as mulheres (também) marcam árvores de diversos frutos, como as castanheiras, bem como locais de coleta de babaçu na mata.

Se alguns dos homens permanecem na aldeia e não vão para o mato, ficam mais frequentemente no *ngàb*, e lá recebem seu quinhão de comida – da colheita, da coleta ou um prato de alimento cozido –, dado por suas esposas, mães e irmãs, e levado pelas crianças. Assim também acontecia quando os meninos dormiam e passavam os dias, em um período anterior ao casamento, na Casa dos Homens¹¹, pois as mulheres nunca deixaram de mandar, por meio das crianças, alimentos para eles. Esses homens também visitam suas irmãs quando recebem algo para comer, relação que, como busquei demonstrar, vão construindo desde cedo, ainda crianças (Cohn 2000b).

Apenas quando os caçadores e pescadores vão chegando – eles também podem ter ido sozinhos ou em grupos – ocorre o preparo por parte dos homens mais velhos daquilo que é trazido, os quais contam com o apoio de mulheres mais velhas que já tenham passado pela menopausa; após isso, há a divisão desses insumos entre as casas para o processamento. Essa distribuição da caça ou da pesca cabe às mulheres, e é realizada pelas crianças, que vão levar pedaços de carne de caça ou de peixes, embrulhados em folhas ou espetados em pauzinhos, para que não toquem no sangue. Os pedaços que couberam, então, a cada casa são

preparados, em novo fogo, no forno de pedra *ki*, para serem consumidos, podendo ficar uma parcela – o couro da anta, com sua gordura, peixes moqueando, eventualmente pedaços de carnes salgados – para a manhã seguinte. Assim, chegamos ao fim do dia, e é com essa alimentação – que é toda feita até saciar, ficar *arine* – que homens e mulheres se reúnem, eles no *ngàb*, elas em frente às casas, deitadas em esteiras e em grupos, com as crianças circulando por todos esses espaços, até a hora de dormir.

Entretanto, e cada vez mais, os alimentos consumidos não vêm apenas das roças, da mata e dos rios, mas também das vilas e cidades, tendo em vista a entrada de recursos financeiros com programas de governo, como o Bolsa Família ou o Salário Maternidade, bem como com os cargos ligados à escola e referentes à função de Agente Indígena de Saúde (AIS) e de Saneamento (AISAN), com as participações como bolsistas em projetos e com o aporte de alimentos, direta ou indiretamente, em nome de mitigação de impactos decorrentes da construção da Usina Hidrelétrica (UHE) de Belo Monte – seja pela circulação mais intensa de lideranças nas cidades para reuniões e oficinas de formação, seja pela circulação contrária, de equipes atuando nos programas de mitigação e compensação de impactos pelas aldeias.

11 Entre os Xikrin, até o contato e a pacificação, e a decorrente sedentarização em aldeias maiores (Cohn 2005), o *ngàb* não existia, e esse espaço de encontro ficava fora do centro da aldeia, sendo chamado de *atuk* (Vidal 1977; Gordon 2005).

Assim, panelas de arroz e feijão cozidos podem ser encontradas em praticamente todas as casas, com alimentos servidos às crianças, quando elas passam em casa com fome, ou a visitas, como as dos irmãos, ou mandados em forma de pratos feitos aos homens – cônjuges, irmãos, filhos –, reunidos no *ngàb*. Às vezes, há acesso a carne de gado e a frango, usados como “misturas” acompanhando o arroz e o feijão. Macarrão e corante, além de óleo e sal, são itens também cada vez mais indispensáveis. Café, açúcar, leite em pó, bolachas são itens constantes (e de demanda constante), sendo estas últimas remetidas às crianças. Reuniões têm sido sempre realizadas com uma garrafa grande de café para os homens, e as mulheres também mandam essas garrafas ao *ngàb*, mantendo, quando podem, uma garrafa cheia de café pronto em casa para oferecer às visitas.

Estes alimentos, ao contrário dos que vêm das roças, da mata e dos rios, assados ou consumidos crus, como frutos, são todos cozidos. Isso levou, desde sempre, a uma preocupação sobre a condição do corpo formado com essa ingestão, não só porque era comida de não indígena (*kuben*), mas principalmente pela sua cocção. Alimentos assados fazem corpos fortes, *tôx*. Ao contrário, alimentos cozidos formam um corpo enfraquecido (*rerekre*,

em analogia ao fato dos alimentos ficarem também amolecidos no processamento), o que se deve evitar ou mesmo se deve temer. Em um discurso voltado às crianças, o chefe Bep-tok, conhecido por Onça, já enfatizava, na década de 1990, o risco de comerem muito alimento cozido e não crescerem fortes, *tôx* (Cohn 2006). No entanto, esses alimentos enfraquecidos, amolecidos, quando ainda eram consumidos em menor quantidade, foram, até um dado momento, reconhecidos como bons substitutos da gradação de perigo e potência que se deve respeitar em resguardos – vegetais, alguns peixes, peixes de couro, algumas carnes, até chegarem a consumir as carnes consideradas fortes, porque gordurosas, porcões e antas. Estes alimentos com maior potência, em especial a caça, devem ser consumidos apenas após terem sido administrados remédios específicos do mato (*bà kam pidjô*), que alguns conhecedores sabem, e que neutraliza o perigo de sua ingestão. Mas o consumo mais frequente desses alimentos foi demonstrando seu perigo e sua potência, e Bekatenti, o Maradona, grande conhecedor de remédios do mato, me contou recentemente ter descoberto o remédio para a carne de gado, permitindo, assim, seu consumo com maior segurança¹².

Voltando à alimentação propiciada pelas

12 Noto que, quando da realização dos Estudos Complementares do Rio Bacajá, no processo de licenciamento da UHE Belo Monte, a equipe responsável pela avaliação de “consumo alimentar” chegou a concluir, em um primeiro de quatro relatórios, a ocorrência de subnutrição entre os Xikrin do Bacajá. Surpresa com o resultado quando apresentado

mulheres, é possível afirmar que ela não é importante apenas no dia a dia, sendo crucial para a boa realização dos rituais. Se um ritual é tão mais bem-sucedido quanto mais as pessoas dançarem, cantarem forte e ficarem alegres, parte importante dessa força e dessa alegria vem da oferta generosa de alimentos.

Em um dos rituais mais frequentemente realizados atualmente, nas aldeias da Terra Indígena Trinchreira-Bacajá, o *mereremei*, um ritual de nomeação, os pais das crianças homenageadas devem ser os doadores do alimento, e não participam do ritual nas danças e nos cantos, nem consomem os alimentos preparados para a oferta; sua participação se faz assistindo e preparando a alimentação a ser fornecida em momentos específicos durante o ritual¹³. Pais e mães de crianças homenageadas neste momento são chamados de *krareremei* – sendo *kra*, filho/a – e, desde que anunciam seu desejo de oferecer essa festa em benefício de sua criança, articulam com

seus irmãos (os irmãos do pai e as irmãs da mãe, que chamam também a criança de filho/a) o preparo do ritual – conseguir todo o material para o adorno das crianças, confeccioná-los, assim como obter os alimentos a serem ofertados na festa. Enquanto a grande caçada ritual acontece, e os homens estão em expedição pelo mato para trazer grandes quantidades de jaboti (a serem servidos assados) e, de preferência, de antas (a serem servidas em um bolo de carne assado), as mulheres preparam a massa de mandioca que vai preencher a cavidade dos jabotis assados, os quais são o principal ingrediente, ao lado da carne e do bolo de carne preparado para os/as dançarinos/as (quando as crianças são meninas, as mulheres é quem dançam; quando são meninos, são os homens). Além de idas coletivas às roças das mães das crianças homenageadas, para fazer a colheita de uma grande quantidade de mandioca, recolhem folhas de bananeira, essenciais para cobrir o bolo (tanto para assar quanto para servir), quantidades enormes de

em reunião, para a qual fui convidada como antropóloga especialista, busquei entendê-lo melhor. O resultado disso foi a mudança de metodologia de pesquisa: acostumados a pesquisar entre ribeirinhos, as equipes faziam uma ronda pelas casas para ver seu consumo em horários que seriam de refeições – café da manhã, almoço, jantar –, sem atentar para os horários dispersos do consumo alimentar e a circulação de comidas cruas ou preparadas pelas casas e por pessoas, o que só os podia levar à conclusão de que os Xikrin não se alimentavam bem. O estudo persiste tendo numerosos problemas – como o fato de ter sido feito em apenas um ciclo hidrológico –, mas ao menos alguns deles, como esse, puderam ser revistos no processo.

13 Sobre o *mereremei*, ver Vidal (1977) e Cohn (2000a). Sobre a nomeação e o fato de que alguns dos que recebem nome podem ser homenageados, ou terem seu nome confirmado em um ritual, quando (e apenas quando) recebem um nome que foi ele mesmo, o nome transmitido, confirmado em ritual, ver Lea (1986, 2005) e Cohn (2000a, 2005). Os *mereremei* não são o único ritual de nomeação conhecido e praticado pelos Xikrin, muito pelo contrário. Vários rituais, referidos a tipos de nome diferentes (*Bep*, *Koko*, *Nhok* etc.), podem ser feitos, mas os Xikrin do Bacajá parecem ter simplificado atualmente seu complexo ritual, confirmando todos os nomes no *mereremei*. Para descrições de outros rituais de nomeação entre os Xikrin, ver Vidal (1977) e Giannini (1991). Para uma descrição do *mereremei* na aldeia do Bacajá, ver Cohn (2000a).

lenha e pedras novas, para renovar o forno de pedras. Assim, sem o aporte feminino para o banquete festivo, não haveria nem festa, nem confirmação de nome, nem festa bem-sucedida, em que todos/as dançam e cantam forte e se fazem alegres.

Não é apenas com os alimentos que as mulheres promovem o crescimento e o fortalecimento das crianças, bem como proporcionam a beleza de todos e das aldeias. Afinal, são elas as pintoras entre os Xikrin, levando sempre a marca da “mão de pintora”, como nominado por Vidal (1991), com a mão direita permanentemente enegrecida pelo uso do jenipapo. Assim, elas cuidam de manter todos devidamente pintados – o que é um sinal propiciador de saúde, beleza e alegria, atribuindo-se ao não estar pintado o contrário, associado à doença e à tristeza do luto, momento em que as pinturas são interditas. Crianças, mulheres, rapazes e homens casados são pintados diferentemente e em ocasiões diversas: em casa, para as crianças; em reuniões das mulheres pintoras, quando se pintam umas às outras; e de novo em casa, para os homens desde quando têm idade de casar (os *menorony*); apenas extraordinariamente homens se pintam, no mato, com jenipapo, mas, neste caso, apenas espremem o suco da fruta em seu corpo a partir dos ombros, criando uma padronagem não gráfica, não simétrica, com outro grafismo completamente diverso do das mulheres.

Além do jenipapo, as mulheres manuseiam

também o urucum, o óleo de babaçu e as resinas, que compõem a pintura feita nas aldeias em tempos não festivos. Elas usam, ainda, além dos dedos, que podem gerar lindos padrões geométricos, uma tala de buriti especialmente preparada por elas mesmas para a pintura, a fim de obter padrões ainda mais refinados e cuidadosos. Assim, toda mulher casada e com filho – momento em que começam a se pintar entre si e a suas crianças, fazendo com que ser mãe signifique ser pintora também –, mantém um arsenal de frutos daqueles materiais. Além de serem usados em casa, esses materiais devem sempre estar à disposição quando a mulher é chamada a uma reunião de pintura, na qual mais jovens se pintam entre si, com um motivo único previamente acordado, e as mais velhas, também entre si, com outro motivo, também previamente acordado. Aos maridos, cada mulher pinta com um motivo que lhe apraz. E às crianças, as pinturas são feitas mais livremente, como já apontava Vidal (1992), o momento de maior criatividade da mulher pintora, com motivos variados, mas que são também as mais laboriosas e cuidadosas.

Mostrei, em outro trabalho, como a pintura das crianças muda de acordo com os momentos em que ela vai tendo seu corpo fortalecido (*tôx*) e quando vai demonstrando habilidades específicas, como a de andar e de falar autonomamente (Cohn 2000). A pintura, como vimos com a ingestão

de comidas, também respeita uma gradação de perigo e de potência dos materiais, sendo o urucum o primeiro a ser usado, ainda na fase de recém-nascido, seguido do jenipapo, primeiro aplicado apenas com os dedos, até a pele estar dura (*kà tôx*), e depois com a tala, em complicados padrões geométricos e simétricos. Somente quando começam a andar e a falar que sua pintura ganha os mesmos recortes dos que serão usados a vida inteira – no colo, na batata da perna e no braço –, quando também começam a receber a resina cheirosa na cabeça, com a feitura da primeira tonsura. Modo de embelezar e de acarinhar, a pintura é também maneira de prevenir e moldar – os espíritos dos mortos (*mekaron*), ávidos por reter a criança com eles, não gostam dos cheiros emitidos pelo urucum e pela resina, e evitam se aproximar da criança, sendo a fala atrativa e o toque as duas grandes armas para convencer as crianças a irem com eles. Mais recentemente, Demarchi (2014) enfatizou também, além desse aspecto profilático e preventivo, o de moldar o corpo da criança.

A pintura, todavia, não vem sozinha nos adornos dos corpos, vindo com a plumária e uma grande quantidade de ornamentos, como colares, braceletes, perneiras, tornozeleiras etc.¹⁴ Muitos desses adornos – principalmente aqueles que envolvem penas e

palhas – são feitos pelos homens, porém vários que envolvem cordões de algodão – as perneiras e tornozeleiras, por exemplo – são feitos pelas mulheres. Os homens fazem, ainda, uma série de adornos com o algodão fiado pelas mulheres, como o cinturão vermelho usado pela menina púbere antes de casar e ter filhos. A ênfase na plumária e a sua exuberância nos levariam a esquecer, se não fizermos um esforço, da participação feminina na confecção de adornos. Quando é dia de festa, todos, menos os que a dão – os *krareremei*, no caso que citamos, por exemplo –, estão ricamente pintados e adornados. Essa é parte fundamental também para se fazer uma festa bonita, que seja forte e deixe a todos alegres. Essa ornamentação festiva não seria completa sem a participação das mulheres.

Além do mais, como demonstramos em outros trabalhos (Cohn 2000, 2010a), as crianças são as únicas vistas com seus ornamentos completos no dia a dia da aldeia, que é um modo de marcar as suas novas habilidades e o seu crescimento, assim como de promovê-lo, e também uma maneira de mostrar, deixar ver (*amerin*), as prerrogativas que cada uma delas possui (e que os Xikrin do Bacajá chamam de *kukradjà*). As crianças podem ser vistas, então, a qualquer momento, e sem que toda uma categoria de idade esteja pintada, mas a cada nova pintura, com todos os seus adornos – os que são

14 Cf., para se ter uma imagem dessa diversidade, Silva & Gordon (2011).

adornos comuns, *me kuni nhõ kukradjà*, e os que são delas, *me'õ nhõ kukradjà*, *inhõ kukradjà*. Assim, a espetacularidade e a opulência dos rituais podem ser vistas a todo momento no corpo das crianças, em uma combinação de pinturas e adornos que lhes foram feitos por seus pais e mães, ou avós, um modo de cuidado e de aparição de suas prerrogativas.

Atualmente, as mulheres têm se dedicado também à confecção de peças de miçangas – pulseiras, colares e brincos –, as quais conseguem dos *kuben* ou adquirem com suas rendas, e que exigem que sejam da melhor qualidade, sempre. Multicoloridos, como a plumária, escapando dos usos iniciais que remetiam ao preto e ao vermelho das pinturas corporais e das tinturas do algodão com jenipapo e urucum, atualmente todos na aldeia podem ser vistos portando pulseiras, colares e brincos. Esta é uma manufatura feita especialmente pelas mais jovens – ao contrário das demais –, que costumam ornar corpos das crianças, destinada para filhos/as e irmãos/ãs, sendo que essas mulheres fazem esses objetos para si ou como presentes para seus maridos. Um

novo e muito apreciado modo de ornar corpos, objetos dos quais só se desfazem quando há doença – quando têm que ser retirados – ou na morte – pelos enlutados, que, aliás, os doam para quem morre, já que a família enterra junto ao cadáver, ornado com miçangas e ao lado de seus pertences, todas as suas miçangas¹⁵. Uma nova maneira de embelezamento e de marca de vida, saúde e alegria.

3. FAZENDO COLETIVOS, FAZENDO POLÍTICA, FAZENDO GUERRA

De fato, o tema de fazer coletivos já apareceu neste texto com o fazer ritual, além, é claro, do trabalho constante de fazer beleza e corpos. Concentremo-nos, entretanto, em outra cisão recorrente na etnologia quando se trata de gênero – a de que as mulheres estariam fora da “arena política”. Isso aparece no olhar não indígena como muito recorrente para os Jê, em que a existência de uma Casa dos Homens, em que se fazem reuniões e a oratória masculina, parece não só fazer crer em uma arena política decisória, como, conseqüentemente, parece também retirar as mulheres desse processo

15 Vidal (1977) já colocava em questão o tema dos objetos industrializados na ocasião de mortes. Porque, se todos os pertences de quem morre são com a pessoa enterrados, há décadas, espingardas, painéis de aço etc. eram muito difíceis de serem achadas. Ela narra um episódio em que a família enlutada lhe parece ser saqueada pelos demais, em um movimento desordenado, e percebe que esse acaba por ser um novo serviço funerário, o de despossuir, e desubjetivar, os objetos antes pertencentes a entes queridos, mas perdidos, evitando, assim, que tenham que ser enterrados. Cada vez mais, entre os Xikrin do Bacajá, objetos industrializados são enterrados junto ao cadáver, ficando a espingarda de um caçador pendurada sobre seu túmulo, por exemplo, ou as painéis de inox penduradas acima do túmulo de uma mulher, mas as miçangas, em todos os enterros que vi, são todas enterradas junto ao corpo.

decisório e político¹⁶. Também recorrentemente se afirma, a partir do concentrismo espacial, que, quanto mais longe das casas, mais masculino é o domínio, e que, portanto, apenas os homens poderiam se movimentar e lidar com as florestas e seu além, os mundos dos espíritos, dos inimigos e do *kuben*, do não indígena (Giannini 1991).

A partir de um recurso voltado à história, em que debato a parte das mulheres nas guerras, e de uma discussão das atividades recentes de iniciativa das mulheres xikrin, as *menire*, buscarei mostrar que elas também produzem coletivos neste sentido, o político, de que foram por tanto tempo excluídas nas análises.

A começar, como mostrei em outros trabalhos, a maior produtividade da guerra era o trazer coisas de fora (*myja o bôx*) para compor o *kukradjà*, que, consoante a este argumento, deve ser sempre renovado para manter sua potência. De fato, o maior problema posto aos Xikrin quando aceitaram não mais fazer guerra era o fato de ter que achar, ou potencializar, outros modos de trazer novas coisas – cantos, cultivares, danças, adornos, nomes etc. – para renovar e potencializar aquilo que os faz ser o que são, Mebengokré (Cohn 2005). Se as

mulheres não iam para a guerra, sua participação nesse tipo de evento é dupla – porque as cativas dos inimigos têm sua alteridade retida na convivência o tempo suficiente para ensinar novas coisas, e só depois são tornadas mebengokré, portando as pinturas, falando a língua, exemplarmente, para serem aparentadas pelo casamento. Mas também porque as mulheres faziam parte de um importante botim de guerra – sementes e plantas. Cada mulher, desde que se torna mãe, tem sua roça – mais frequentemente no plural, várias roças, a velha, que ainda dá alguns tubérculos, a nova, em pleno uso, a que acaba de plantar, o bananal... –, sempre diferente das roças das outras mulheres, sendo composta por vegetais que ganharam de outras parentes (em especial, a mãe), que trocaram com aliadas, em situações diversas – para além das miçangas, novas sementes e novas variedades de plantas a serem cultivadas sempre foram um dos pedidos mais recorrentes que recebi das mulheres –, mas também pelas variantes que roubaram dos inimigos, retirando-as das roças abandonadas depois de um ataque guerreiro (Cohn 2011). Assim, o ideal de uma boa

16 Argumento aqui que essa arena política é uma ficção, já que não só é uma opinião o mais comum possível, que inclui a das mulheres, mas que a oratória tem seu clímax na oratória do chefe, que nada mais é do que a expressão da fala comum (Verswijver 1992; Cohn 2006). É verdade que os Xikrin remetem às mulheres a culpa primeira do fracasso das negociações e decisões, dizendo que elas “fofocam demais”, como traduzem para o português, ou fazem a fala ruim, *kaben punu*. Mas o *kaben punu* não é uma prerrogativa exclusivamente feminina, e qualquer decisão que não se consiga tomar coletivamente foi corrompida por ele, sem distinção de gênero, assim como essa é a razão mais recorrente para as lideranças reclamarem de seu fardo – ter que lidar com a má fala (Cohn 2000a). Acrescento, ainda, que Lea (2007) chama a atenção para o choro ritual, feito apenas pelas mulheres, e – como no caso da oratória masculina – pelas mais velhas, o qual é uma versão da oratória pública, tão formalizada quanto, embora entoado em espaços menos públicos e se remetendo às lembranças sobre a pessoa falecida.

roça, porque produtiva, bem cuidada e que rende muitos frutos, também só pode ser realizado com a diversificação das plantas lá cultivadas, em cada uma delas e por cada mulher. Isso explica porque, no consumo das batatas assadas no rio, as mulheres comentam as variedades das batatas umas das outras, dissertando sobre seu tamanho, sua cor, seu sabor, as comparando, elogiando etc.

Mas, finda a guerra – como conflito armado –, os Xikrin (e as Xikrin) tiveram que buscar novas formas de fazer essa diferenciação em seu *kukradjà*, que sem ela perdesse potência. Isso significa uma intensificação também das relações de aliança política, inclusive com outros povos e com os não indígenas, que permite uma troca e uma circulação de novidades. E isso não é feito só pelos homens, mas também pelas mulheres.

Atualmente, as *menire* estão buscando novas formas de mobilização política reconhecidas pelos *kuben*, fazendo projetos e se inserindo em atividades de intercâmbio e geração de renda a partir de seus *kukradjà*, os *menire nhõ kukradjà*, o *kukradjà* das mulheres, como têm enfatizado. É interessante a ênfase que elas dão às suas potências femininas e à feminilidade como potência. Isso elas têm feito em suas atuações nas aldeias, nos debates e nas interações com as diversas equipes que se

propõem a realizar projetos com os Xikrin, seja em nome da mitigação e compensação de impactos da construção da UHE Belo Monte – até 2017, eram equipes de 13 eixos de atividades –, seja em nome de “parcerias” (como chamam os Xikrin, em português) em atividades produtivas que gerem rendas, como organizações não governamentais (ONGs), seja na confecção e nas etapas formativas do projeto ligado ao Plano Nacional de Gestão e Manejo de Terras Indígenas (PNGATI), seja com as pessoas que vão para as aldeias, como as antropólogas. Estão o fazendo também fora das aldeias, na participação ativa em reuniões sobre impactos e direitos, na formação como agentes ambientais no projeto PNGATI, na participação de feiras de artes e artesanatos, nos intercâmbios¹⁷.

A atuação das *menire* é bipartite também por ter duas frentes: de um lado, elas têm se afirmado as verdadeiras mantenedoras e protetoras da Terra Indígena, argumentando que suas roças fixam e marcam o território, e que sua presença nas aldeias, quando os homens estão tanto tempo fora, nas cidades, faz a real vigilância e proteção dessas terras. É um argumento forte e ousado, que desvia a fiscalização e a vigilância das terras da caça e da movimentação dos homens próximos das fronteiras, e a aloca na terra firme,

¹⁷ Pude acompanhar alguns desses eventos e me detenho mais nestes que vi de perto. Fui mantida informada não só por elas, as *menire*, por meio das redes sociais, mas também pelas diversas pessoas que com elas colaboravam, que citei em meu agradecimento geral, mas que aqui novamente agradeço, por me permitirem um quadro mais amplo dessas ações.

na roça, na fixação. De outro, elas têm reclamado mais participação nos debates públicos, e uma organização própria com a representatividade.

Eu mesma comecei a ver esse movimento quando, participando da equipe que avaliou os impactos ambientais decorrentes da UHE Belo Monte, e viajando pelas aldeias com Isabelle Giannini, mostrando a ela os impactos previstos pela UHE e ouvindo suas avaliações acerca deles que foram para o relatório final (Estudo de Impacto Ambiental - EIA), já em 2009, chegando à penúltima aldeia antes de sair da Terra Indígena, a Potikrô, as mulheres levantaram e foram registrar seus depoimentos em nosso gravador. Essa foi a primeira vez que eu as vi tomarem essa posição, mas se revelou o que efetivamente era: a primeira de muitas.

Para melhor compreendermos essas novas atuações das *menire*, será importante entendermos os enormes desafios por que passam os Xikrin hoje. Em síntese, o que tem acontecido é que, após um período de muitas perdas demográficas, guerras intensas e crescentes, além de doenças, os Xikrin, em meados do século passado, decidiram-se por aceitar o estabelecimento de relações pacíficas com o Estado nacional, nos termos desse “contrato”, dados pelas equipes de atração.

Decidir por isso significou o fim das guerras, a sedentarização e a sua reinvenção como um povo não mais guerreiro. Acontece que a guerra era

meio para outros fins – nominalmente, a guerra xikrin era altamente produtiva na renovação de seu *kukradjà*, que, por seu turno, é meio de fazer sempre renovados, fortes e belos Mebengokré, em renovados rituais e pessoas, com novos nomes para circular e compor pessoas, novos adornos, danças e cantos para as festas e para compor as pessoas – que são feitas também com seus *kukradjà* –, renovadas e diversas roças etc. Significou também rever suas relações com antigos inimigos, tornados aliados, entre eles os não indígenas, os *kuben*, agora corresidentes na aldeia do Bacajá, aliados nunca aparentados, mas presumivelmente fonte de novas coisas, como se apresentaram de início, embora logo tenham passado a argumentar que, por falta de recursos, não mais os podiam fornecer. E, por fim, significou “fazer a guerra por outros meios”, na expressão de Menget (1985), ou seja, transformar a produtividade da guerra, meio de trazer novas coisas (*myja o bôx*), em trocas em encontros pacificados com outros indígenas. Com estes, por vezes se aliavam e por vezes se inimizavam, mas tinham se transformado em aliados, com quem trocavam adornos, armas, sementes e mudas, cantos, danças, em encontros como as formações conjuntas de agentes indígenas de saúde e professores indígenas, realizados na cidade de Altamira, que reuniam os diversos povos indígenas da região (Cohn 2005). Novos cantos,

novas danças, novos adornos eram então trocados ou vinham em mídias, como CD, DVD, com cantos e danças dos outros povos, em especial os demais Jê e os Xikrin do Cateté, que forneciam gravações de festas, vistas e ouvidas por dias sem fim. Era, como argumentamos, um outro modo de fazer guerra, uma guerra sem inimigos, mas que mantinha a inimização na possibilidade de trocas e produção de pessoas e de coletivos (Sztutman & Cohn 2003).

Este período foi, por muito tempo, instável, em que a guerra parecia poder irromper a qualquer momento, como quase ocorreu com os Parakanã em meados da década de 1990, consequências que, por vezes, temiam, mantendo-se a dúvida sobre se isso não acarretaria serem fadados a produzir *Mebengokrés* enfraquecidos (Cohn 2005). Mantinham, entretanto, uma esperança e uma projeção de futuro possíveis nas evidências da permanência de indígenas em isolamento voluntário, que os assustava – porque talvez os levasse de volta à guerra –, mas mantinham viva a ideia de que poderia haver ainda os *mebengokre djwy*, os *Mebengokré* verdadeiros, não pacificados, que não teriam se rendido a essa opção (Cohn 2005, 2006)¹⁸. Este foi

também um período em que souberam se reinventar, e no qual obtiveram conquistas que lhes assegurava que a decisão tomada tinha sido a boa decisão, com o crescimento demográfico – o finado *Bep-djô* me dizia que “agora a aldeia está bonita, com crianças correndo pelo pátio” (Cohn 2000:12) –, o controle das doenças que os dizimavam e a demarcação da Terra Indígena Trincheira-Bacajá, em 1995.

Atualmente, porém, essa reinvenção – e sua possibilidade – parece ter ganhado outros contornos, trazendo outros desafios. Se a aceitação do contato esteve, historicamente, ligada ao aumento da exploração extrativista em seu território, que levou a uma aceleração das guerras e à construção da Transamazônica, que os cercou de não indígenas, seja pela obra em si, seja pela política de colonização da Amazônia levada a cabo pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), loteando terras próximas de suas áreas de movimentação para os chamados “colonos” (Fisher 1991, 2000; Tseouluko 2018a), no século XXI a construção da UHE Belo Monte foi, gradativamente, uma quebra desse “contrato” inicial. Com um processo de licenciamento ambiental

18 Gordon (2005) faz um comentário neste mesmo sentido para os Xikrin do Cateté, que estariam se perguntando se, afinal, esse consumo inflacionado (seguindo os termos do autor) dos bens e das mercadorias dos *kuben* não estaria acelerando demasiadamente a máquina da diferenciação necessária, e trazendo o risco de, usando tanto as roupas, comendo tanto as comidas e utilizando-se tanto os remédios dos *kuben*, virarem, definitivamente, *kuben*. Em Cohn (2005), mostro que as alternâncias de identidade fazem parte das narrativas dos Xikrin, mas que o perigo está em parar a alternância, assim como nas relações entre inimizade e aliança. São esses os riscos aventados pelos Xikrin hoje, em algo que não deve ser confundido com culturalismo, mas formula o devido equilíbrio entre manter a diferenciação e não se ver preso nas engrenagens do mecanismo que mantém tal alternância.

crivado de problemas, em que o prometido era constantemente descumprido (Oliveira & Cohn 2014; Mantovanelli 2016a, 2016b), e, agora, com a iminência da construção da mineração a céu aberto Belo Sun, cujas áreas de prospecção invadem a Terra Indígena, os Xikrin passam a viver a “era dos impactos” (Mantovanelli 2016a).

É a partir deste momento, que teve seu início em 2009, com a realização dos Estudos de Impacto Ambiental – em que os Xikrin do Bacajá tiveram, pela primeira vez, e por clara omissão do Estado, a notícia dos impactos advindos do novo projeto de aproveitamento hídrico da obra (Cohn 2010b) –, que os Xikrin do Bacajá tentaram empreender com mais afinco uma nova forma de negociação, a das reuniões – sem sucesso, e os levando a uma “crítica da política dos brancos”, pela qual a palavra não vale, os documentos não têm validade e as reuniões são vazias de efeito (Mantovanelli 2016a). De fato, tentaram, e continuam tentando pela última década, fazer valer essa nova estratégia, tendo ensaiado movimentos de inimizção aberta, como a ocupação dos canteiros de obras, junto a outros povos indígenas, que, no entanto, redundou em mais negociações e descumprimento dos compromissos.

Além da iminência de Belo Sun, os Xikrin agora têm lutado contra uma nova onda de invasão de suas terras – que havia sido prevista desde os Estudos de Impacto Ambiental, e em diversos documentos,

pois a construção da hidrelétrica levou uma grande população para a região, que ou não conseguiu trabalhar na obra ou foi desmobilizada quando ela acabou –, sem que a vigilância desse espaço, um compromisso da FUNAI, em convênio com o empreendedor, a Norte Energia, fosse realizada a efeito. Além disso, o Plano Xikrin, denominado *Aben kaben mari mex*, uma expressão que traduzo como um acordo entre todos os residentes da TI, realizado a partir do projeto ligado ao PNGATI, com recursos do Fundo Amazônia e a cargo da ONG *The Nature Conservancy* (TNC), não redundou em ações efetivas. Tampouco por essa via os Xikrin conseguiram recursos para a logística e a segurança de projetos de fiscalização e vigilância, como expedições pelas terras e sua “fronteira seca”, hoje ladeada por fazendas e vilas, a reabertura da picada de demarcação, tomada pelo mato, e a contratação, por eles demandada, nas equipes que trabalham nos postos de vigilância construídos pelo convênio FUNAI/Norte Energia, sob argumento de que eles não teriam formação escolar suficiente. Esta é uma explicação esdrúxula, claro, mas, aos seus olhos, ainda mais incompreensível, dado que eles passaram, com muito orgulho e afinco, por um processo de formação de Agentes Ambientais Indígenas, com a expectativa de que isso ao menos lhes abrisse essas portas formais.

Enfim, são estes desafios que atualmente

enfrentam as *menire* xikrin. E é a partir deles que tomam novas atuações e atividades em mãos. Como disse, uma delas é exatamente se marcarem como as verdadeiras guardiãs da Terra, onde criam e nutrem, ao ficarem nas aldeias, ao criarem e fazerem crescer as crianças, ao cuidarem da terra e ao plantarem¹⁹. Questão nova para todos eles, evidentemente, porque sua história é de pessoas que se movimentam, andam, fazem excursões por longos períodos do ano e retornam a aldeias apenas para a colheita e as festas, mas que agora viram, de um lado, sua liberdade de movimento tolhida e, de outro, a garantia de uma rica e extensa Terra Indígena. Se há uma dupla inversão, de um lado, dada pela sedentarização, as mulheres respondem com outra – se alguém deve guardar as terras conquistadas, esse alguém somos nós.

Mas isso se faz em conjunção com outra frente de luta: a de se fazer reconhecer nas negociações com os não indígenas (*kuben*), a de ter uma atuação própria e independente das políticas feitas pelos homens Xikin, que muito têm criticado, e a tomar frente na geração de renda para si e para suas famílias. Foi assim que buscaram a parceria das antropólogas e da FUNAI para a realização de um projeto, submetido e aprovado para o Plano de Desenvolvimento Regional Sustentável do Xingu (PDRS Xingu), em que se

propunham a aprender a construir uma associação e ter, assim, autonomia para elaborar, submeter e gerenciar os seus próprios projetos.

A partir de uma primeira proposta, com uma instrução formalizada das *menire* para construir essa associação – oficinas, conhecimentos de contabilidade e prestação de contas, visitas a cartórios, reuniões nas aldeias para decidirem juntas o que fazer, que culminaria em um projeto a ser encaminhado por uma associação composta neste processo –, as *menire*, em assembleia, decidiram aprender a fazer projetos no próprio fazer – uma maneira absolutamente condizente com o modo *mebengokré* de aprender, que discuto em Cohn (2000) –, estratégia que elas chamaram de *Prin-ne myja mari mei*, ou seja, saber/aprender bem as coisas. Com esse recurso, se não saiu a associação, saíram diversas atividades, em andamento até hoje. Uma delas foi a produção de um livro a partir de fotografias para o que tiveram, essas sim, a instrução formal, com oficinas de fotografia, intitulado “Terra Indígena Trinchreira-Bacajá: *Menire nhō kukradjà mextere*. A força e a beleza do conhecimento das Mulheres Xikrin”, que ganhou uma edição financiada com estes mesmos recursos e reúne fotografias tiradas e selecionadas por elas a partir dos afazeres e saberes femininos que quiseram mostrar, com textos explicativos também

19 Sobre a territorialidade Xikrin, ver Tseouluko (2018a); sobre a mobilidade histórica, ver Vidal (1977), Fisher (2000) e Cohn (2005).

feitos por elas, e contando com o apoio da equipe. Além disso, foram feitas as primeiras etapas de uma atividade que vem crescendo e sendo apoiada por diversos outros projetos e financiamentos, como o feito em parceria com a TNC, em outro edital PDRS Xingu, o processamento do óleo de babaçu.

Processar óleo de babaçu é uma das atividades frequentemente realizadas pelas mulheres e, como já explicamos, esse produto é usado cotidianamente para o embelezamento de corpos e cabelos. O óleo é retirado do coco do babaçu, coletado nas matas e, até recentemente, processado por cada mulher, ou grupo de parentas, em suas casas. Com os projetos, foi adquirida e montada em uma das aldeias uma máquina de processamento do óleo; também foi elaborada uma marca (*Menire*) e um logo (no logo, uma estilização de um rosto de mulher com a tonsura e a pintura facial, que, como me conta Thaís Mantovanelli, foi muito debatida e criticada pelas *menire*, por lhes lembrar mais um espectro do que um rosto de mulher²⁰, mas, afinal, aceita, com algumas modificações).

Nas etiquetas, lê-se, acima e abaixo do logo, “óleo de babaçu – produzido pelas mulheres xikrin”, e um pequeno texto diz: “o óleo de babaçu é tradicionalmente usado pelas *menire* (mulheres xikrin) para fins de embelezamento e hidratação

capilar, sendo aplicado da raiz às pontas. Também pode ser usado para fritar e temperar alimentos diversos como arroz, carne, entre outros”. O texto enfatiza, desse modo, o uso “tradicional” do óleo, que lhe dá valor, ampliando sua aplicação como sugestão para os não indígenas, primeiros consumidores projetados, já que o uso culinário não é até o momento feito por elas (embora possa vir a ser, tendo em vista, como já vimos, o maior consumo de alimentos cozidos e fritos).

Essa atividade permitiu também uma série de intercâmbios, inclusive com os extrativistas da Reserva Extrativista (RESEX) da região, em que as *menire* aprenderam um pouco mais desse modo não indígena, mas sustentável, de produzir e mercantilizar o óleo. Além disso, o projeto recebeu menção honrosa na categoria Empreendimentos Rurais, do prêmio “Saberes e Sabores 2018”, oferecido pela Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO).

Se essa atividade tem tido grande sucesso, tem também trazido desafios. Um deles é a questão de como todas poderiam se beneficiar da máquina, dada a extensão da Terra Indígena, a quantidade de aldeias e sua distância, e a necessidade de cada mulher de transportar seus cocos de babaçu para

20 Cf. Cohn (2010a), para uma discussão acerca da pintura e dos adornos dos corpos de mortos para o enterro, que é o que estava em jogo aqui. Ressalto que uma das brincadeiras que sempre ouvi em pequenos intervalos que fazíamos para nos aquecer durante as danças noturnas nas festas, quando, todas ornadas, nos reuníamos ao redor de um fogo que nos iluminava os rostos, era se eu não estava com medo, porque parecíamos todas mortas, *mekaron*. Como os *mekaron*, de fato, visitam as aldeias para as festas (Cohn 2000a), a brincadeira era, como costuma ser, séria, e o medo, fundado.

as reuniões em que usam coletivamente a máquina processadora, desafios que a equipe de apoio, não indígena, tem buscado solucionar com elas. Vê-se que está em jogo a mesma lógica do forno de pedra: se todas usam as máquinas, cada uma o faz com sua matéria-prima e levando para casa apenas o que produziu de óleo com os cocos que levou e quebrou manualmente, em oposição a uma produção coletiva e repartida igualmente. Mas está em jogo também outra relação que tem desafiado os Xikrin, e as *menire*: a relação entre as, agora, muitas aldeias, e a decisão sobre onde fica a máquina processadora e quem cuida dela, um trabalho remunerado. Atualmente, está em curso a discussão sobre a possibilidade de montar uma máquina na aldeia do Bacajá, de modo a se ter uma máquina no “Alto Bacajá” e no “Baixo Bacajá”²¹.

De fato, o aprender fazendo projetos tem tido sucesso. Em aula no curso de formação de Agentes Ambientais Indígenas, sobre projetos, Ngrenh-Karàti compartilhou com colegas que projetos têm que prever custos de manutenção – o que ela aprendeu, efetivamente, ao acompanhar as atividades de processamento do óleo de babaçu, por diversas vezes interrompida por falta de recursos

para consertar a máquina, quando ela quebrava.

Na aldeia do Potikrô, as mulheres decidiram fazer uma roça coletiva, para a qual fizeram um projeto. Já dissemos que as roças são abertas pelos casais, desde que tiveram seus primeiros filhos, mas roças coletivas não são uma inovação em si na TI Trincheira-Bacajá – ao contrário, por diversas vezes, servidores da FUNAI incentivaram a abertura de roças coletivas que fossem “dos chefes”, “para a comunidade”, e, para tanto, proviam ferramentas, mesmo que elas nunca dessem certo (Fisher 1991, 2000; Cohn 2005). E elas não davam certo por diversos motivos, todos ligados a uma certa imagem de comunitarismo e liderança²². Assim, nem a coordenação dos trabalhos nem a plantação e a colheita comum em uma roça comunitária eram possibilidades aos olhos dos Xikrin. Mas, mais do que isso, como vimos, as mulheres despendem muito esforço para garantir a diferenciação de suas roças – e uma roça coletiva seria a mistura dessas plantas, tão cuidadosamente mantidas separadas.

Certamente, os servidores da FUNAI poderiam, neste aspecto, esperar melhores resultados se distribuíssem novas sementes e mudas, o que seria muito apreciado, embora minha previsão fosse de

21 Sobre a territorialidade e as diferenças entre as aldeias e essa divisão, cf. Tseouluko (2018a).

22 Pelo comunitarismo, esperava-se que as lideranças assumissem a coordenação dos trabalhos na roça e a distribuição dos produtos, embora, mesmo que elas fossem, em momentos cruciais, distribuidoras de bens e alimentos, quando se refere à roça, nunca o é pela produção coletiva do que compõe a colheita, mas porque, após um dia de colheita coletiva nas diversas roças, quando, por exemplo, o milho recém-amadurece, cada mulher separa um tanto do milho para deixar com os membros do casal reconhecidos como lideranças, *benadjwry*.

que elas iriam acabar se dispersando pelas roças de cada mulher. Mas a dupla coordenação – do chefe de posto, que toma a iniciativa e fornece os meios à liderança, a quem delega a tarefa – não poderia, de fato, funcionar.

Quando as *menire* tomaram, elas mesmas, a iniciativa de fazer uma roça coletiva feminina, e se buscou financiamento e apoio logístico para tal, planejando fazer farinha para a venda e ter renda para suas famílias, a empreitada prometia ser mais bem-sucedida. Porém, após um trabalho dedicado de limpeza da área escolhida, feito por elas²³ – embora, em dado momento, requisitando auxílio dos homens, por conta do trator que existe nessa aldeia –, e o plantio, feito com um misto de manivas buscadas em outras aldeias e aquelas que cada mulher levou de suas roças (Tseouliko 2018b)²⁴, “no final das contas, a roça coletiva das mulheres se transformou em um conjunto de roças individuais, ou seja, roças destinadas ao consumo doméstico” (Tseouliko 2018b:92).

As *menire* têm também mantido iniciativas mais ou menos pessoais ou familiares de geração de renda, além da venda de pulseiras, colares e brincos para outros indígenas com quem convivem em intercâmbios, reuniões e eventos, como oficinas de formação, e especialmente para os não indígenas, os *kuben*, que são, aliás, os maiores e mais demandados fornecedores das próprias contas. Elas têm também pintado panos, que podem ser panos inteiros, como painéis, camisetas ou bolsas, que elas mesmas confeccionam, quando têm máquina de costura²⁵. Estes produtos são igualmente vendidos nas mesmas ocasiões citadas, e também junto aos produtos da marca *Menire*, em feiras que têm sido realizadas na cidade de Altamira. Essa renda, então, é de cada pessoa, sendo utilizada para a aquisição de roupas, em especial o famoso vestido das Xikrin (e Kayapó), de comida nos mercados e de muitos brinquedos, comidas, roupas e calçados voltados para as crianças.

23 Quando um casal abre uma nova roça, são os homens os responsáveis pela limpeza e as mulheres, pelo plantio, cuidado e colheita.

24 Em algo parecido ao que relatei anteriormente para as roças de cada casal e que potencializa sua diferenciação, dado que esse movimento conjunto, de buscar manivas fora e de compor com manivas de cada mulher que participava do plantio da roça coletiva, torna a roça de cada casal, como a de cada mulher, única, neutralizando o problema de indiferenciação da roça de cada mulher.

25 Máquinas de costura foram demandadas diversas vezes em “projetos”, e um deles, feito pela FUNAI junto a TNC, e denominado como um dos quatro projetos “pequeno GATI”, se dedicou exatamente à aquisição desses equipamentos. Não tenho dados vindos dos que realizaram o projeto, mas posso afirmar ter visto poucas dessas máquinas nas aldeias. Cf. Tseouliko (2018b), para um debate sobre esse projeto e a participação das mulheres em diversas outras iniciativas.

Por fim, evidencio aqui que, nos últimos anos, marcados por grande aceleração nas mudanças de lugares das aldeias e nas suas recomposições, as mulheres têm sido um dos eixos importantes dessa reorganização. Antes de falarmos nisso, lembro que a mobilidade, a mudança de aldeias e a contínua recomposição destas foram a marca dos Mebengokré antes do contato (Vidal 1977; Fisher 1991; Verswijver 1992; Cohn 2005, Tseouliko 2018a). Uma das mudanças desde a corresidência e a aliança política com os *kuben* foi a sedentarização, a vida em uma única aldeia, a do Bacajá, e a demarcação da terra, que, se lhes deu garantia de vastas e ricas terras, tolheram, como já discutimos, seus movimentos. A necessidade de se manter próximo dos recursos vindos dos *kuben* – ou seja, da casa do chefe de posto, da “farmácia” (em especial, nos primeiros anos, quando a memória das terríveis doenças ainda era muito viva) e da escola – e a dificuldade, por muito tempo, de negociar novos serviços desse tipo para novas aldeias ajudaram a mantê-los vivendo juntos, em uma única aldeia, mas esta, não podemos esquecer, era uma situação extraordinária.

A primeira cisão de aldeias ocorreu na década de 1980 (Fisher 1991), e separou basicamente os Xikrin contactados daqueles que foram residir com eles depois de terem feito parte das equipes

de atração, e casaram-se com mulheres dos grupos contactados. Essa foi a formação do arranjo aldeão da Bacajá e da Trincheira (esta atualmente renomeada Potikrô), reunidas novamente na demarcação da terra, que, por isso, ganhou esse nome, Terra Indígena Trincheira-Bacajá. Em 2009, quando da realização dos Estudos de Impacto Ambiental, eram quatro já as aldeias (Cohn 2010b); em 2010, quando da realização dos Estudos Complementares do Rio Bacajá, eram cinco (Mantovanelli 2016b); uma década depois, em 2019, são 17. Se essas cisões de aldeia são expressão do aumento do conflito nelas e entre elas, com os desafios que têm enfrentado, são também um modo de voltar a poder se recompor e mudar. Isso só foi permitido por um fortalecimento nas negociações com o Estado, em que as lideranças, para levantar as aldeias, garantiram, para além dos bons recursos de fertilidade do solo, caça e pesca, também serviços como de educação e de saúde e o reconhecimento oficial pela FUNAI e outras instâncias.

Elas são também um meio de proteger a terra. Uma vista pelo mapa atual da TI mostra que elas têm sido construídas próximo à “fronteira seca”, que faz divisa com os fazendeiros, e não na região mais protegida, que faz vizinhança com outras Terras Indígenas. Este foi um meio também de potencializar e facilitar as relações, a troca e o trânsito para as

vilas, cidades e a própria Altamira, onde estão os principais serviços que os atendem (as secretarias de educação e de saúde, a Casa de Saúde do Índio/CASAI, o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), a Fundação Nacional do Índio/FUNAI e a Casa do Índio). Este é, além disso, um efeito da “Amazônia das estradas” (Tseouliko 2018a) que se cria com o fim da navegabilidade na Volta Grande do Xingu e no próprio rio Bacajá, e a abertura, pela Norte Energia, por meio do Plano Básico Ambiental, de estradas, que, se os Xikrin têm usado para as idas e vindas para fora da TI, o têm também para o trânsito entre as aldeias, e novos locais para as roças – desde o contato, feitas ao longo do rio – e para caminhos de caça e coleta – que também tinham se concentrado ao longo do rio²⁶.

Essas mudanças de aldeias e das composições das aldeias, rápidas e difíceis de se acompanhar, têm tido grande interferência das mulheres, que têm mudado em grupo de irmãs ou mães e filhas. Assim, voltamos ao ponto inicial do texto e, se expressamente são lideranças que reúnem novas aldeias, se sogros e genros coabitam – hoje, diria, é porque suas esposas e filhas decidem morar juntas. Não importa de quem é a iniciativa, e os rompimentos

podem até ser narrados como desentendimentos no que seria a tal da arena pública, o fato é que homens só conseguirão se deslocar se suas esposas tiverem a garantia de se sentirem confortáveis e criarem bem seus filhos no novo lugar, e isso significa a garantia de recursos naturais e de serviços, mas também a convivência com suas parentas.

4. CONCLUSÕES

Este texto dialoga com muitos e muitas. Nele, busquei debater os vícios da bibliografia jê que nos impedia de olhar mais atentamente para as mulheres, o que elas efetivamente fazem e sua participação na produção de pessoas e coletivos mebengokré, e de seu *kukradjà*. Na realidade, isso só fica mais ressaltado quando pensamos que a única área em que elas se sobressaíram nos estudos etnográficos foi exatamente aquela em que elas têm domínio praticamente exclusivo – a pintura corporal –, ou em uma análise que busca inspiração no englobamento do contrário dumontiano. De resto, sua participação na formação de pessoas e coletivos tem sido obliterada nas análises, e este texto buscou mostrar que as mulheres

26 Como se demonstrou nos Estudos de Impacto Ambiental, e foi um dos principais argumentos para que se considerasse os Xikrin do Bacajá como diretamente atingidos pela UHE Belo Monte, tendo, anteriormente, a FUNAI acordado com a Eletronorte que eles seriam considerados indiretamente atingidos. Na ocasião, apontou-se também que esse se voltar para o rio era uma das consequências da sedentarização em uma aldeia às margens do rio, tendo sido historicamente os Xikrin um povo “da floresta” e dos igarapés (como se pode ver em Fisher 1991 e Tseouliko 2018a, 2018b). Assim, décadas e gerações dedicadas ao domínio – técnico e de conhecimentos – do rio seriam subitamente jogadas fora pela iminente seca do rio Bacajá, com a seca da Volta Grande do Xingu.

efetivamente participam de forma complementar e inegável para fazer pessoas, corpos, aldeias, territorialidades, rituais, bem como na política e nas relações marcadas pela alteridade. Talvez este artigo tenha também pecado pela obliteração dos homens – leitores/as dirão. Mas, se o foi, foi somente para marcar a potência feminina na produção de pessoas e coletivos mebengokré e como, atualmente, essas mulheres, as *menire* xikrin do Bacajá, têm manejado essa potência, e sua feminilidade, para enfrentar os enormes desafios. Assim, parafraseando Ngrenh-djam Xikrin (2014), em texto sobre os impactos de Belo Monte, e para mostrar que a luta continua, para todos os Xikrin, as *menire* e a antropologia, concluo com um “fim sem fim”.

5. AGRADECIMENTOS

Preciso agradecer a muita gente por este texto e essas reflexões. Em primeiro lugar, aos Xikrin, da Terra Indígena Trinchreira-Bacajá, como um todo, pelo acolhimento e pela infinita paciência em me ensinar (e embelezar), em especial as mulheres, as *menire* xikrin. Entre elas, agradeço principalmente a Ngrei-Karàti, que tem sido uma companheira que muito me ensinou em várias das ocasiões narradas aqui; à sua filha Kokoté; a Ngrenh-djãm Xikrin (Rafaela), que há muito me tem provocado a pensar nessas questões; e a Nhoka, com quem viajei em

2017 pelas aldeias. Agradeço às minhas professoras e orientadoras Lux Vidal e Beatriz Perrone-Moisés, que muito me ajudaram a entender o vasto e rico mundo Xikrin; e às professoras Manuela Carneiro da Cunha e Aracy Lopes da Silva (*in memoriam*), que também, como as anteriores, me ensinaram sobre os Jê, sobre etnologia e sobre estar sempre na luta. À Isabelle Giannini, por ter vivido o começo de uma batalha que dura uma década e compartilhado a viagem e as reflexões sobre os impactos ambientais no rio Bacajá para os Xikrin. Agradeço, ainda, às minhas alunas (algumas já doutoras) Thaís Regina Mantovanelli, Stéphanie Tseouliko, Camila B. Beltrame, Ana Elisa Santiago e Jucimara Cavalcante, por terem me acompanhado nestas reflexões e nas diversas atividades compartilhadas, e se engajado com as *menire* em muitas das iniciativas que analiso aqui. Aproveito para agradecer não só à equipe de formadores do Curso de Formação de Agentes Ambientais Xikrin, como a todos os alunos, em especial às alunas Ngrei-karàti, Monook e Irekoti, ocasião em que, como todos os bons cursos, aprendi tanto, ou mais, quanto ensinei. Agradeço também a Estella Libardi de Souza, Rafaela Soldan, Gabriela Prado, Luciana Lima, Luciana Brandão e Leonardo de Moura que, na FUNAI ou atuando junto a diversas organizações não governamentais, tomaram parte desses projetos com as *menire* e conosco.

6. REFERÊNCIAS

Bamberger, J. 1979. Exit and voice in Central Brazil: the politics of flight in Kayapó society, in *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Organizado por D. Maybury-Lewis, pp. 130-146. Cambridge: Harvard University Press.

Beckerman, S. J. 1994. Hunting and fishing in Amazonia: hold the answers, what are the questions?, in *Amazonian Indians from prehistory to the present*. Organizado por A. Roosevelt, pp. 177-200. Tucson: University of Arizona Press.

Caiuby Novaes, S. 1986. *Mulheres, homens e heróis: dinâmica e permanência através do cotidiano da vida Bororo*. São Paulo: FFLCH-USP. (Série Antropologia, 8).

Cohn, C. 2000a. A criança indígena. A concepção xikrin de infância e aprendizado. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, São Paulo.

Cohn, C. 2000b. Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. *Revista de Antropologia* 43(2):195-222. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012000000200009>.

Cohn, C. 2005. Relações de diferença no Brasil Central. Os Mebengokré e seus Outros. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, São Paulo.

Cohn, C. 2006. Discursos políticos e objetificação da cultura nos Mebengokré-Xikrin. *Anais do 30º Encontro Anual da ANPOCS*.

Cohn, C. 2010a. A criança, a morte e os mortos: o caso mebengokré-xikrin. *Horizontes Antropológicos* 16(34):93-115. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832010000200005>.

Cohn, C. 2010b. Belo Monte e processos de licenciamento ambiental: as percepções e as atuações dos Xikrin e dos seus antropólogos. *R@u – Revista de Antropologia da UFSCar* 2(2):224-251.

Cohn, C. 2011. Os Mebengokré e seus Outros do ponto de vista das mulheres, in *Os Outros dos Outros: relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana*. Organizado por E. C. Lima, e L. Córdoba, pp. 57-71. Paraná: Editora UFPR.

Cohn, C. No prelo. Os vários modelos jê em *Dialectical Societies*. *R@u – Revista de Antropologia da UFSCar*.

Da Matta, R. 1976. *Um mundo dividido*. Petrópolis: Vozes.

Demarchi, A. 2014. Kukràdjà Nhipêjx: fazendo cultura: beleza, ritual e políticas da visualidade entre os Mebêngôkre-Kayapó. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro.

Dreyfus, S. 1963. *Les Kayapo du Nord, état du Pará, Brésil: contribution à l'étude des indiens Gê*. Paris: Mouton & Co.

Fisher, W. H. 1991. *Dualism and its discontents: social process and village fissioning among the Xikrin-Kayapó of central Brazil*. Cornell: Cornell University.

Fisher, W. H. 2000. *Rain forest exchanges. Industry and community on an Amazonian frontier*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Fisher, W. H. 2003. Name rituals and acts of feeling among the Kayapó (Mebengokré). *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9(1):117-135. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9655.t01-2-00007>.

Fortes, M. 2011[1958]. *O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico*. Brasília: UnB.

Giannini, I. V. 1991. A ave resgatada: “a impossibilidade da leveza do ser”. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia Social, São Paulo.

Gordon, C. 2005. *Economia selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Edunesp.

Lea, V. 1986. Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Departamento de Antropologia Social, Campinas.

Lea, V. 1992. Mébengokre (Kayapó) onomastics: a facet of houses as total social facts in Brazil. *Man, News Series* 27(1):129-153. DOI: <https://doi.org/10.2307/2803598>.

Lea, V. 1993. Casas e casas Mebengokré (Jê), in *Amazônia: etnologia e história indígena*. Organizado por E. Viveiros de Castro, e M. C. Cunha. São Paulo: USP-NHII/Fapesp.

Lea, V. 1994. Gênero feminino Mebengokré (Kayapó): desvelando representações desgastadas. *Cadernos Pagu* (3):85-116.

Lea, V. 1995. Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança mebengokré (Jê), in *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Organizado por E. Viveiros de Castro, pp. 321-359. Rio de Janeiro: UFRJ.

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

Lea, V. 2005. The great name confirmation ceremonies of the Mébengokre of Central Brazil, and the fabrication of beautiful people. *Estudios Latinoamericanos* 25:87-101.

Lea, V. 2007. Uma aula de choro cerimonial Mébêngôkre, in *Línguas e culturas Macro-jê*. Organizado por A. D. Rodrigues, e A. S. A. C. Cabral, pp. 19-44. Brasília: UnB/Finatec.

Lea, V. R. 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp e Fapesp.

Lopes da Silva, A. 1986. *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH/USP. (Série Antropologia, 6).

Mantovanelli, T. 2016a. Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos. Tese de Doutorado, Universidade Federal de São Carlos, Departamento de Antropologia Social, São Carlos.

Mantovanelli, T. 2016b. Os Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá e os estudos complementares do rio Bacajá: reflexões sobre a elaboração de um laudo de impacto ambiental. *Horizontes Antropológicos* 22(46):159-188. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832016000200006>.

Maybury-Lewis, D. (Org.). 1979. *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.

Melatti, J. C. 1976. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó, in *Leituras de etnologia brasileira*. Editado por E. Schaden, pp. 139-148. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Menget, P. 1985. Jalons pour une étude comparative. *Journal de la Société des Americanistes* (71):131-141.

Monteiro, E. S. G. (2019). Amijkin é como o vento! Notas etnográficas sobre alegria e festa entre os Krahô. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia Social, São Paulo.

Ngrenh-djam Xikrin. 2014. O processo de construção de Belo Monte na fala de uma jovem Xikrin, in *Belo Monte e a questão indígena*. Organizado por J. P. Oliveira, e C. Cohn, pp. 322-325. Brasília: ABA

Oliveira, J. P., e C. Cohn (orgs.). 2014. *Belo Monte e a questão indígena*. Brasília: ABA.

Riviere, P. 1984. *Individual and Society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558115>.

Silva, F. A., e C. Gordon. 2011. *Xikrin: uma coleção etnográfica*. São Paulo: EDUSP.

Sztutman, R., e C. Cohn. 2003. O visível e o invisível na guerra ameríndia. *Sexta-Feira* (7):43-56.

Tseouliko, S. 2018a. Entre ciel et terre: socio-spatialité des Mebengôkré-Xikrin. Terre Indigène Trancheira Bacajá (T.I.T.B.) (Pará, Brésil). Tese de Doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales/Universidade Federal de São Carlos, Departamento de Antropologia Social e Etnologia, Paris/São Carlos.

Tseouliko, S. 2018b. O mundo dos projetos socioambientais visto pelas mulheres indígenas. Para repensar o ecofeminismo com o caso dos Mëbêngôkre -Xikrin da Terra Indígena Trancheira Bacajá (TITB, Pará, Brasil). *Campos* 19(1):87-112.

Turner, T. 1966. Social structure and political organization among the Northern Kayapo. PHD Dissertation, Harvard University, Department of Social Relations, Cambridge.

Turner, T. 1979a. The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model, in *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Organizado por D. Maybury-Lewis, pp. 145-178. Cambridge: Harvard University Press.

Turner, T. 1979b. Kinship, household, and community structure among the Kayapó, in *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Organizado por D. Maybury-Lewis. Cambridge, Harvard University Press.

Verswijver, G. 1992. *The club-fighters of the Amazon. Warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil*. Gent: Rijksuniversiteit te Gent.

Viveiros de Castro, E. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac&Naifi.

Vidal, L. B. 1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo, Hucitec.

Vidal, L. B. 1992. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté, in *Grafismo indígena*. São Paulo: Nobel/EDUSP/FAPESP.

AGÊNCIA DAS MULHERES SANÖMA E A ATIVÇÃO DE COSMOPOLÍICAS

Sílvia Maria Ferreira Guimarães

Universidade de Brasília. Departamento de Antropologia | Brasília - DF - Brasil
Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural

submissão: 23/09/2019 | aprovação: 20/11/2019

RESUMO

Este artigo discute as experiências das mulheres indígenas Sanõma quando acionam uma cosmopolítica (Stengers 2018), quando desaceleram a construção de um mundo comum, englobante, e articulam mundos múltiplos. Em tais situações, narrativas hegemônicas atreladas a ações estatais no campo da saúde passam a ser questionadas. O movimento dessas mulheres explode caminhos já consolidados para atingir outros fios de convivência, atuando sobre processos colonizadores que pretendem promover uma tensão nas socialidades indígenas, ao fazerem a transferência de práticas ocidentais de cuidado que questionam saberes das mulheres indígenas. Assim, elas resistem na infrapolítica. A agência dessas mulheres tem a potência, em si, de constituir realidades que recusam os significados e a organização social estruturados pelo poder ocidental.

Palavras-chave: mulheres indígenas; etnologia; cosmopolítica; saúde.

SANÕMA WOMEN'S AGENCY AND THE ACTIVATION OF COSMOPOLITICS

ABSTRACT

This article discusses the experiences of Sanõma indigenous women when they perform a cosmopolitics (Stengers 2018), when they slow down the construction of a common, encompassing world, and articulate multiple worlds. In such situations, hegemonic narratives linked to state actions in the health field are questioned. The movement of these women explores already consolidated paths to reach other strands of coexistence, acting on colonizing processes that intend to promote a tension in indigenous socialities by transferring western care practices that question the knowledge of indigenous women. Thus, they resist in infrapolitic, the agency of these women has the power in itself to constitute realities that reject the meanings and social organization structured by the Western power.

Keywords: indigenous women; ethnology; cosmopolitics; health.

LA AGENCIA DE MUJERES SANÕMA Y LA ACTIVACIÓN DE COSMOPOLÍTICAS

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo discutir las experiencias de las mujeres indígenas Sanõma cuando accionan una cosmopolítica (Stengers 2018), cuando reducen la construcción de un mundo común, abarcador, y articulan mundos múltiples. En tales situaciones, las narrativas hegemónicas vinculadas a las acciones estatales en el campo de la salud comienzan a ser cuestionadas. El movimiento de estas mujeres explora caminos ya consolidados para alcanzar otros hilos de convivencia, actuando sobre procesos de colonización que pretenden promover una tensión en las socialidades indígenas al realizar la transferencia de prácticas de cuidado occidentales que cuestionan los saberes de las mujeres indígenas. Por lo tanto, ellas resisten en la infrapolítica. Su agencia tiene el poder en sí mismo de constituir realidades que rechazan los significados y la organización social estructurados por el poder occidental.

Palabras clave: mujeres indígenas; etnología; cosmopolítica; salud.

1. INTRODUÇÃO: PONTO DE PARTIDA E REENCONTROS

A soberania alimentar e o viver bem do povo Sanõma – que compõe um dos quatro subgrupos da família linguística Yanomami (Migliazza 1967, 1972), localizado no norte do estado de Roraima, Brasil – são manejados, especialmente, pelas mulheres, as quais sempre estiveram envolvidas e atuantes na interação com os não indígenas, especialmente com os serviços de saúde em área. Elas se fazem presentes nas práticas cotidianas da biomedicina, atuando e interagindo com as equipes multidisciplinares: levam as crianças ao posto médico – que se configuram como o maior foco de atenção dos serviços em área –, passam alguns momentos do dia observando a dinâmica do serviço, trocam cestarias e produtos de suas roças com os profissionais de saúde. No entanto, nos últimos anos, elas estão em uma nova frente, atuando como agentes indígenas e conselheiras de saúde. Tais funções passaram a surgir a partir de uma demanda da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), órgão vinculado ao Ministério da Saúde, para ter a participação das mulheres, fato que elas reinventaram. São elas que manejam a vida, nos termos de Overing (1991, 1999, 2004), que

produzem alimentos, que lidam com a alteridade internamente e produzem uma socialidade.

Este artigo pretende refletir sobre como essas mulheres acionam uma cosmopolítica (Stengers 2008), produzem um movimento a partir do qual elas desaceleram os outros e resistem à maneira como as situações são apresentadas. Elas questionam um mundo único, onde todas/os estariam englobadas/os, inquirindo o englobante. A proposição cosmopolítica dessas mulheres não se refere a estar em um cosmos comum ou compartilhado, mas a um devir que articula o desconhecido de mundos múltiplos (Stengers 2008). De acordo com Stengers (2018:447):

O cosmo, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos.

As linhas de reflexões que este artigo visa desenvolver surgiram em 2018, quando o Ministério da Saúde, por meio da SESAI, convidou-me para atuar junto aos Sanõma diante de casos de tungíase¹ e desnutrição que atingiam as crianças

1 De acordo com a biomedicina, “a tungíase é uma parasitose causada por fêmeas grávidas de uma espécie de pulga [bicho do pé], *Tunga penetrans*, que habita o solo de zonas arenosas. A contaminação ocorre quando o paciente pisa neste solo sem proteção nos seus pés. A fêmea grávida penetra na pele humana com a sua cabeça e libera seus ovos para o exterior” (SBD 2017). Os denominam esta pulga de *kolotomo* e, de acordo com eles, o casal vive nas casas, escondido, e vez por outra adentra na pele das pessoas e coloca filhotes. As lembranças dos mais velhos são de que

deste povo. A proposta que se delineou para esta pesquisa foi apresentada pelos Sanöma e tinha como objetivo central discutir a saúde de todos e todas na comunidade, ou melhor, o que significa para eles estar bem ou viver bem e ter soberania alimentar². Desde 2003, eu não havia retornado à comunidade na Terra Indígena e encontrara com os Sanöma somente nas cidades de Boa Vista e Brasília, quando realizavam tratamentos médicos. Nesse momento, discutira com eles sobre processos de hospitalização e sobre como lidavam com os tratamentos na cidade, em outras espacialidades e temporalidades.

Em conversas com técnicos e gestores da saúde, soube que toda a atual mobilização com relação à saúde dos Sanöma ancora-se em uma preocupação com relação à desnutrição infantil, que vinha apresentando dados alarmantes (Pantoja 2012), sendo também decorrente de uma visita feita por uma equipe formada por profissionais da SESAI e da Fundação das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), que esteve nas comunidades Sanöma no início de 2018 e ficou impressionada com os casos de tungíase. Profissionais de saúde do 5º Batalhão do Exército, localizado no território

Sanöma, chegaram a fazer algumas ações com relação à tungíase nesta área, mas relataram o trabalho a partir de uma culpabilização do modo de ser Sanöma, com uma avaliação preconceituosa e também composta por questionamentos com relação aos serviços de saúde realizados no local (Evangelista & Ricarte 2017).

Fiquei preocupada com a maneira como o problema foi apresentado. A tungíase estava presente entre os Sanöma em 2003 e 2004, quando vivera com eles pela primeira vez, mas era controlada e acontecia com crianças e idosos que tinham alguma fragilidade ou viviam em grupos domésticos que sofreram perdas de pessoas centrais no cuidado. Essa enfermidade aparecia, por exemplo, em casos de crianças criadas por avós que não enxergavam bem, com dificuldades em retirar os bichos de pé e sem apoio de grupos de mulheres próximas para auxiliá-las. Eram poucos casos.

Desse modo, o quadro apresentado pela equipe da SESAI foi de um grupo indígena com índices alarmantes de desnutrição infantil, um dos mais graves do Brasil, e uma epidemia de tungíase atingindo as crianças da comunidade.

os *kolotomo* se intensificaram com a presença dos não indígenas, pois, quando eram crianças, informam que não havia *kolotomo* em área.

2 Soberania alimentar é um conceito criado no âmbito do movimento dos trabalhadores rurais e se refere à capacidade de as comunidades produzirem seus próprios alimentos. Os Sanöma encontraram neste conceito ressonância com o que praticam em suas vidas e o definiram na língua como *Kamatöpö sainöniitö tö awi* (nós sabemos fazer e produzir nosso alimento).

Seguindo as conversas com a equipe de saúde em Brasília, foram-me apresentados dados/relatos que retratavam os Sanõma e seu modo de viver da seguinte maneira: tinham práticas alimentares deficientes; as crianças passavam o dia comendo chibé (beiju desmanchado na água), o que foi confundido com caxiri (bebida fermentada); não tinham roças ou possuíam roças pequenas e precárias, o que coadunava com a ideia da falta de alimentos; a aparência dos dentes (pretos e amarelos) e corpos das crianças (magras, com barrigas protuberantes, com presença de bichos de pé) era de adoecimento; as crianças ficavam sujas; as moradias eram precárias, com chão de terra batida, sendo que o fogo doméstico aparecia como a principal causa para as doenças respiratórias.

A partir desse relato, retornei à terra Sanõma e os reencontrei, em março de 2018. Foi com alegria que me receberam e que os vi novamente: aqueles que eram crianças, agora, tinham filhos e uma família. Fui de casa em casa. Quando recebi informações calorosas, especialmente sobre os mortos, lamentei com eles a falta dos que faleceram e daqueles que não havia conhecido. Recebi a notícia de que um grupo grande dos Sanõma havia mudado para mais ao leste da Terra Indígena

Yanomami, ao longo do rio Uraricoera, dentro do território Yanomami, local onde se concentram muitos garimpeiros e onde há muitos casos de malária. Esse deslocamento é uma novidade e foi motivado pela falta de acesso a cidades e de caça em abundância. Agora, esse grupo conseguiria acessar, de carro, a cidade de Boa Vista e estava próximo a uma nova fonte de alimentos, “peixes grandes”. Vale enfatizar que a região onde os Sanõma vivem, denominada de Auaris, tem esse nome devido à presença do rio Auaris, o qual recorta serras que marcam esse território e deságua no rio Uraricoera. Auaris é um rio de pequenas dimensões e conta com pequenos peixes e crustáceos.

Voltando à comunidade de Auaris, em quase todas as famílias havia relatos de crianças falecidas. Por exemplo, o jovem professor deste local – que era uma criança com, aproximadamente, dez anos quando estivera lá, em 2003 – era agora um pai de família que teve dois filhos mortos na primeira infância. Nesses pequenos relatos de acolhida e de contar as novidades, as mortes de crianças pequenas surgiram em quase todas as casas que visitei³. Nas últimas décadas, o Brasil tem apresentado diminuição nas taxas de mortalidade infantil

³ Os Sanõma vivem em casas pequenas, espalhadas ao longo do que se conforma uma aldeia. As casas são denominadas de *sai a*, retangulares, algumas sem revestimento formando paredes, outras têm palhas e madeiras, outras ainda recebem barro. Em cada casa ou conjunto de casas próximas, encontra-se uma família extensa, composta, preferencialmente, pelos pais, avós, filhas e genros. Para se ter uma aldeia, um conjunto de casas, eles identificam-na com o nome de um antepassado, por exemplo, *mosonawa töpö*. Esse grupo conforma famílias extensas vinculadas patrilinearmente, irmãs e irmãos de um mesmo antepassado.

(Victora et al. 2011), no entanto, quando analisamos grupos populacionais específicos, especialmente com o recorte de etnia/raça, esses dados revelam altos índices entre povos indígenas (Marinho et al. 2018). Por conseguinte, a mortalidade infantil é um dado grave entre essas etnias e muitos estudos a associam aos casos de baixa estatura ou desnutrição infantil (Orellana et al. 2019). Essa abordagem deve ser cuidadosamente analisada, sendo essa uma das propostas do projeto de pesquisa que desenvolvo com os Sanõma, pois existem múltiplos caminhos explicativos em todo esse processo, como afirma o Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas (Fiocruz 2009) e os próprios Sanõma.

Nas várias conversas que mantive com os Sanõma, eles destacaram o incômodo de serem vistos como famintos, doentes e descuidados com suas crianças. Uma liderança chegou a me falar: “*Nagai*, a SESAI pode vir aqui e trabalhar, trabalhar e trabalhar e se a gente continuar assim, pequeno, é porque somos assim mesmos”. Ao mesmo tempo, havia uma situação delicada de mortalidade infantil. A questão central é por que estavam morrendo.

Esse é o ponto de partida deste artigo e do projeto de pesquisa que está sendo desenvolvido conjuntamente com a Associação Indígena

Sanõma, *Ibasali*, criada em 2013. Eles querem firmar uma parceria para que possamos discutir a saúde de todos, mas, especialmente, para discutir a soberania alimentar e o viver bem do povo Sanõma (*Kamatöpö sainõniitö tö awi, toita apii kuowi*). A proposta é que os Sanõma mantenham, por meio desta pesquisa, um diálogo com a SESAI, e proporcionem mudanças no que concerne às intervenções no campo da saúde propostas pelas instituições governamentais. Este artigo se refere, portanto, a uma pesquisa, ora iniciada, que apresenta problemas etnografados por mim sobre a forma como políticas de saúde e suas intervenções afetam a vida dos Sanõma.

Dessa forma, este artigo é resultado de uma pesquisa estruturada em uma “antropologia do presente”, a qual diz respeito ao desafio apresentado por Albert (2014) sobre uma “antropologia engajada”, onde estão associadas a “participação observante” e a “solidariedade crítica”. Os caminhos do estudo passam, assim, a ser desenhados por várias mãos e trilhados por vários pés.

1.1. SOBRE OS SANÕMA E OS CORPOS GENDERIZADOS

Os Sanõma fazem parte da família linguística Yanomami (Yanomae, Yanõmami, *Sanõma* e Ninam). No Brasil, os Yanomami são,

aproximadamente, 27.000 pessoas (SESAI 2019; ISA 2019). Na Venezuela, eram 11.341, em 2011, de acordo com o ISA (2019). Os Sanõma somam, aproximadamente, 3.000 pessoas. A Terra Indígena Yanomami é de 9.664.974 hectares (96.659 km²), tendo sido homologada pelo governo brasileiro em 1992. Os Yanomami dividem seu território com os Yekuana (povo falante de uma língua caribe), vizinhos dos Sanõma. O polo-base de Auaris é o mais populoso do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Yanomami, contando com 28 aldeias Sanõma e 3.000 pessoas.

Os Sanõma vivem em famílias extensas, marcadas pela uxorilocalidade, ou seja, a mãe e o pai tentam manter suas filhas próximas e agregam, assim, seus genros, que são escolhidos entre primos cruzados. Seguem a patrilinearidade na formação dos grupos e na denominação destes (Ramos 1990). Por meio da uxorilocalidade, uma rede de mulheres se forma e é central no desenvolvimento do cuidado, na produção de alimentos e no cultivo nas roças. A jovem sozinha em meio aos afins sofre grandes desafios quando a uxorilocalidade não acontece. Tudo depende da força política de seu pai e sua mãe para ter as filhas próximas e atrair os genros.

Os dias que passei em área foram marcados pela discussão sobre o problema da tungíase. Fizemos uma grande reunião, na qual estiveram presentes os

denominados *tuxauas*, conselheiros e conselheiras de saúde, agentes indígenas de saúde, professores, entre vários outros Sanõma. Essa reunião contou também com auxílio do batalhão do Exército, pois o comandante estava presente e apresentou seu apoio aos problemas enfrentados pelos Sanõma. Foi um evento marcado pela perspectiva não indígena. Eles, então, reuniram-se, e vários de seus membros discursaram para os *setenapi* (brancos) ouvirem, dando um tempo para que esses últimos falassem, no caso, eu e o comandante do Exército.

Em outro dia, os Sanõma organizaram um encontro ou uma reunião dos *sapuli*, os xamãs Sanõma, os quais trataram de temas que tocam a dinâmica da comunidade, juntamente com as mulheres e os homens que não detêm essa qualidade xamânica e observam as interações dos xamãs com seus seres auxiliares, conversando ou interagindo com os xamãs ao longo dessa reunião. Os *sapuli* contam com o apoio dos seres auxiliares, criaturas invisíveis para os não iniciados, os quais os auxiliam em procedimentos de cura e trazem notícias de várias dimensões do cosmo. Essa é uma das grandes reuniões políticas dos Sanõma, momento do qual fui convidada a participar, a única não indígena presente. Decidiram sobre cerimônias funerárias, convites a grupos vizinhos para participarem desses rituais, organização das caçadas e plantações de roças de bananas, além

de debaterem sobre as atividades dos brancos na comunidade e trazerem notícias sobre grupos de indígenas vizinhos e a presença de animais de caça nas redondezas.

Apesar da contínua e intensa presença de missionários da Missão Evangélica para a Amazônia (MEWA) na terra Yanomami desde 1970, a potência xamânica, um dos pilares da vida social Sanõma (Taylor 1996), continua dinâmica, distante dos olhares dos não indígenas. Essa reunião presenciada por mim aconteceu em uma casa mais distante de onde se encontravam os não indígenas. O trabalho que desenvolvi anteriormente com os Sanõma aconteceu com os *sapuli*, e foi marcado pelo diálogo e convivência com os anciãos da comunidade; estava envolvida com esses homens e suas práticas xamânicas (Guimarães 2005). As conversas que tive com as mulheres se referiam mais à fabricação dos corpos e das pessoas, em uma complementaridade às conversas com os *sapuli*. Reconheço aqui uma fragilidade desse primeiro campo, que se amplifica neste segundo momento: no primeiro encontro, eu não havia ainda compreendido em profundidade a agência feminina, nos termos de Overing (1999) e McCallum (2001), na produção da vida social Sanõma. Agora, no entanto, senti que era sobre elas que recaíam os problemas apresentados pela SESAI. Quando enfatizavam

a desnutrição infantil, a tungíase e o descuido com as crianças, estavam apontando e acusando as mulheres e sua agência feminina.

Eram as mulheres Sanõma que cuidavam das crianças pequenas; eram elas as donas das roças, juntamente com os homens com quem eram casadas; donas das casas; que diversificavam a alimentação; e eram elas que dominavam as práticas de preparo dos alimentos. Esses eram os *lóci* dos problemas que a SESAI desenhava. Diante desse cenário, os Sanõma analisaram como importante discutir com os brancos sobre como se efetiva sua soberania alimentar; como se estrutura o sistema agrícola Sanõma, mantido pelas mulheres; e como os dados epidemiológicos da SESAI retratam seu quadro de saúde.

Mais do que isso, a agência feminina surgia como uma potência na arena interétnica, tendo em vista que essa sempre ficou submersa no diálogo interétnico diante da incapacidade dos brancos de percebê-la e de somente enfatizarem a presença dos homens como intermediadores e lideranças (Benites 2018; Veron 2018). Agora, todavia, elas se colocavam na linha de frente, propositalmente, diante dos não indígenas.

Para compreender essa dinâmica da vida das mulheres Sanõma, cabe tratar da imposição de gênero ocidental em seu coletivo, onde uma relação de poder hierárquica e que subordina

mulheres a homens está presente, forçando o apagamento de determinadas dimensões da vida social. Conforme afirma Overing (1986), facilmente nossas representações (ocidentalizadas) de opressão, dominação e desigualdade formatam as descrições de gênero em outros contextos. Não estou afirmando que não há concepções de gênero entre os Sanõma. Pelo contrário, os corpos são construídos de maneira genderizada, o problema está em impor percepções de gênero hegemônicas, ocidentais, que se fazem em configurações de relações de poder desiguais, com subordinação de um gênero a outro, como afirma Segato (2012), ao discutir a colonialidade de gênero. O mundo ocidental e suas instâncias estatais adentram os territórios das comunidades, desorganizando o “tecido social”, e uma das primeiras frentes é a imposição de gênero ocidental, ancorada em uma forma de organização social baseada, especialmente, neste âmbito, onde relações de poder hierárquicas e de dominação-subordinação situam os homens como detentores de poder e da esfera pública na negociação da vida social, e as mulheres figuram como meras coadjuvantes, subordinadas. A imposição dessa masculinidade desarticula a vida social e a violência do colonizador se instaura. Lugones (2014) afirma que, nas interações íntimas e da vida cotidiana, há resistência a essa diferenciação social ou dicotomia

hierarquizada ocidental. Essa autora afirma que, no “*lôcus* fraturado” da diferença colonial, essas categorias de gênero impostas sofrem resistência na ruptura provocada pela imposição, quando são enfatizados os entes relacionais. No caso das mulheres Sanõma, elas se movimentam na ferida imposta, e a realidade genderizada Sanõma passa a se operacionalizar enganando o colonizador, conforme veremos mais adiante.

Quando me refiro à imposição de gênero ocidental entre os Sanõma, observo esta situação nas relações mantidas entre instâncias governamentais, entre outras, da sociedade nacional e esse povo, que se concretiza na não escuta das mulheres Sanõma, na não participação delas nas decisões com os brancos, no fato de as agências governamentais nunca terem se interessado pelas suas narrativas; nunca terem escutado este público, especialmente no campo da saúde; por questionarem a forma como produzem o alimento e cuidam de seus filhos. O diálogo fomentado pelo contexto interétnico se dá entre homens (brancos e indígenas), impondo masculinidades associadas ao domínio público/político. Tal diálogo se dá na exclusão dessas mulheres, que compõem a política no “multiverso” Sanõma, esse último entendido aqui nos termos de Viveiros de Castro (2012:158), inspirado em William James, como “uma multiplicidade de províncias e agências intersecantes”. Essas

hierarquias, que subordinam e criam relações de subjugação entre gêneros, onde um decide sobre a vida do outro, não estão presentes no multiverso Sanöma. Na arena interétnica, essas mulheres passam a enfatizar o dinamismo da vida cotidiana, onde se dá o manejo da vida, e afrontam aqueles que acharam que estavam imobilizadas, internalizadas, subjugadas e identificadas ao plano doméstico/apolítico.

Ao solicitarem a participação das mulheres como agentes indígenas de saúde e conselheiras de saúde, os agentes governamentais ainda permanecem na produção da diferença desigual e hierarquizada entre narrativas masculinas e femininas. Há somente uma agente indígena de saúde, uma jovem mulher que não pode ter filhos e se ressentida de sua situação, por isso se mantém distante das arenas de discussão política com os brancos. Faz o seu trabalho no posto como tradutora e atua também na limpeza do espaço. Por outro lado, as conselheiras de saúde são mulheres donas de roças, com filhos, as quais passaram a estar presentes nas reuniões com os brancos, impondo sua fala dura, questionando a atuação dos serviços em área. Sempre estiveram presentes nas reuniões com os *sapuli*, mantendo o diálogo com os homens; e nas decisões das famílias extensas, sabem sobre suas atividades, decidem sobre elas: quando ir à roça, quando pescar, coletar,

quando inserir novos cultivos nas roças, quando produzir beiju, quando fazer artesanato, quando trocar alimentos. Agência, autonomia, confiança e consenso marcam essa vida política, como nos informa Overing (1999).

Na esteira dessa discussão de colonialidade de gênero de Segato (2012) e Lugones (2014), siga, agora, a trilha argumentativa de Overing (1986) e Belaunde (2001), que enfatizaram ser necessário estarmos atentas a armadilhas como a que lê as obrigações dos homens como *status* e das mulheres como opressões. Por esse caminho, será possível compreender como as mulheres Sanöma se revelam ativando outras dimensões da vida social.

No contexto dos Airo-Pai, na Amazônia peruana, de acordo com Belaunde (2001), as relações de gênero estão inseridas em uma polaridade dinâmica, ancorada em prestações mútuas de serviços e interdependência simbólica. Overing (1999) analisa como a vida cotidiana dos Piaroa está baseada no princípio da confiança entre agências femininas e masculinas, produzindo uma socialidade e uma moralidade igualitária. É enfatizada a autonomia de um agente moral entre os Piaroa, onde gira a socialidade. Não há espaço para impor uma diferença desigual de gênero, entre homens e mulheres, onde os primeiros detêm o poder coercitivo e as últimas, a informalidade e o íntimo, mas ambos vivem uma moralidade não

coercitiva da confiança e da autonomia. Nesse contexto, nos processos de fabricação de corpos ou de construção de pessoas, homens e mulheres buscam desenvolver habilidades que permitam o manejo da vida cotidiana e devem se imbuir de agências, feminina e masculina. Overing & Passes (2000) afirmam que, na criação e na manutenção da convivialidade, da vida íntima, parte integrante é lidar com situações que a ameaçam, como a guerra, a doença e a morte. As habilidades para se viver em uma íntima convivialidade são ensinadas às crianças e aos jovens.

Algo semelhante acontece na vida cotidiana dos Sanõma. A guerra, analisada como idioma central nos Yanomami por muitos autores (Albert 1989, 1990), está voltada para o exterior; o interior da vida social, por sua vez, deve ser manejado de tal forma que a guerra não o domine. Espera-se que as pessoas sejam generosas e saibam rir de si mesmas. Quando alguém se encontra taciturno, é dado um tempo para que se restabeleça; está *tiko de* (outro), isso deve ser momentâneo; a raiva ou qualquer outro sentimento sem ser o afeto, o cuidado, deve ser dissipado. A insatisfação contínua é sinal para se buscar outro local de moradia, em uma comunidade distante, pois há possibilidades de

escolha. A pessoa tem autonomia para partir.

Os Sanõma contam que a raiva excessiva de um sogro com relação ao genro o fez esfregar tanto as pernas com um osso que acabou transformando-se em um animal, o veado, com suas pernas finas, o qual saiu correndo para a floresta. A melhor forma de ser um guerreiro Sanõma é sabendo controlar sua raiva e direcioná-la para outros grupos distantes da sua comunidade. O guerreiro deve rir e ser generoso. A raiva e a vingança surgem da dor da morte de um parente próximo, como afirmou Alès (2000), e é direcionada para outros subgrupos. Assim, transitam em um contínuo entre amor e raiva, direcionando esses sentimentos a pessoas e coletivos determinados. Dessa mesma maneira, entre os Sanõma, no interior do grupo, o amor e o cuidado com os próximos são elementos centrais que podem desencadear a raiva e a vontade de vingança quando a morte se faz presente entre parentes próximos.

As interações com grupos distintos⁴ são constantes na vida cerimonial Sanõma, mas há algo delicado nessa vida que é saber “manejar o cotidiano”, nos termos de Overing (1999). No caso dos Sanõma, isso significa não deixar o guerreiro se contrapor ao seu coletivo, ou deixar

4 No multiverso Sanõma, eles se relacionam com outros grupos indígenas (subgrupos Yanomami, Yecuana, Macuxi etc., e diversos segmentos dos não indígenas), ao mesmo tempo que lidam com o mundo das queixadas, dos *sai töpö*, criaturas com corpos diversificados que habitam a floresta, têm suas famílias. Eles devem, portanto, ter cuidado para se relacionar com esses entes. Também há os mortos, que configuram outro coletivo/grupo, e vivem em uma aldeia distante. Os *sapuli* são os grandes diplomatas desse multiverso.

que uma pessoa se transfigure em uma criatura não Sanõma. Nesse sentido, as mulheres Sanõma estão a todo momento “manejando a vida”, por meio da produção de alimentos, promovendo a consubstancialidade, aproximando corpos e substâncias, afastando corporalidades inimigas que podem se voltar contra elas e seu grupo. São elas que cuidam dos guerreiros quando retornam e devem fazer um ritual *kanenemo*, para retirar o sangue e a gordura dos inimigos mortos, que impregnam os matadores. São elas que cuidam dos corpos da/o jovem no ritual de iniciação, alimentando-a/o e limpando-a/o nesse processo transformativo, especialmente da jovem que deve aprender a lidar com a potência do sangue feminino. São elas que levam o chibé, feito por elas – e, portanto, detém a corporalidade delas⁵ –, para os estrangeiros se alimentarem, quando adentram o território (esse é o primeiro alimento ofertado e que aciona o processo inicial de consubstancialidade). São elas que produzem o leite materno e o alimento da criança ao longo de sua vida. Após ser feita pelo esperma do pai na gestação, a criança deve ser fabricada com partes de corporalidade da mãe, que estão no leite materno e no alimento feito por suas mãos, as

quais deixam marcas do seu corpo. A criança é feita de corpos, sentidos e pensamentos sobre como é ser Sanõma e de partes dispersas como o duplo animal, as marcas das pegadas, a sombra, os nomes. Esses corpos são genderizados, acabarão por deter as agências masculinas e femininas. Essa corporalidade Sanõma está vinculada a um modo de viver e sentir.

Na sociocosmologia Sanõma, o corpo deixa marcas, as quais estão nos alimentos das roças, nas próprias roças manejadas, nas casas construídas, nos instrumentos usados pela pessoa, nos alimentos coletados na floresta e nos rios, bem como nos alimentos cozidos. Nesse processo, as mulheres fabricam territórios, pessoas e histórias, assim como os homens, no entanto, cada um deve dominar habilidades e agências requeridas por corpos genderizados. Essa dinâmica se aproxima do que ocorre com os Matses, como afirma Matos (2018:118): a construção da pessoa (homem ou mulher) se faz em um duplo movimento do “[...] aparentamento com parentes, e do aparentamento (consubstancialização) com outros, sujeitos extrassociais [vegetais e animais] [...]”. No caso da pessoa Sanõma, esses se fazem em corpos genderizados na interação entre diversos seres, que

5 Na teoria Sanõma, corporalidade não está restrita ao corpo em si, mas as pessoas deixam suas marcas (partes de sua corporalidade) no que fazem, onde vivem e nas atividades que realizam. Assim, ao produzirem o alimento com suas mãos ou cultivarem plantas em suas roças, elas deixam marcas dos seus corpos, parte dos seus corpos, nesses alimentos e cultivos.

se efetivam tanto no interior da comunidade quanto no exterior, ou melhor, essa fronteira entre interior e exterior acaba por ser borrada ou maleável, pois o movimento de consubstancialização e alteração dos sujeitos faz com que ela se expanda ou retraia. Na vida cotidiana, as mulheres detêm os mecanismos de promover a consubstancialização; o alimento é central nesse processo. Por sua vez, os xamãs controlam os mecanismos dessa consubstancialização fora do parentesco, viajam para o território de um *sai töpö*, se casam, passam a conhecer e, conseqüentemente, a controlar as forças dessas criaturas. Acabam por promover a consubstancialização no cotidiano de outros mundos.

O poder transformacional dado a algumas substâncias produzidas pelas mulheres, como sangue e alimento, tem ressonância com o sangue e a gordura do inimigo, produzidos no guerreiro após o ataque ao inimigo/outro, assim como com as cinzas do/produzidas pelo morto, que devem ser ingeridas pelos parentes próximos. A socialidade Sanõma depende da negociação em manter a guerra fora da vida comunitária e, ao mesmo tempo, ter o guerreiro e o xamã ativos para vingar alguma morte. Para qualquer adoecimento ou morte na comunidade, o xamã lança sua vingança para um grupo distante. Ao mesmo tempo, por meio da comensalidade, as mulheres aproximam

os estrangeiros, fazem parentes e cuidam da ameaça do outro na vida cotidiana.

A agência feminina se articula especialmente na criação de filhas/os e de outros/as que compõem a família extensa, na produção de alimentos, no cultivo e na coleta em floresta/roças/rios.

2. INTERPRETAÇÕES SANÕMA SOBRE INFORMAÇÕES CIENTÍFICAS/ESTATAIS: AMPLIANDO POSSIBILIDADES

Nesta seção, analiso como dados científicos do campo epidemiológico apresentam a desnutrição infantil dos Sanõma e como os Yanomami são lidos, entre os povos indígenas, como os mais baixos e com mais baixo peso da América do Sul, o que tem sido associado à desnutrição infantil (Orellana et al. 2019). Cabe enfatizar que o levantamento de dados sobre a desnutrição infantil entre os Sanõma acontece em um contexto onde este povo vive principalmente do seu sistema agrícola (roça, coleta, pesca e caça). As questões que esses dados levantam são: há algum problema nos alimentos dos Sanõma ou há algum problema com essas pesquisas sobre desnutrição infantil? Ao mesmo tempo, trago a discussão das mulheres Sanõma e sobre como elas estão enfrentando essa situação.

Para explicar esse cenário da desnutrição e de baixa estatura dos Yanomami, as informações transitam entre fatores genéticos (Holmes 1995)

ou ambientais, como adoecimentos, acesso e disponibilidade de alimentos e acesso a serviços (Orellana et al. 2019). Essas análises relacionam a baixa estatura e o baixo peso com maiores taxas de hospitalização, mortes por doenças infecciosas, menor nível de escolaridade, menor renda, bem como menor desempenho em testes de quociente de inteligência (QI). E todo esse argumento dos dados epidemiológicos levantados informa sobre a desnutrição infantil. A questão é: como a vida Yanomami pode ser lida desta maneira, esses elementos trazidos pelos dados epidemiológicos, que associam e criam uma análise causal entre baixa estatura, baixo peso e desnutrição infantil, formam uma análise acabada? Para alguns pesquisadores, sim, mas, aqui, apontamos a compreensão de que, para os Sanõma, não.

Pantoja (2012) analisou o estado nutricional de crianças menores de cinco anos de idade e que pertencem ao DSEI Yanomami, no período de maio de 2008 a abril de 2009, com base nos dados do Sistema de Vigilância Alimentar e Nutricional (SISVAN) Indígena. De acordo com a autora, entre os Yanomami, no ano de 2010, a taxa de mortalidade infantil (TMI) chegou a 120,95 óbitos por cada mil nascidos vivos (Pantoja 2012:26). A média nacional é de 19 óbitos por mil nascidos vivos, em 2009, de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

(IBGE). No polo-base de Auaris, onde os Sanõma se encontram, a autora analisou a prevalência de déficit de estatura/idade (E/I) superior a 81% das crianças em todos os períodos e em todas as faixas etárias (variação de 81,6 a 88,3%). Em alguns períodos (maio a julho de 2008 e fevereiro a abril de 2009), nas faixas etárias de 24 a 35 e de 36 a 59 meses, verificou-se média de prevalência de déficit nutricional superior a 90% em relação às crianças. No caso do indicador de peso/idade (P/I), mais de 50% das crianças apresentaram baixo peso (variação de 55,5 a 61,8%). Com exceção das faixas etárias de 0 a 5 e de 6 a 12 meses, todas as demais apresentaram valores de baixo peso superiores a 55%. Em relação ao baixo peso/estatura (P/E), a autora observou prevalências superiores a 4,5% (variação de 4,6 a 9,3%). A faixa etária de 12 a 23 meses de idade foi a que apresentou maior prevalência em todos os períodos (variação de 9,7 a 16,8%). De acordo com Horta et al. (2013), o estado nutricional deve ser analisado em um contexto mais amplo, sendo necessário enfatizar a relevância social, econômica, ambiental em diferentes escalas (local, regional e nacional).

Essas informações referentes a uma perspectiva exclusivamente biológica (da ciência médica) sobre a estatura, o peso e o estado nutricional dos Sanõma somaram-se com a visita das técnicas da SESAI e da UNICEF, que relataram o seguinte

cenário: crianças de um até os cinco anos, que já estão andando, ficam em casa comendo somente chibé, não almoçam, enquanto os adultos não se encontram nas casas. Esse período na infância é crítico para a SESAI, pois essas crianças são as que não estão mais no colo da mãe, acompanhando-a por todos os lugares, e ficam nas proximidades das casas com mulheres e homens mais velhos, bem como com crianças mais velhas e adolescentes, os quais são pessoas que dividem o cuidado com as mães. Esse cenário era visto como problemático para a SESAI. Vale enfatizar, aqui, que a concepção de família extensa não é percebida em sua potência cuidadora pelos técnicos do governo, que também não compreendem o regime alimentar, de comer duas refeições ao dia, uma no início da manhã e outra pela noite, pois ao longo do dia os adultos estão embrenhados na floresta, nas roças, nas trilhas e nos igarapés, coletando e caçando. Ao longo do dia, as crianças estão fazendo pequenas refeições, assim como os adultos.

Portanto, ao adentrarmos a vida dos Sanöma, é possível perceber que estão localizados em um amplo território, onde plantam pequenas roças diversificadas, fazem uso da floresta, de suas plantas, de cogumelos, insetos, méis, pequenos peixes e crustáceos, e que também caçam animais. Homens e mulheres transitam, produzem roças de dimensões menores do que os Yekuana, vizinhos

falantes de uma língua Caribe, conhecidos por suas grandes roças de maniva, onde produzem farinha para venda, contando com o auxílio de muitos instrumentos não indígenas para produção. As comparações entre esses modos de produção Sanöma e Yekuana são uma constante e acabam por ser mais um julgamento negativo sobre as práticas de cultivo e alimentares dos Sanöma.

Reagindo a esses modos de compreensão da SESAI, há outro movimento, o qual não quero acreditar que seja uma coincidência: as mulheres estão atuando em frentes onde nunca as tinha visto. Elas são conselheiras de saúde, *tuxauas*, e há uma agente indígena de saúde. Essas novas posições de diálogo com os não indígenas eram dominadas pelos homens que falavam português e que se situavam na posição desejada por uma leitura de gênero ocidental, a qual confere como hierarquicamente superior a agência masculina. Dessa maneira, servidores do Estado conversam somente com eles e se interessam apenas por ouvi-los. Agora, mesmo sem saber português, elas estão na linha de frente, falam para os não indígenas por meio de tradutores indígenas, homens *Sanöma*. Apresentam uma fala dura, mandam os homens se calarem, pois elas dominam o cenário do problema que está sendo abordado (tungíase e desnutrição infantil). Assim elas se defendem e demandam ações por parte da SESAI, apresentando outra realidade, outras preocupações. Vale enfatizar que a SESAI

também apresentou uma nova demanda para que houvesse a presença de conselheiras indígenas e de agentes indígenas de saúde. Atualmente, essas conselheiras e lideranças femininas falam quando o assunto lhes diz respeito.

Não quero negar os vários adoecimentos que acometem os Yanomami, mas a realidade científica construída pode estar baseada em pressupostos perigosos, escamoteando dimensões mais importantes. Por exemplo, enfatizar que o fogo doméstico causa os problemas respiratórios nas crianças, e não vírus e bactérias que chegam a Auaris, é base para construções de intervenções avassaladoras. Isso significa trazer o problema para o modo de vida dos Sanöma, para a maneira como se organizam em suas casas, como as constroem e como produzem alimentos, e retirar o problema do serviço de saúde e da disponibilização de terapêuticas que devem ser ofertadas pelo Estado.

O polo-base de Auaris é um ponto de confluência, contando com a presença do 5º batalhão do Exército, de profissionais de saúde, de pista de pouso, sendo, assim, um local de trânsito, onde pessoas são especialmente deslocadas por motivos de adoecimento, o que pode configurá-lo como um local de trânsito também desses agentes patogênicos. Para os Sanöma, essa presença intensa de estrangeiros está claramente associada aos adoecimentos que os acometem, pois há facilidade

em ver partes de suas corporalidades agredidas. Além disso, há uma discussão no meio científico – relatada por técnicos da SESAI – quanto à existência de um corredor na floresta por onde insetos transmissores de doenças circulariam, o que seria uma explicação para os altos índices de malária na epidemia da década de 1990, em Auaris, local onde não se viveu a presença intensa de garimpeiros, como em outras partes da Terra Indígena Yanomami, mas que apresentou índices alarmantes de adoecimento por malária. Essa explicação do corredor por onde agentes patogênicos circulam se assemelha aos caminhos por onde eram lançados venenos (*wazu*), relatados pelos *sapuli* (xamãs). Esses envenenamentos aconteceram há muito tempo, provocaram muitas mortes entre os seus. Grupos inimigos emitiram pelo ar o *wazu* (veneno), que seguia trilhas na floresta e nos leitos dos rios. Os estudos que revelam desnutrição infantil e baixa estatura também incomodam os Sanöma, por isso eles querem fazer um mapeamento de seu sistema alimentar, a fim de estabelecer diálogos com a SESAI, sendo esse o principal objetivo do projeto que estamos fazendo em conjunto.

A partir das inquietações das mulheres Sanöma e de seu reposicionamento político com relação aos não indígenas, reconheço, nesse movimento, uma tentativa de capturar ou avançar sobre a

ciência ocidental, e de não deixar a narrativa sobre os temas tratados pela ciência ocidental somente com ela. Se o espaço da ciência participa da produção de realidades, que desencadeiam práticas e intervenções, então, essas mulheres estão dispostas a agir sobre essas realidades.

Assim, inspiro-me em Mol (2002) e sigo sua sugestão de que: “[...] knowledge is no longer treated primarily as referential, as a set of statement about reality, but is a practice that interferes with other practices. It therefore participates in reality. And various other shifts follow from this” (Mol 2002:152-153). Dessa forma, produzindo os fatos e participando deles, como o faz a ciência ocidental, as mulheres Sanõma constroem um terreno cosmopolítico, também produzindo conhecimento e realidade, afrontando a realidade criada pela ciência ocidental.

Resultado dessa cosmopolítica está também refletido no projeto de pesquisa construído em conjunto com a associação indígena Sanõma *Ibasali*, tendo em vista que:

Day-to-day reality, the life we live, is also a fleshy affair. A matter of chairs and tables, food and air, machines and blood. Of bodies. That is a good reason not to leave these issues in the hands of medical professionals alone but to seek ways, *lay ways* so to speak, to freely talk about them (Mol 2002:27).

Essas mulheres estão mobilizadas para não deixar os argumentos somente nas mãos dos

profissionais e gestores estatais. Dessa maneira, elas criam suas narrativas e confrontam realidades. Esse terreno é o da cosmopolítica Sanõma, onde elementos como pesos e medidas, corporalidades, alimentos, sistemas agrícolas passam a ser atravessados por outras realidades. Esses elementos que marcam a interpretação de agentes da SESAI são, agora, usados pelas mulheres Sanõma, referindo-se à realidade dessas e questionando o que é produzido pelos agentes do órgão. Fazer uso desses elementos como pesos, medidas e alimentos é como “trazer a público um ingrediente que tanto pertence ao território quanto se conecta com um exterior contra o qual este território se protege” (Stengers 2008:42).

Não sendo coincidência, essas mulheres trouxeram as falas mais fortes na reunião que acompanhei, a fala tradicional Sanõma, onde apresentam os problemas que enfrentam. Nunca as vi entrarem em cena dessa maneira nas reuniões de interação com os não indígenas. Agora, eram conselheiras de saúde, três falaram na reunião, conjuntamente com outros três conselheiros e outras duas lideranças.

Nessa reunião, elas colocaram suas demandas à SESAI: falaram sobre a instalação de torneiras na comunidade; o cuidado com suas casas (perguntavam se uma opção seria ter chão de cimento); o uso de ferramentas para cultivo e

produção de alimentos (perguntavam se a SESAI poderia fornecer machados, motosserras, raladores de mandioca elétricos); sobre ter animais coloridos para criar (perguntavam se uma opção seria ter girafas, elefantes e rinocerontes...). Um dos homens conselheiros falou que eles tinham os dentes pretos, tão questionados pelos técnicos não indígenas, porque eram irmãos dos macacos e não porque estavam com cárie ou com os dentes doentes devido ao consumo de alimentos dos não indígenas. Várias dessas falas foram intermediadas por comentários, risadas e momentos de seriedade.

Assim, essas mulheres traziam mais que urgência de atuação sobre essa realidade criada, elas sabiam que estavam apresentando propostas inviáveis, mas reconhecidas pelos agentes da SESAI. Configurava-se o espaço de proposição cosmopolítica. Nos termos de Stengers (2018), tratavam de desacelerar os outros, resistirem à maneira como a situação era apresentada, cujas urgências mobilizavam o pensamento-ação. E resistiam não porque a apresentação seja falsa, não porque as urgências sejam mentirosas, mas porque “há algo de mais importante” (Stengers 2018). Criavam um espaço de hesitação sobre questões, ameaças e problemas. Eram os “seus” saberes, os fatos produzidos por “suas” técnicas, mas igualmente os julgamentos associados às “suas” práticas que estavam na linha de frente. E

elas estavam presentes, revelando o que existia ou estava em jogo e era mais importante.

As mulheres Sanöma não situam seus saberes particulares, como parte da ciência ocidental, ocupando um mesmo cosmos englobante. Na cosmopolítica, não há a proposta de saberes articulados, mas acontecimentos que questionam a maneira como razões são construídas.

Os Sanöma estão inserindo uma discussão sobre corpos e alimentos. Eles têm, na memória, o momento em que começaram a cultivar, a ter as roças; por conseguinte, são feitos de corpos que se alimentam, transitam, reagem, sentem de maneira particular e se produzem também de maneira particular em meio à floresta. Eles afirmam que, antes de conhecerem as roças, que lhes foram apresentadas por um antepassado-cobra, viviam sempre na prática do *hinamo kule* (realizar expedições de caça onde se pernoita), isto é, transitando pela floresta, fazendo acampamentos temporários, caçando e coletando. Hoje, realizam o *hinamo kule* somente na época da seca, entre outubro e março, quando a família extensa realiza acampamentos na floresta, para caçar e coletar outros alimentos. Atualmente, produzem uma roça muito particular (de pequenas dimensões de manivas e bananas principalmente, aliadas a outros cultivos); têm um regime alimentar que foca nas alimentações em conjunto, quando acordam e quando vão dormir, não almoçando como os não indígenas. Ao longo do dia, estão embrenhados

na floresta, produzindo e se relacionando. Os corpos seguem um ciclo de vida particular, que transita entre ser gordo-magro (seco-denso), o que é manejado por meio de várias tecnologias. Essa realidade é importante e as mulheres Sanõma estão sendo protagonistas na criação desse terreno cosmopolítico, de enfrentamento e hesitação na efetivação de uma realidade que lhes pode ser avassaladora.

3. FINALIZANDO: CRIANDO REALIDADES

A agência feminina Sanõma afronta o contexto interétnico vigente até então, quando os homens dominavam a fala e elas não se importavam. Hoje, diante das acusações sobre o descuido com as suas crianças, essas mulheres tomam a cena. Mesmo sem dominar o português, elas estão na linha de frente. Explicam que são elas que diversificam a alimentação – a roça de maniva é aberta pelos homens, que as auxiliam quando plantam, mas são elas que inserem os outros alimentos, diversificando-a. Afirmam que o mais valorizado é a carne de caça. Os Sanõma usam uma palavra específica para fome de caça (*naki*). Eles lembram o período quando os antepassados viviam em acampamentos transitórios na floresta, quando viviam da caça realizada pelos homens e da coleta realizada pelas mulheres na floresta e ao longo dos igarapés. Era um tempo de fartura. Depois, eles aprenderam como fazer a roça, as sementes lhes foram dadas pelo antepassado da

cobra e foi o fim da era dos acampamentos que, hoje, são praticados somente na época da seca, quando passam meses fora da aldeia e das proximidades das roças. Em meio a gargalhadas, explicam que, caso os brancos queiram que eles comam mais, devem trazer seus animais coloridos (girafas, rinocerontes, zebras). Apresentam suas demandas por torneiras nas comunidades, para facilitar a coleta de água. E sabem das diferenças dos regimes alimentares deles com relação aos brancos, que comem três refeições ao dia, intercaladas por pequenos lanches. Essas mulheres dividem o trabalho da produção alimentar com os homens, elas estão na roça, na produção do beiju, derivado da maniva, na coleta realizada na floresta e nos igarapés, enquanto eles caçam e pescam. Elas cuidam de seus/suas filhos/as da família extensa, formada por avós, pai, mãe, suas filhas, genros e netos/as. Cuidam da limpeza das casas e se aborrecem diante de argumentos de que não possuem higiene com suas casas, nem com seus filhos. Nas reuniões, por meio das “falas fortes”, elas desestabilizam a realidade criada pelo branco e a questionam, afrontam, com soluções, que os brancos supõem ser desconhecimento ou ignorância, achando que elas não sabem o que falam. Seguem limitando a realidade criada pela ciência ocidental, tencionando-a e questionando-a. Elas recusam a redução do debate sobre seus regimes alimentares a universais definidos pelos brancos.

4. REFERÊNCIAS

Albert, B. 1989. Yanomami 'violence': inclusive fitness or ethnographer's representation? *Current Anthropology* 30(5):637-640. DOI: <http://dx.doi.org/10.1086/203793>.

Albert, B. 1990. On Yanomami Warfare: a rejoinder. *Current Anthropology* 31:558-563.

Albert, B. 2014. Situação etnográfica e movimentos étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. *Campos* 15(1):129-144.

Alès, C. 2000. Anger as a maker of love. The ethic of conviviality among the Yanomami, in *Anthropology of love and anger. The aesthetics of conviviality in native South America*. Editado por J. Overing e A. Passes, pp. 133-151. New York/London: Routledge.

Belaunde, L. E. 2001. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo Pai de La Amazonia Peruana*. Lima: CAAAP.

Benites, S. 2018. Viver na língua Guarani Nhandeva (mulher falando). Dissertação de Mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Antropologia Social, Rio de Janeiro.

Evangelista, R., e M. Ricarte. 2017. A ação do exército brasileiro na Terra Indígena Yanoami frente à atenção básica de saúde e aos indígenas *Sanõma* na região de Auaris. *Working Papers - Fronteira Política* 1:WP03.

Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz). 2009. I Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas. Relatório Final, RJ.

Guimarães, S. 2005. Cosmologia Sanumá: o xamã e a constituição do ser. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília.

Holmes, R. 1995. Small is adaptive: nutritional anthropometry of native Amazonians, in *Indigenous peoples and the future of Amazonia*. Editado por L. E. Sponsel, pp. 121-148. Tucson: University of Arizona Press.

Horta, B., R. Santos, J. Welch, A. Cardoso, e J. Santos. 2013. Nutritional status of indigenous children: findings from the First National Survey of Indigenous People's Health and Nutrition in Brazil. *International Journal for Equity in Health* 12:23. DOI: <http://dx.doi.org/10.1186/1475-9276-12-23>.

Instituto Socioambiental (ISA). 2019. Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal. Acesso em: jul. 2019.

Lugones, M. 2014. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista de Estudos Feministas* 22(3):935-952.

Marinho, G., G. Borges, E. Paz, e R. Santos, 2019. Mortalidade infantil de indígenas e não indígenas nas microrregiões do Brasil. *Revista Brasileira Enfermagem* 72(1):57-63. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0034-7167-2017-0646>.

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>.

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

Migliazza, E. 1967. Grupos linguísticos do território federal de Roraima, in *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica*. Editado por Herman Lent, pp. 153-173. V. II (Antropologia). Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Pesquisas.

Migliazza, E. 1972. Yanomama grammar and intelligibility. Tese de Doutorado, Indiana University, Ann Arbor.

Mol, A. 2002. *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham/Londres: Duke University Press.

Orellana, J., L. Marrero, C. Alves, C. Ruiz, S. Hacon, M. Oliveira, e P. Basta, 2019. Associação de baixa estatura severa em crianças indígenas Yanomami com baixa estatura materna: indícios de transmissão intergeracional. *Ciência & Saúde Coletiva* 24(5):1875-1883. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1413-81232018245.17062017>.

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

Overing, J. 1991. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia* (34):7-33.

Overing, J. 1999. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana* 5(1):81-107. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131999000100004>.

Overing, J. 2004. A reação contra a descolonização da intelectualidade. *ILHA* 6(1-2):5-27.

Overing, J., e A. Passes. 2000. Introduction: conviviality and the opening up of Amazonian anthropology, in *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. Editado por J. Overing e A. Passes, pp. 1-30. London/New York: Routledge.

Pantoja, L. 2012. Estado nutricional de crianças indígenas menores de cinco anos do DSEI Yanomami, Roraima, Brasil. Dissertação de Mestrado, Departamento de Epidemiologia em Saúde Pública, Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Rio de Janeiro.

Ramos, A. 1990. *Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. São Paulo/Brasília: Editora Marco Zero/Editora UnB.

Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). 2019. Distrito Sanitário Yanomami. Disponível em: www.saude.gov.br/sesai. Acesso em: jul. 2019.

Segato, R. 2012. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-Cadernos CES* 48:106-131. DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.1533>.

Sociedade Brasileira de Dermatologia (SBD). 2017. *Tungíase*. Disponível em: <https://www.sbd.org.br/dermatologia/pele/doencas-e-problemas/tungiasi/35/>. Acesso em: jul. 2019.

Stengers, I. 2008. Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of escaping modern dualism. *Subjectivity* 22(1):38-59. DOI: <https://doi.org/10.1057/sub.2008.6>.

Stengers, I. 2018. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (69):442-464. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>.

Taylor, K. I. 1996. A geografia dos espíritos: o xamanismo entre os Yanomami setentrionais, in *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Organizado por J. M. Langdon, pp. 118-151. Florianópolis: Ed. da UFSC.

Veron, V. 2018. Tekombo'e Kunhakoty: modo de viver da mulher Kaiowá. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Departamento de Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais, Brasília.

Victoria, C. G., E. M. L. Aquino, M. C. Leal, C. A. Monteiro, F. C. Barros, e C. L. Szwarcwald. 2011. Maternal and child health in Brazil: progress and challenges. *Lancet* 377(9780):1863-1876. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(11\)60138-4](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(11)60138-4).

Viveiros de Castro, E. 2012. “Transformação” na Antropologia, transformação da “Antropologia”. *Mana* 18(1):151-171. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132012000100006>.

SOBRE MULHERES *BRABAS*: RITUAL, GÊNERO E PERSPECTIVA

Júlia Otero dos Santos

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

submissão: 01/10/2019 | aprovação: 25/11/2019

RESUMO

O chão etnográfico deste artigo é o *Wayo 'at Kanã*, uma festa de mulheres realizada pelos Karo-Arara. Ofereço uma descrição e uma análise do ritual, por acreditar que, neste espaço-tempo, a agência feminina se faz mostrar em uma outra face, avessa a qualquer caracterização de domesticidade, interioridade ou consanguinidade, atribuições ordinárias para o universo feminino na etnologia sul-americana. O que esta festa faz aparecer, quando lida do ponto de vista de uma outra festa com a qual mantém uma relação um tanto quanto especular, é a alteridade imanente à posição feminina e à capacidade predatória das mulheres. A reflexão aqui apresentada também é uma formulação inicial sobre a relação entre perspectiva e gênero. A partir da interpretação do ritual, presumo a existência de uma variação entre um (ou dois) ponto(s) de vista determinado(s) pelo gênero e um ponto de vista humano, que eclipsa o gênero.

Palavras-chave: Amazônia; ritual; gênero; mulheres indígenas; predação.

**ABOUT FIERCE WOMEN: RITUAL,
GENDER AND PERSPECTIVE**

ABSTRACT

The ethnographic ground of this work is the *Wayo 'at Kanã*, a women's party held by the Karo-Arara. I offer a description and an analysis of the ritual because I believe that in this spacetime the female agency is shown on another face, one that is averse to any characterization of domesticity, interiority or consanguinity, ordinary attributions to the female universe in southern American ethnology. What this party makes appear, when read from the point of view of another party with which it has a somewhat specular relationship, is the immanent alterity to the female position and the predatory capacity of women. The reflection presented here is also an initial formulation of the relationship between perspective and gender. From the interpretation of the ritual, I assume there is a variation between one (or two) gender-determined viewpoint(s) and a human viewpoint that eclipses gender.

Keywords: Amazon; ritual; gender;
indigenous women; predation.

**SOBRE MUJERES BRABAS: RITUAL,
GÉNERO Y PERSPECTIVA**

RESUMEN

La base etnográfica de este trabajo es el *Wayo 'at Kanã*, una fiesta de mujeres realizada por los Karo-Arara. Ofrezco una descripción y un análisis del ritual que consideran que en este espacio-tiempo la agencia femenina aparece con una nueva faceta, contraria a cualquier caracterización de domesticidad, interioridad o consanguinidad, atribuciones comunes al universo femenino en la etnología suramericana. Lo que revela esta fiesta, cuando se lee desde el punto de vista de otra fiesta con la que guarda una relación un tanto especular, es la alteridad imanente a la posición femenina y la capacidad depredadora de las mujeres. La reflexión aquí presentada es también una formulación inicial de la relación entre perspectiva y género. A partir de la interpretación del ritual, planteo que existe una variación entre uno (o dos) punto(s) de vista determinados por el género y un punto de vista humano que eclipsa al género.

Palabras clave: Amazonia; ritual; género;
mujeres indígenas; depredación.

1. INTRODUÇÃO: LUGAR(ES) DO GÊNERO NA ETNOLOGIA INDÍGENA

Por muitas décadas, a produção em etnologia indígena das terras baixas sul-americanas ignorou ou conferiu um lugar marginal ao gênero. Mesmo no auge da antropologia feminista das décadas de 1970 e 1980, as relações de gênero raramente foram o foco explícito da descrição e da análise antropológica. Quando apareciam nas etnografias, eram como um subproduto irrefletido das relações de complementaridade entre capacidades produtivas masculinas e femininas, que invariavelmente sustentam a economia doméstica nas sociedades ameríndias. As exceções a esse desinteresse pelo gênero são os trabalhos voltados para a compreensão do que se convencionou chamar de antagonismo sexual, definido por Lasmar (1999:7) como “uma ideologia sustentada por um complexo mítico-ritual que tematiza a oposição entre os sexos, enfatizando as diferenças em termos de poder e *status*”. A oposição e a hostilidade entre os sexos – compreendidas, muitas vezes, sob um ponto de vista psicologizante, sustentado pela ideia de uma frustração coletiva masculina decorrente das capacidades reprodutivas femininas – são o eixo de análise dos trabalhos de Yolanda e Robert

Murphy (1974) sobre os Mundurucu e de Thomas Gregor (1985) sobre os Mehinaku¹.

Uma compreensão do gênero na Amazônia desassociada da ideia de antagonismo entre os sexos e do debate acerca da dominação (universal) masculina – sendo este o problema central da antropologia do gênero da década de 1970 – parece ter sido possibilitada pela crítica demolidora de Overing (1986) aos pressupostos implícitos na discussão levada a cabo até então, excessivamente centrada no paradigma ocidental das relações de poder. A autora mostra como a compreensão sobre gênero nos termos das noções de natureza, controle e domínio doméstico nos compele a um tipo de leitura na qual tudo o que compete às mulheres é interpretado como reflexo de seu lugar subordinado na sociedade. Consequentemente, as mulheres aparecem nas análises como inevitavelmente “perdedoras”: qualquer tipo de prática pode ser taxada de sexista, ou seja, como delegando uma posição inferior às mulheres.

Ao descolar o gênero das ideias de antagonismo e hierarquia (dominação), Overing (1986) propõe, então, o seu entendimento como diferença complementar e simétrica. Dessa forma, a autora abre a trilha para trabalhos que abordam este assunto descolado dos pressupostos ocidentais,

¹ Tanto os Murphy como Janet Siskind – para quem a vida social baseava-se na troca de sexo por carne, entre homens e mulheres – recusaram uma caracterização das mulheres indígenas como submissas (Belaunde 2015).

em torno das oposições público/doméstico e da superioridade da cultura em relação à natureza, que fundava, por exemplo, a formulação de Ortner (1974) de que a inferioridade universal das mulheres decorria de sua associação (também universal) ao domínio da natureza². Autores como Luisa Belaunde (1994, 2001, 2005), Cecilia McCallum (1999, 2001), Cristiane Lasmar (1996, 2005, 2008) e, de forma mais periférica em relação aos seus interesses principais, Peter Gow (1989) demonstraram a relevância do estudo das relações de gênero para a compreensão das socialidades ameríndias.

No caso das terras baixas sul-americanas, a questão do gênero articula-se necessariamente com a centralidade dos dispositivos de fabricação do corpo na constituição da pessoa, conforme desenvolvido nos trabalhos de Seeger et al. (1979), Viveiros de Castro (1979, 1996) e Tânia Stolze Lima (1996, 2002). Em consonância com essas abordagens acerca do corpo/pessoa, Belaunde e McCallum tomaram como objeto privilegiado de investigação a necessidade de fabricar corpos e capacidades produtivas generificados, isto é, masculinos ou femininos, e os mecanismos cotidianos e rituais para a inscrição apropriada desta diferença nos corpos.

Inspirado em algumas das questões colocadas por essas autoras, este artigo retoma um tema clássico para a discussão de gênero na América do Sul e alhures: o ritual – no caso, o *Wayo 'at Kanã* (ou, em português, Festa do Jacaré) – concebido como uma “festa de mulheres” pelos e pelas Karo-Arara, junto aos quais desenvolvo pesquisa desde 2010. Na descrição dessas festas (Otero dos Santos 2014, 2015), mostrei como uma variação entre socialidade feminina, masculina e de sexo cruzado marca todo o desenrolar do ritual e é determinante para a sua compreensão. Foi para entender esta festa e sua promoção a símbolo da cultura e do povo Karo-Arara (por meio de uma política cultural muito bem pensada pelo cacique e alguns moradores da aldeia Paygap) que me voltei para os estudos do gênero em etnologia.

Agora, volto à etnografia do *Wayo 'at Kanã*, tema central de minha tese de doutorado (Otero dos Santos 2015), guiada por duas novas apostas. Em primeiro lugar, acredito que, neste espaço-tempo, a agência feminina se faz mostrar em uma outra face, uma que é avessa a qualquer caracterização de domesticidade, interioridade ou consanguinidade, atribuições ordinárias para o universo feminino na etnologia das terras baixas (Descola 2001; McCallum 2001; Viveiros de Castro 2002a, 2002b).

2 A crítica à concepção de que a analogia mulher : natureza :: homem : cultura seria universal já havia sido feita por MacCormack e Strathern, na coletânea “Nature, culture and gender: a critique” (1980). Essa analogia é desmontada basicamente por duas razões: nem todas as sociedades trabalham com a oposição natureza/cultura (Strathern 2014); a cultura não é necessariamente superior à natureza (Gillison *apud* Overing 1986). É a reflexão dessas autoras que inspira o texto de Overing (1986).

O que a Festa do Jacaré faz aparecer, quando lida do ponto de vista de uma outra festa com a qual mantém uma relação um tanto quanto especular, é uma alteridade imanente à posição feminina e certa capacidade predatória das mulheres.

Em segundo lugar, a análise do ritual possibilita, ainda, a abordagem de um tema pouco desenvolvido na etnologia das terras baixas sul-americanas: a relação entre gênero e perspectiva. Pretendo mostrar como é uma divergência de perspectivas entre homens e mulheres que enseja o *Wayo 'at Kanã*. Este texto é, assim, uma tentativa de pensar o gênero da perspectiva; de, desde os limites da minha etnografia, “pensar a perspectiva para os casos em que ela se liga aos sexos, ou seja, aos homens e às mulheres” (Lima 2005:322), como coloca Tânia S. Lima, em “Um peixe olhou para mim”, um livro que, sendo sobre tantas faces da vida de um povo indígena amazônico, é também sobre gênero³.

2. O WAYO 'AT KANÃ

Falantes de uma língua isolada da família Ramarama, do tronco Tupi, os Karo-Arara compõem uma população de cerca de 382 pessoas (Sesai 2014)⁴, distribuídas em três aldeias – Iterap (um conjunto de diversas aldeias menores),

Paygap e Cinco Irmãos – na Terra Indígena (TI) Igarapé Lourdes, situada no município de Jipará, em Rondônia. Deslocam-se em grupos familiares pela bacia do rio Machado desde tempos imemoriais. Mesmo com um modo de vida marcado por andanças e pela abertura incessante de lugares, cujas transformações se fazem sentir desde que optaram por uma permanência mais duradoura em aldeias (a partir de 1985), sempre foram agricultores e produtores de bebida. A caça também é parte importante de sua economia e cosmologia.

Contam os velhos que, no tempo da maloca, sucedia-se um *Wayo 'at Kanã* nas ocasiões em que as pessoas desejavam comer jacaré e dançar. *Wayo* é a palavra para jacaré, *'at* é o pronome possessivo da 3ª pessoa do singular e *kanã*, um termo para “coisa”. Sebastião Kara'yã Péw, professor indígena licenciado em educação intercultural e um dos meus principais interlocutores, entende a expressão como significando “a hora e o lugar do jacaré”. Em uma tradução livre, poderíamos falar em “evento do jacaré”. Também é possível referir-se à festa pelo conjunto de suas ações: tomar

3 O livro de Lima é, para mim, uma fonte inesgotável de consulta. A maestria da etnógrafa e etnóloga soube amarrar os principais problemas da etnologia amazônica, sempre conduzida pela socialidade yudjá. Em diálogo com Lévi-Strauss, McCallum e Viveiros de Castro, os capítulos 6 e 7 oferecem uma reflexão sofisticada sobre gênero (e perspectiva), à qual pretendo voltar futuramente, para melhor dar conta de algumas das questões tratadas ao longo deste texto.

4 Informação enviada por correio eletrônico.

chicha, *na'mêk kap* 'oa⁵; dançar, *na'na*; e matar vários jacarés, *wayo iapia kanã*. *Wayo pa'xi*, caldo de jacaré, tomado por todos ao final da festa, é outra forma de nomear o rito.

Estive presente em quatro edições da festa: duas realizadas em Paygap, em 2010 e 2012, e outras duas que tiveram lugar em Iterap, uma em 2011 e outra em 2016. Cada uma delas descortina diferentes movimentos, relações e efeitos. As festas karo-araras não são pautadas pela formalidade e estereotipia, geralmente tidas como características do ritual. O espaço-tempo da festa é altamente aberto ao imprevisto e à criatividade dos participantes.

É consenso que as festas de 2010 e 2016 foram um sucesso. Os participantes ficaram animados, *wãw nãm*, e, principalmente na festa de Paygap, belos, *pättem*, ou seja, enfeitados e bem vestidos. A alegria e a beleza são critérios fundamentais para aferir o êxito do ritual. Nas duas ocasiões, desenrolou-se o roteiro ritual mais completo que pude presenciar, que incluía a execução dos jacarés vivos. A descrição que se segue baseia-se nessas duas ocasiões⁶.

Em linhas gerais, o *Wayo 'at Kanã*, realizado

sempre na estação seca (setembro), inicia-se com a captura de jacarés (da espécie jacaretinga) por homens designados pelo dono ou dona da festa. Os animais são mantidos vivos e amordaçados, amarrados a algum pedaço de tronco, na beira de um igarapé, na aldeia. Durante cerca de dois ou três dias, Cícero Xia Mót, o pajé *mais forte*, auxiliado por outros senhores mais velhos, também pajés, conduz os cantos e as danças que ocorrem durante o dia, mas principalmente à noite. Os pajés são quase sempre acompanhados por suas esposas. As danças são iniciadas por esse grupo e, aos poucos, homens e mulheres, em sua maioria jovens solteiros/as ou recém-casados/as, vão formando fileiras, de braços dados, ora separados por gênero, ora misturados. Durante esses dias, as pessoas tomam *na'mêk kap*, e compartilham refeições.

No último dia da festa, os pajés, acompanhados pelo dono ou pela dona da festa e por alguns homens, buscam os animais no rio para dançar com os participantes. Os homens adentram a aldeia, assoviando e batendo com pedaços de tronco de buriti no chão. Ambas as ações servem

5 Conhecida regionalmente como *macaloba*, esta bebida é feita de macaxeira, cará ou milho, sendo tomada em versão doce e, em cada vez mais raras ocasiões, fermentada. Somente nas festas de 2010 e 2016, foi servida a bebida azeda (em pouca quantidade, segundo os presentes).

6 Na edição de 2011, dois jacarés pequenos foram levados já mortos para a aldeia pelos caçadores, não havendo, portanto, a morte dos animais a pauladas pelas mulheres. Somente os homens velhos comeram o caldo do animal, servido no último dia da festa. Na festa de 2012, mistura de *Wayo 'at Kanã* e Encontro de Pajés, o animal também foi morto no momento da captura por um motorista do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que não sabia que o animal precisava ser levado vivo. Além disso, tratava-se de um jacaré-açu, e não de um jacaretinga, a espécie apropriada para o ritual. Apesar de o jacaré-açu ser um animal interdito para consumo humano, a maioria dos participantes tomou a sopa preparada ao final da festa. Análise esse episódio alhures (Otero dos Santos 2015).

para espantar *wayo 'at ximĩt*, o espírito do jacaré. O canto e a dança que se seguem acontecem no terreiro do dono ou da dona festa. Antigamente, dançava-se dentro de uma maloca construída especialmente para a ocasião.

A sequência dos movimentos e as coreografias alternam-se, mas elas incluem uma variação entre os momentos em que homens e mulheres dançam separadamente e as danças em que os sexos se misturam. Uma dança feminina antecede a execução dos jacarés. Na festa de 2010, organizada por Pedro Agamenon, cacique da aldeia Paygap, após serem retirados do igarapé pelos homens, os dois jacarés apanhados para o ritual foram entregues às mulheres, que dançaram com eles nos braços, em fila, umas ao lado das outras, de braços dados. O dono da festa juntou-se às mulheres e, aos poucos, os homens foram se incorporando à dança, formando uma fila própria. Alguns, principalmente os mais jovens, misturaram-se às mulheres, a maioria jovens solteiras ou recém-casadas. As mulheres mais idosas, já avós, também compunham o corpo de dançarinas. Os jacarés foram, então, carregados nos braços por uma dupla, geralmente formada por pessoas do mesmo sexo, que dançava com os animais por um curto

período e, em seguida, passava-os adiante para a próxima dupla. No caso de duos de sexo cruzado, seus componentes não eram da mesma geração⁷.

A festa de 2016 foi realizada como comemoração da defesa do trabalho de conclusão do curso de Licenciatura Intercultural Indígena, da Universidade Federal de Rondônia, de Marli Pem, professora em Iterap e irmã de Kara'yã Péw. O trabalho era sobre a Festa do Jacaré, e a defesa aconteceu na aldeia, seguida de um *Wayo 'at Kanã* comandado por Marli, com o apoio de sua mãe, de seu cunhado e sua cunhada. O único jacaré capturado, após ser carregado pelo filho de Cícero em direção à casa de Pem, foi entregue a Alicate, cunhado de Marli, em frente à casa dela. Neste momento bem breve, só os homens e a esposa de um dos pajés dançaram. Alguns minutos depois, o jacaré foi colocado no chão do terreiro que une outras casas da aldeia. Nessa circunstância, era possível visualizar três grupos dançando separadamente: os pajés, os homens jovens e as mulheres jovens. Em seguida, três senhoras se juntaram ao grupo, dançando em trio. As mulheres de diferentes idades foram, então, se juntando, fazendo uma roda, com os pajés Benedito e Manichula, e o jacaré no centro.

7 Na festa de Paygap, a exceção a esse padrão ficou por conta de um casal de não índios, formado por uma missionária do CIMI, que trabalhava com os Karo-Arara, e por seu companheiro. Em seguida ao sacrifício dos jacarés, este casal protagonizou uma etapa imprevista do ritual: a celebração do seu casamento. Mais adiante, retomo esse acontecimento e mostro como ele passa a compor a interpretação nativa do ritual.

Depois de um intervalo para o almoço, o jacaré permaneceu nos braços dos homens enquanto os participantes dançavam. Um trio masculino segurava os animais. A dona da festa serviu *na'měk kap* para os homens que dançavam, para algumas mulheres e vários brancos presentes na festa. Em seguida, as mulheres, de todas as idades, formaram uma fila, com Marli e mais duas segurando o jacaré. Sem nenhuma paramentação (com exceção de um colar), Joana, esposa do pajé Cícero, comandou esse momento, cantando, dançando e tocando um maracá. Os homens apenas assistiam.

Em seguida à dança feminina, Cícero escolheu as mulheres que executariam os animais. Em Iterap, uma mulher para um jacaré. Em Paygap, foram duas mulheres para dois jacarés. Cada qual se posicionou ao lado de sua vítima e, ao sinal do xamã, no ápice da festa, desferiram sobre ela golpes de pau. Mortas as presas, começaram a ecoar pelo terreiro os assovios, executados pelos homens, cujo objetivo era avisar o *kopât* – termo cuja tradução mais comum é “bicho” e que designa, entre outras coisas, o espírito auxiliar do xamã – sobre a presença do animal para que protegesse a todos dos perigos de *wayo 'at ximĩt*, o espírito do jacaré.

As matadoras foram, então, servidas de bebida azeda em uma quantidade deliberadamente excessiva, sendo incentivadas a tomar a bebida de uma só vez. Os recipientes foram enchidos novamente. Na festa realizada em Paygap, em 2010, as duas mulheres vomitaram seguidamente para conseguir tomar toda a bebida. Ainda assim, a julgar pelos comentários posteriores, não beberam a quantidade que seria correta (ao menos, em outro contexto), porque se tratava ali, como insistiu Nakyt, professor e um dos mais envolvidos na organização e condução da festa, marido de uma das matadoras, de uma *apresentação*⁸.

Na última noite da festa, os jacarés são consumidos em caldo (preferencialmente de milho), por todos, com exceção de crianças menores de um ano, que não devem nem participar do ritual, sob o risco de sentirem os efeitos da alma dos jacarés. Na festa de 2010, após a ingestão do caldo, as mulheres, principalmente as jovens e mães que ainda não têm filhos jovens, dançaram juntas no baile final.

Há uma concordância geral sobre o sentido do ritual, enunciado por todos os homens e mulheres adultos com quem conversei: as mulheres matam os jacarés para *descontar a raiva que sentem dos filhos*

8 Essa festa foi realizada como uma das atividades de um projeto da aldeia Paygap aprovado no âmbito do programa Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas do Ministério do Meio Ambiente (PDPI-MMA), em 2009. A partir de então e do compromisso firmado entre Pedro e alguns moradores da aldeia Iterap, o *Wayo 'at Kanã* adquiriu periodicidade anual, sendo realizado a cada ano em uma das aldeias. O projeto do PDPI é uma motivação extra para se empreender o *Wayo 'at Kanã*, pois a festa não é um ritual que se perdeu no tempo, embora não viesse sendo realizado com tanta regularidade nos anos anteriores. A novidade trazida pelo projeto é adicionar ao ritual um componente étnico, na medida em que ele passa a ser um dos símbolos do povo Karo-Arara.

e mostrar que têm coragem suficiente não somente para bater em suas crianças, mas para matar estes animais considerados *bichos brabos*, e também para beber até cair. Ou, segundo interpretação equivalente, para tirarem a raiva que sentem (*pakát*) e, conseqüentemente, não agredirem seus filhos. Estas são as ideias associadas à execução do animal por mulheres consideradas *pewíup*, brabas.

3. O GÊNERO DOS RITUAIS

O *Wayo 'at Kanã* é caracterizado pelos Karo-Arara como uma “festa de mulheres”, em oposição a um ritual considerado masculino, atualmente em desuso, em que o animal sacrificado é um xerimbabo do dono da festa, prototipicamente, um porco-do-mato⁹, que deve ser executado por homens da aldeia convidada. Como escutei de um interlocutor, “a mulherada fazia Festa do Jacaré. Fazia *macaloba* e matava o jacaré. Homem também fazia festa. Matava porco”. Nas palavras de outro senhor, “homem mata porco e dança com porco; mulher mata jacaré e dança com jacaré”.

Se os homens matam um animal doméstico, *maxa'ût wit* – no cotidiano associado ao universo feminino, são, em geral, as mulheres

que alimentam e cuidam de um xerimbabo como se fosse um filho –, as mulheres executam um animal selvagem, possível presa dos homens. Digo possível porque *wayo pûk* (jacaretinga), a presa que enseja o ritual, é um animal com um *status* particular: pode ser *makúy*, presa, mas também pode ser *kopât*, espírito. Ainda que a espécie não seja uma caça totalmente interdita, há algumas ressalvas em torno de sua captura e ingestão. Abundam histórias de doenças e mortes causadas por *wayo 'at ximît* (espírito do jacaré). Mulheres com filhos pequenos são particularmente suscetíveis às ações maléficas do animal. Dirigir o olhar para o caçador que retorna do mato faria mal para o bebê ou mesmo para ela¹⁰. Além disso, não se deve reservar a carne para consumo posterior. É necessário consumi-la de uma só vez. Caso contrário, a criança fica gelada e adocece. Aplicar uma massagem no corpo dela com os utensílios destinados para matar e cozinhar o animal é a forma de curá-la.

A Festa do Jacaré e a Festa de Xerimbabo desenrolam-se em torno de animais cujo estatuto é vacilante, e que, fora do contexto cerimonial, dificilmente aparecem como presas: um animal de

⁹ O animal morto ritualmente podia ser um veado, um nambu, um macaco ou um caítitu, mas, nas descrições concretas que obtive, as pessoas referiam-se ao *yate*, queixada. Assim, refiro-me a esse ritual como *Yate 'at Kanã*, ou pelo nome genérico de Festa de Xerimbabo.

¹⁰ Antigamente, os homens tocavam flautas de taquara em duos e dançavam cobertos da cabeça aos pés por uma vestimenta de palha, que impedia que fossem reconhecidos. As mulheres não deveriam ver os flautistas dançarinos sob suas vestes de palha.

criação e um animal que é uma versão reduzida de *wayo kât* (jacaré-açu), este indubitavelmente um *kopât* e, por isso, não comestível. As mulheres criam os animais que serão mortos pelos homens. Os homens capturam animais que serão executados pelas mulheres.

As vítimas animais são termos que operam substituições. No caso das festas de xerimbabo, o animal de criação (um parente, do ponto de vista de seu dono) substitui o dono, o qual encontra-se na posição de inimigo em relação ao matador, conforme demonstra Dal Poz (1991) para os rituais cinta-larga de mesmo enredo. No *Wayo 'at Kanã*, o jacaré substitui o filho da matadora do ponto de vista de homens e mulheres. Neste sentido, ocupando a posição de matadores/as, os homens afinizam animais (domésticos) aparentados pelas mulheres e as mulheres consanguinizam presas (selvagens) capturadas pelos homens. Ambos deveriam tomar chicha até cair após executarem os animais, embora nos *Wayo 'at Kanã* dos quais tomei parte, a quantidade ingerida tenha sido considerada pequena pelas pessoas.

A última festa com animal de criação de que tive notícias foi realizada em Iterap há mais de trinta anos. Na época, alguns moradores criavam caprinos e o animal sacrificado foi uma cabra. Geralmente apanhado após uma caçada em que a mãe foi morta, o *maxa'út wit* era criado desde

filhote. Quando ele estava gordo e crescido, o dono convidava as pessoas para a festa. Algumas dessas festas parecem ter tido os Gavião e Zoró como convidados, mas o mais comum era chamar os moradores de outras malocas karo-araras.

Há controvérsias sobre quem matava o xerimbabo. Segundo Cícero, era o dono da festa que escolhia entre os convidados o homem que dispararia a primeira flecha. Já conforme Nakyt, professor em Paygap, o matador era o primeiro que acertasse o animal no momento em que o conjunto de homens lançava suas flechas. Independentemente de como era determinado, ao matador era destinada uma quantidade exorbitante de bebida. Uma folha era ingerida para provocar o vômito, facilitando o consumo desmedido. O matador costumava passar mal e ficar prostrado. Nas palavras de Nakyt, ele “nem participava da festa”, o que revela o seu *status* particular. Os demais participantes também tomavam a bebida, porém, em menor quantidade, sem o exagero imposto ao matador. Bebiam o suficiente para ficar animados; bebia-se, nas palavras do professor, “a quantidade certa”. Só o matador tomava muito “para descontar aquele bicho que matou”.

Os convidados deixavam para o dono todos os seus colares e flechas, “voltavam sem nada”. A doação de artesanato em retribuição à bebida e à comida ofertada pelo dono da festa, também é

registrada por Dal Poz (1991) para a festa cinta-larga. O autor descreve mais de uma dezena de rituais, com duração que varia entre três e vinte dias. Apenas em duas ocasiões, o sacrifício animal compôs o *script*, antecedendo a dança final. O matador é o convidado de honra – o primeiro a ser chamado para participar do ritual – que, via de regra, retribui o convite, realizando uma festa em sua aldeia no ano seguinte, o que “implica, de partida, uma relação recíproca entre dois ou mais grupos locais” (Dal Poz 1991:201).

Cabe ao anfitrião cinta-larga oferecer chicha e carne. Em troca, os convidados “sofrem” dançando e cantando. Ao final, deixam colares e flechas para o(s) dono(s) da festa. A principal relação que a festa cinta-larga coloca em tela é aquela entre convidados e anfitriões, enquanto metáfora da guerra:

a festa, de várias maneiras, situa-se no contexto da guerra, real ou imaginária, confrontando dois grupos opostos: num caso, são os guerreiros que partem; no outro, os ‘inimigos’, são os convidados. E, neste cenário, a festa ritualiza relações de hostilidade e reciprocidade entre eles, enquanto condição necessária de sua existência social (Dal Poz 1991:203).

Os Cinta-Larga designam os convidados como *mâmarey*, “os outros”, o mesmo termo para uma relação virtual de afinidade. Como os inimigos, os convidados vêm de fora. Dal Poz mostra como, de início, os visitantes agem exatamente como inimigos potenciais. Eles

acampam silenciosamente nos arredores da aldeia, adentrando-a durante a noite de forma barulhenta e encenando uma performance guerreira. Gritam, empunham seus arcos e atiram flechas no pátio. Tocando suas flautas, entram agressivamente nas casas. A intenção declarada é assustar o dono da festa e os moradores da aldeia, encenando relações hostis, que, “no entanto, contrasta nitidamente com as relações amistosas que, ao fim, irão prevalecer” (Dal Poz 1991:208). O que o ritual faz é transformar uma inimizade virtual em hospitalidade; ou, em outra linguagem, a “afinidade potencial” em aliança.

O *Wayo 'at Kanã* e o *Yate 'at Kanã* se opõem e se complementam por meio das molduras (cf. Lévi-Strauss 2004a) e dos modos relacionais que os estruturam. Como as falas de meus interlocutores permitem entrever e a descrição de Dal Poz (1991) deixa evidente para o caso cinta-larga, a armação do ritual do xerimbabo é a afinidade expressa por meio da relação entre convidados e anfitriões (especialmente, homens). Em contrapartida, a armação do *Wayo 'at Kanã* é, como mostrarei em seguida, a conjugalidade expressa por meio da relação entre os sexos. Os Karo-Arara fazem das relações entre os gêneros e das relações entre “nós” e “outros” contextos separados em dois rituais complementares.

Se essas duas molduras relacionais costumam aparecer alhures juntas em um único ritual, especialmente naqueles estruturados na oposição entre os sexos – como os rituais pano de visita matsés, analisados por Matos (2017), ou o *Kachanawa* dos Kaxinawa (McCallum 2001) –, no caso aqui, os temas do gênero e da afinidade parecem se desprender em dois espaços-tempos separados¹¹.

As relações que emergem no *Wayo 'at Kanã* embaralham as posições entre convidados e anfitriões, na medida em que misturam pessoas oriundas das duas aldeias. Os convidados são referidos como *tap páy*, “parentes outros”. Desconheço a existência de um nome para anfitrião, mas o dono da festa pode ser chamado de *nana kanã koa*, “dono da dança”, o que aponta para uma diferença em relação ao ritual cinta-larga: é obrigação dos anfitriões paramentar-se e dançar. Diferentemente do que se passa na Festa do Xerimbabo, o antagonismo entre visitantes e anfitriões é, como veremos, neutralizado por uma associação das pessoas por gênero. Três configurações sociais destacam-se ao longo da festa. Por um lado, tem-se uma socialidade masculina associada

ora à senioridade, representada pelo grupo de pajés e velhos que comandam a festa, ora pelos homens que dançam, sejam jovens ou adultos. Por outro lado, precipita-se uma socialidade feminina constituída por mulheres de diferentes aldeias e idades. Em alguns momentos, homens e mulheres, principalmente jovens solteiros e solteiras, dançam misturados em fila.

Na festa realizada em Paygap, em 2010, ao longo dos três dias, além de iniciarem e conduzirem todas as etapas do ritual, o cacique e os pajés permaneceram juntos o tempo inteiro, formando um bloco que se destacava visualmente justamente por seu caráter monolítico e pelos enfeites que ostentavam – lanças de buriti, cocares e flechas. Em vários momentos, somente esse grupo dançou. As mulheres dos pajés, com exceção de um momento em que apenas seus maridos dançaram em círculo, trocando de lugar uns com os outros, estiveram praticamente o tempo inteiro junto aos seus esposos. Significativamente, portavam pouco ou nenhum enfeite, como que a exibir em seus corpos, por contraste, a visibilidade de seus maridos. Estaria a conjugalidade sendo eclipsada – a esposa do cacique sequer

11 Com isso, não pretendo negar que, possivelmente, todo ritual indígena estabelece uma distinção do tipo nós e outros e faz da distinção entre os gêneros matéria fundamental de parte de suas ações e alusões simbólicas, mas frisar que as perspectivas relevantes no *Wayo 'at Kanã* são as de homens e mulheres. No *Yate 'at Kanã*, as perspectivas que importam são as dos anfitriões e convidados. As perspectivas acionadas pelos diferentes rituais são pensadas aqui, principalmente, em relação às vítimas animais de cada um deles.

tomava parte deste grupo – para dar lugar a uma socialidade masculina?

Os momentos da socialidade feminina são aqueles em que as mulheres dançam juntas, especialmente no último dia da festa quando elas dançam com o jacaré antes da execução dos animais. Na festa realizada em Paygap, em 2010, um baile noturno com as mulheres dançando sozinhas, comandadas por Marisa, uma das matadoras e filha do cacique da aldeia, encerrou a festa. Assim como os movimentos que envolvem a socialidade masculina, as danças misturam indiscriminadamente anfitriãs e convidadas. Na produção da bebida consumida durante a festa, mulheres de diferentes procedências também se misturam, configurando grupos formados segundo o parentesco.

4. PARENTES INCONSTANTES: RAIVA, MATERNIDADE E CONJUGALIDADE

Alguns homens adultos sempre insistiram que homens também poderiam matar os jacarés, embora tenham dito só ter visto mulheres executando tal ação. Maria 'Ora Yō, uma senhora de Iterap, também corrobora essa tese: maridos que batem em suas esposas podem matar o animal. Em conversa com o pajé Cícero e sua esposa Joana, o pajé estabelece uma terceira possibilidade para o sacrifício dos animais:

Péw: *Ma'pây ña möm ahyâ wayo win mây mām?*

Antigamente, eram só as mulheres que matavam?

Cícero: *Ahã* [concordando]

Joana: *Nān to'wa tabet karo yaro'mây toba karo wat owé kokôm.*

Isso é para ver se a mulher tem coragem de matar o bicho, assim como bate nos filhos.

Cícero: *Kōyâ okay ma'wut wia ā to'wa ña kōam.*

Isso é para ver se elas têm coragem de bater nos homens também.

Joana [em português]: Para ver se a mulher tem coragem de matar criança mesmo, por isso que mandaram matar o jacaré.

Cícero: *I'xu mām kây koam*

Gente grande também.

Kôm ahyâ okay omēm mām

É para ver se ela tem coragem de matar o próprio marido.

Uma série de substituições encadeia-se: jacaré : filho : marido: esposa. Mães que batem em suas crianças ou seus maridos e homens que batem em suas esposas são *pewiup*, brabos. Mata-se o jacaré para demonstrar coragem e *descontar* a raiva, *pakán*, que se sente dos parentes. Em todos os casos previstos, o afeto é dirigido a alguém vinculado a um grupo de relações estabelecido pela conjugalidade: um marido, uma esposa ou um/a filho/a, pessoas que deveriam estar absolutamente fora do raio de alcance desse afeto. A raiva desmedida – um sentimento primordialmente vinculado à guerra e canalizado para o inimigo – é o afeto obviado pelo ritual.

Sentir raiva é socialmente aceitável quando se aprende a controlar tal sentimento. Aquele que sente raiva momentaneamente não necessariamente irá

agir, mas aquele que é *pewíup* “é como *ameko*, a onça brava, mata mesmo”, explicou-me Kara’yã Péw. A principal analogia oferecida por meus interlocutores para explicar o significado de *pewíup* é justamente com a onça; se é *pewíup*, como ela o é. O termo denota uma disposição para atacar e matar um oponente, e também pode ser usado para se referir a um inimigo ou ao próprio matador *karo-arara* nos tempos em que empreendiam guerras.

A raiva é também uma emoção muito comum entre os mortos do sexo masculino. O afeto aparece tanto direcionado às esposas, como enquanto algo difuso, não endereçado a um objeto definido, ou melhor, direcionado a toda comunidade de parentes. Histórias sobre o desejo dos mortos de acabarem com o mundo quando sua alma chega ao céu são relativamente ordinárias. Alguns dizem, ainda em vida, que irão mandar muita chuva quando estiverem no firmamento, alagando toda a terra. Significativamente, estas narrativas sempre têm como sujeito principal uma pessoa do sexo masculino cujo temperamento em vida era considerado violento¹². É sempre trabalho do *xamã* aplacar a raiva do homem *brabo* ou, talvez, de *ameko pewíup*, uma vez que é onça que as pessoas viram depois de mortas.

Não há consenso se a alma de todas as pessoas

vira onça após a morte ou se somente daquelas consideradas *brabas*. No caminho para o céu, antes da metamorfose em onça imposta pelas flechas de Toto Néw, o grande demiurgo *karo-arara* – para quem as ferroadas de marimbondo lançadas na alma do morto são flechas –, é preciso atravessar várias vezes um cipó fino que faz as vezes de ponte, conectando as margens de um grande rio, e é balançado pela divindade. Aqueles que não têm habilidade para tanto caem no rio e viram jacaré. Os demais seguem o caminho rumo à transformação em onça.

Os eclipses são índices da ira de um morto: eles assinalam a queima do céu provocada por um finado com a intenção deliberada de acabar com o mundo e com seus parentes. Métraux (1979:35) faz menção a mitos tupinambá e guarani que explicam o eclipse como uma perseguição da lua (e eventualmente do sol) por um jaguar. A devoração da lua por este animal seria a causa dos eclipses. Um morto transformado em onça é, no caso *karo-arara*, o causador dos eclipses.

Quando uma pessoa morre, ao chegar no céu, sua *ximĩt*, pode dizer para Toto Néw que não tem mais gente na terra. Toto Néw poderia, assim, decidir acabar com o mundo. Mulungu, o atual cacique de Iterap, contou-me a seguinte história:

12 Os três homens que parecem ter causado maiores problemas aos vivos possivelmente foram vítimas de assassinato. Podemos especular se a raiva sentida pelo morto teria alguma relação com as circunstâncias da morte, como se passa entre os Gavião. Quando um Gavião morre, tropeja e é possível escutar a zoada das abelhas no céu. Os mortos sempre tentam atacar *Goihanguir*, o espírito do Arco-íris branco. As pessoas que foram assassinadas costumam ser as mais estrondosas em sua fúria contra o espírito (Mindlin et al. 2001:69).

o pai de Irineu, ele era *a'goa'pât* (pajé). Ele salvou o mundo. Escureceu tudo, tinha só um tracinho de luz no céu. Ité Maranhão pegou o arco e foi conversar com seu *mamât* [espírito auxiliar do pajé]. Ele conversou lá e Toto Név decidiu não acabar com o mundo.

Para deter a ira dos mortos e o fim do mundo, ao pajé sempre se colocam duas alternativas: conversar e acalmar os espíritos ou regenerar a espécie a partir de uma única relação sexual com sua filha.

No passado, quando alguém ousava pronunciar o nome de um morto, este arremessava o dente para furar a cabeça do enunciador, matando-o. As pessoas evitam pronunciar o nome dos mortos, preferindo referir-se a eles pela expressão '*at topaba át*, "aquele que morreu", ou *ãa topaba ga*, "aquela que morreu", ou, em português, finado(a). É significativo que o instrumento do assassinio daquele que ousa fazê-lo seja justamente um dente, *yãy*, a marca do predador e, na Amazônia indígena, particularmente, da onça. Mortos *pewíup* aparecem como pura ferocidade, voltando-se para seus antigos parentes, especialmente suas esposas.

Mulheres que agredem seus filhos, maridos que são violentos com suas esposas e mulheres que podem vir a assassinar seus esposos comportam-se como inimigos, mortos ou onça. A raiva instaura a alteridade não domesticada no seio da mais restrita referência possível de um *tap* (grupo de parentes ou o *pessoal* de alguém):

um homem, uma mulher e seus filhos. Como uma fagulha, esse afeto coloca em risco todo o trabalho da produção de pessoas efetuado no cotidiano por meio do convívio familiar, do cuidado mútuo, das práticas de comensalidade e da produção econômica conjunta. Mesmo a família conjugal é inconstante e precisa de mecanismos cotidianos e rituais para se estabilizar.

É fundamental notar que o jacaré é filho *da mulher* (mas não do homem) *para* homens e mulheres. O conjunto de analogias não prevê que o animal possa substituir um filho para um homem violento. Na verdade, é bastante infrequente que se atribua aos pais atitudes agressivas com suas crianças. O mesmo não se pode dizer das mães, a quem não raro são imputadas ações, principalmente ameaças verbais – vinculadas a uma ideia de brutalidade e falta de zelo –, que destoam da caracterização generalizada do cuidado das crianças em grupos indígenas como totalmente refratário à violência. Entre os Karo-Arara, porém, mães são acusadas de bater em suas crianças, o que é motivo de preocupação, pois a alma da criança pode fugir quando ela apanha. Jamais observei qualquer ato de violência desmedida infligido pelas mães aos seus filhos. Que pressupostos sustentam, portanto, esse tipo de afirmação e que dão ensejo ao ritual? Por que o jacaré é um filho *para uma mulher* e não *para um homem*?

5. MULHERES, JACARÉS E CASAMENTO: OBVIANDO A PREDÇÃO FEMININA

Uma afirmação do pajé Cícero sempre me intrigou por ser desconhecida por todos os meus interlocutores, com exceção de Paulo, um senhor morador de Itarap. Quando perguntei a ele se são sempre as mulheres que matam o jacaré na festa, o pajé confirmou: “é verdade, pra fazer casamento”. Segundo me disse, “os antigos comiam o jacaré nas festas. Nos casamentos. No casamento, para viver junto. Se fizer casamento sem jacaré, a mulher fica separando do marido”.

De algum modo, essa interpretação do ritual pode estar relacionada a um evento extraordinário que teve lugar no *Wayo 'at Kanã* realizado em Paygap em 2010: o casamento da missionária do CIMI, que então trabalhava com os Karo-Arara, e seu namorado, celebrado logo após a execução dos animais. A missionária e o companheiro foram pegos de surpresa e cercados por um grupo de pessoas. Alicate, cacique de Itarap à época, conduziu a rápida cerimônia. Disse, em português, que agora eles estavam casados, que não poderiam mais se separar e perguntou mais de uma vez se eles queriam mesmo ficar juntos. Uma outra missionária do CIMI também abençoou o casamento; outros homens também falaram, sendo que um deles, de Itarap, puxou uma oração. Duas alianças de coco de tucumã, doadas na hora por uma mulher,

foram colocadas no dedo anelar direito dos “noivos”, conforme o costume católico. A seriedade dos participantes neste momento contrastava com a alegria e descontração que deram a tônica do ritual, com exceção do momento do sacrifício animal. Algumas associações entre Festa do Jacaré e casamento foram sugeridas após esse episódio.

Creio que a relação entre jacaré e casamento é melhor compreendida se considerarmos o último menos como ponto de mudança de um estado (“civil”) para outro do que como desdobramento temporal de uma condição. É preciso matar o animal para garantir a duração da relação conjugal. No contexto xamânico, o que garante essa duração é a duplicação das almas realizada por Cícero. Toda pessoa karo-arara possui, quando viva, uma cópia da alma (*ximĩt*) vivendo no céu e sendo zelada pelo pajé. Antigamente, quando as pessoas casavam na terra, o pajé fazia uma cópia da *ximĩt* de cada um dos cônjuges para que eles nunca se separassem.

Isso acontece depois que Cícero, ou seus espíritos auxiliares, copia(m) a alma com uma cabacinha, que funciona aos moldes de uma máquina fotográfica. Em geral, esta cópia é designada pelo termo *xáp*. Esta é também a palavra para imagem, fotografia e para árvores ou plantas que dão frutos ou alimentos; *agaya xáp* é o cacauero e *nāya xáp*, o pé de milho, por exemplo. *Xáp* é, a partir de então, zelada pelo pajé. Quando

buscava compreender o que vinha a ser esta cópia produzida por Cícero, notadamente, as pessoas costumavam me dizer duas coisas: i) *xáp* casa no céu e constitui uma família; ii) antigamente, quando as pessoas casavam na terra, o pajé fazia uma cópia da *ximĩt* de cada um dos cônjuges para que eles nunca se separassem.

Espirituosos e piadistas, os Karo-Arara frequentemente se mostram sérios quando o assunto é um casamento recente, uma separação ou acontecimentos que envolvem abertamente uma relação matrimonial que está em construção ou em ruínas. Os casamentos costumavam ser arranjados pelos pais ou avós, às vezes logo que uma menina nascia. Ainda hoje acontecem matrimônios às expensas do desejo de um dos cônjuges, porém são menos comuns. Histórias sobre mulheres que se rebelaram contra a imposição de determinado parceiro são relativamente ordinárias. Algumas escaparam da decisão, outras resignaram-se.

O início de um casamento é sempre muito tenso. Há uma disputa por parte das famílias pelo casal, que envolve fofocas, acusações de que o filho ou filha passam fome na casa dos sogros e muita incerteza quanto ao futuro do matrimônio. A vida de um jovem casal é permeada por tensões porque os parentes exercem pressão sobre os cônjuges e seus

familiares, com o objetivo de reter o casal em sua aldeia ou seção residencial. Há muitas tentativas de união que se desfazem logo no começo. As pessoas contam, e eu mesma presenciei, uniões de uma semana ou um mês. Depois que o casal tem filhos, as separações são mais raras, mas, ainda assim, podem ocorrer. Jamais escutei alguém separado se assumir como o agente do abandono. É sempre o outro que rompe o relacionamento.

Um homem e uma mulher que iniciam seu próprio *tap* estão dando continuidade ao processo de produção de pessoas, mas também retirando de outra unidade familiar um de seus membros. Em regimes predominantemente virilocais, caso dos meus anfitriões, a mulher deixa para trás sua família ou, pelo menos, enfraquece os laços com seus parentes¹³. A afinidade da esposa é amenizada com os anos de convivência e com a geração de filhos, que acabam por constituir um novo *tap*. Todavia, ao longo desse processo, a porção afim do cônjuge sempre pode vir à tona. A raiva da mãe dirigida a seu filho é um índice de sua alteridade. Ao expressar raiva por seu marido ou filhos, a mãe/esposa comporta-se como uma estrangeira. O *Wayo 'at Kanā* visa a obviar esse afeto/afecção. Por meio do assassinio dos jacarés e da ingestão imoderada de bebida, a afecção onça das mulheres

13 Note que a disputa em torno do casal evidencia a abertura do sistema no que tange à regra de residência. Como a virilocalidade está longe de ser uma prescrição intransponível, os parentes competem pelo casal.

é, simultaneamente, neutralizada e realizada.

Ao dizer que a presença de jacarés garante o engajamento da esposa na relação conjugal, o rito inverte o papel dessa espécie enquanto amante de uma mulher casada segundo uma série de mitos sul-americanos analisados por Lévi-Strauss (2004b), em “Do mel às cinzas”. Nesse conjunto, o jacaré aparece como um dos termos do grupo dos animais sedutores, posição que é também ocupada, em outras narrativas míticas, pela anta, pela cobra, pela preguiça e pelo jaguar. Esses animais, além de sedutores, são caracterizados pelo autor como “malfeitores”, em oposição a personagens “benfeitores”, estes quase sempre associados à origem do mel e das bebidas açucaradas. Enquanto estes benfeitores ou benfeitoras, que ofertam a um povo um alimento valorizado, são descritos como pudicos e reservados, o jacaré e os demais sedutores sexuais não são provedores, mas sim consumidores, gulosos, ladrões, sendo associados ao adultério.

Os sedutores são evocados por suas amantes para a união sexual de duas formas: ora chamados pelo nome próprio, ora por meio de sons percutidos (assobiando ou batendo em uma madeira ou cabaça). Os benfeitores, por sua vez, para que se mantenham unidos ao povo beneficiado e sigam provendo, não podem jamais ser evocados dessa forma, não sendo possível pronunciar seus nomes. Lévi-Strauss (2004b) também traça a diferenciação

entre essas duas posições, caracterizando-os como sedutores sexuais (o grupo do jacaré) em oposição a sedutores alimentares (os benfeitores, em muitos casos, uma abelha).

No mito karo-arara que tem o jacaré como personagem central, uma mulher (ou menina, a depender da versão) que caminhava junto à beira de um pequeno igarapé é atraída pela imitação do canto de *ôm ôm*, um marreco, reproduzido pelo Jacaré. Na versão narrada por Maria ‘Ora Yô e seu esposo Dutra, a menina distrai-se arremessando um pedaço de pau na direção do canto de *ôm ôm*, uma espécie que nunca se pode ver, somente escutar, e que anda sempre junto ao jacaré. Na verdade, era o Jacaré que estava a imitar a ave para atrair a moça. Ela lançava os pedaços de pau em direção ao canto da ave, acreditando estar em terra firme. Quando, finalmente, decide parar e olhar para trás com o intuito de iniciar seu retorno, todo o caminho havia se transformado em água e a menina percebe que está no meio de um rio. Ela, então, pede ao Jacaré que a atravessasse, desejo que não é atendido imediatamente. Primeiro, ele passa vários dias com ela no fundo do rio, conversando e lhe mostrando a sua casa – o que aparece como rio para as pessoas, é uma grande maloca para o Jacaré e o pajé. Jacaré deu muita miçanga para a menina – os ovos dele eram miçanga para ela. Ao final da jornada, ele disse à garota: “depois não vai

dizer que eu sou fedido e minha catinga ficou em você. Vou te deixar em terra e você pedirá à sua mãe que traga linha para fazer o meu colar”. A menina, porém, não se conteve e falou: “*totó* (vovô), você passou a sua catinga para mim”. Ela volta para sua aldeia e alguns dias depois vai banhar-se no rio com outras meninas. Jacaré procura por ela, tateando os pés de todas as moças embaixo da água. Quando reconhece os pés dela, a come.

É com um som percutido – provocado pelo arremesso de gravetos – que a menina “chama” o Jacaré. Embora o mito não expresse uma intenção declarada dela de manter relações sexuais com o animal, seu passeio pelas profundezas do rio, o pedido de linha feito à garota pelo Jacaré e o cheiro que ele deixa nela são indícios da função sedutor do Jacaré na mitologia karo-arara¹⁴.

Ainda segundo Lévi-Strauss (2004b), essas narrativas de sedução e adultério que envolvem os jacarés e afins podem estar, frequentemente, associadas à origem das amazonas e à separação dos sexos, onde a união das mulheres a esses animais representa sua união à natureza. E, enquanto o jacaré come sexualmente sua amante, pode ser por ela comido no sentido alimentar, em uma relação que deflagra seu destino aquático: após ser comido, ele é jogado na água. No mito karo-arara, o jacaré ocupa as posições de predador

sexual e alimentar.

As mulheres contam que não se deve banhar no rio quando se está menstruada, sob o risco de atrair e ser comida pelo jacaré. Antigamente, durante o período de reclusão da menina que tinha suas primeiras regras, ela não deveria aproximar-se do rio. Caso o fizesse, engravidaria. Ainda que meus interlocutores não o explicitem, talvez possamos supor que é o jacaré (e outros seres aquáticos) quem engravidaria a menina. Vale mencionar que uma de minhas principais interlocutoras foi contundente ao afirmar que manter relações sexuais durante o período menstrual ocasiona uma gestação.

A festa transforma justamente um predador sexual/alimentar em presa alimentar. Suspeito ser esse deslocamento que inspira a associação de Cícero e Paulo entre a duração do matrimônio e o jacaré. A porção sedutora e predadora do Jacaré é extirpada para fazê-lo aparecer enquanto presa, *makûy*, o que possibilita que os casamentos entre humanos perdurem. O rito transforma o amante predador em comida a ser desfrutada por homens e mulheres de todas as idades, logrando uma separação clara entre humanos e não humanos, ao impedir que as mulheres se identifiquem a esses últimos. É, como diria Lévi-Strauss, uma negação da união com a natureza.

14 Vale ressaltar, todavia, que essa posição é mais frequentemente ocupada pela sucuri.

6. AGÊNCIA, GÊNERO E PERSPECTIVA

O *Wayo 'at Kanã* faz das matadoras vítimas da embriaguez induzida pelos homens, pois é por eles que elas são servidas após executarem os animais. Os homens dizem que as mulheres matam o jacaré para “ver se elas têm coragem de verdade”. A coragem é requerida tanto para matar o animal como para beber uma quantidade exagerada de chicha fermentada. Os mais jovens muitas vezes afirmavam que a mulher executa os jacarés “para tomar *macaloba*”, enxergando na vingança (e na alegria) o motor do ritual. A ingestão da bebida é para *descontar* o ato de matar: é uma vingança dos homens contra as mulheres pela morte impetrada ao jacaré, da mesma forma que, no ritual do xerimbabo, toma-se *macaloba* para descontar a morte do animal de criação, associado ao dono da festa.

Beber até cair e matar jacaré são demonstrações de coragem das mulheres. A coragem é um afeto associado à guerra e ao xamanismo (especialmente à iniciação), práticas eminentemente masculinas. No *Wayo 'at Kanã*, as mulheres apropriam-se das capacidades agentivas – matar jacaré, beber

exorbitantemente e exibir coragem – associadas ao espaço convencional¹⁵ masculino.

Apropriar-se talvez não seja o melhor termo para designar esse movimento, pois a agência masculina não é propriedade dos homens, ainda mais em regimes nos quais, como mostrou Strathern (1988), posse e propriedade não são a melhor forma de caracterizar as relações entre pessoas e coisas. Possivelmente, a agência masculina tende a ser melhor empregada por aqueles que tiveram seus corpos fabricados segundo o gênero masculino, como bem coloca McCallum (1999), quando discute a incorporação do conhecimento generificado entre os Kaxinawa. Porém, para que pessoas e coletivos possam se constituir, agência masculina e feminina precisam se combinar de diversas formas. Parece fazer parte desta complementaridade a possibilidade de que as pessoas experimentem os pontos de vista e a agência associada ao gênero oposto. O ritual é um espaço-tempo altamente privilegiado para este tipo de experimentação.

Se, por um lado, no *Wayo 'at Kanã*, as mulheres tomam para si capacidades masculinas, por outro lado, a face predatória que media a relação mãe-

15 Inspirada em Kelly (2009), por espaço convencional karo-arara, tenho em mente aquilo que, no processo dialético da simbolização delineado por Wagner (1981), aparece como da ordem do dado. Os regimes sociocosmológicos indígenas tendem a privilegiar um modo de simbolização ou ação que Wagner define como diferenciante, no qual as atividades consideradas como propriamente humanas e os modos tradicionais de agir e se comportar são tomados como inatos. Neste sentido, há uma forma karo-arara de ser homem, de ser mulher, de ser um casal, uma filha etc. Essas formas encontram-se no campo do dado na medida em que são percebidas como já constituídas, e não como produtos da ação humana. O que cabe a esta ação é atualizar essas formas e, ao mesmo tempo, diferenciar-se quanto ao grau e à excelência com que isso é feito.

filho/marido aparece como axiomática e dada: não se trata de uma agência masculina empregada pelas mulheres. A predação não é uma afecção masculina, compondo também parte do corpo e da pessoa femininos. Ao fazer a raiva feminina simultaneamente aparecer e ser descartada, a festa contribui para o processo de desafinização das mulheres, realizado cotidianamente por meio do trabalho de produção de um *tap*. Assim, elas podem seguir sendo esposas de seus maridos e mães de seus filhos.

Nas terras baixas sul-americanas, o corpo é permanentemente fabricado de modo a adquirir uma forma apropriadamente humana, ou seja, semelhante à dos parentes e diferente à dos não humanos, especialmente os animais. Não há consubstancialização sem alteridade: a diferença é o fundo contra o qual a semelhança é fabricada.

Nas palavras de Viveiros de Castro (2002b:448):

a criança precisa ser desafinizada: ela é um estranho, um hóspede a ser transformado em um consubstancial. A construção do parentesco é a desconstrução da afinidade potencial; mas a reconstrução do parentesco ao fim de cada ciclo deve apelar para esse fundo de alteridade dada que envolve a socialidade humana.

A “especiação” começa muitas vezes no processo de concepção, mas é, principalmente, com o parto e as regras de couvade que o trabalho de produção de um corpo humano se intensifica.

As restrições envolvem tabus alimentares e ações nas quais se empreende força ou violência, como caçar e trabalhar em qualquer etapa da roça. Entre os Karo-Arara, uma das formas de se referir a essas práticas diz respeito à condição da mulher: *imoba i'ût maxon nã*, algo que poderíamos traduzir como “permanecer deitada para o filho ficar duro, forte”. Trata-se de enrijecer os ossos do bebê por meio do controle do fluxo de substâncias entre os pais e a criança. O objetivo é, por um lado, impedir uma identificação do corpo da criança, ainda indiferenciado, com os corpos de outras espécies. Neste caso, as restrições dizem respeito às interações com os animais ou partes deles. Por outro lado, a evitação do empenho de força, também prescrita para esse período, visa a impedir que as ações impetradas sobre as coisas se repliquem no bebê.

Nos primeiros meses, a dieta alimentar dos pais fica restrita aos galináceos e aos peixes escamosos nos primeiros meses após o nascimento do filho. Jacaré, queixada e veado são carnes especialmente perigosas para o bebê. A fabricação do corpo de acordo com a espécie nunca cessa. Passado o período de maior incerteza quanto ao *status* humano da criança, inicia-se um conjunto de práticas que, em sua maioria, tomam os animais como vetor de semelhança, e não mais de diferença. O aprendizado da fala é facilitado pela ingestão de

uma lagarta grande (*nék*), encontrada no tronco de algumas árvores, quando o bebê já anda e balbucia algumas palavras. Para terem dentes afiados e fortes – fundamental em uma dieta carnívora –, meninos e meninas tomam o sumo de uma folha apreciada pela onça e comem miolo de cotia.

Algumas restrições alimentares impostas aos pré-púberes têm como objetivo evitar diferentes comportamentos ou efeitos nos futuros homens e mulheres. Assim, se ingerido por uma menina, o *marixa*¹⁶ quente pode causar evacuação durante o parto. Já os meninos evitam tomá-lo porque, caso o fizessem, sentiriam medo do queixada, tornando-se imprestáveis para a caça. A paçoca de milho, por sua textura seca, costuma ser evitada por meninas que ainda não menstruaram, para que não fiquem sem leite quando vierem a parir. Ela também é interdita para os meninos que ainda não passaram pela puberdade porque impediria a produção do sêmen. As substâncias têm, portanto, efeitos distintos nos corpos daqueles que estão no processo de devir homem e devir mulher.

Os corpos karo-araras são, assim, inicialmente fabricados como humanos contra não humanos e sem marcação de gênero. Com o passar dos anos, algumas práticas de fabricação corporal passam a produzir também uma diferenciação de gênero.

Ao longo da vida, a pessoa é incessantemente produzida como humana e como homem ou mulher, adquirindo agências e capacidades relacionadas a seu tipo de atuação no mundo.

Qual a implicação dessa dupla fabricação – do gênero e da humanidade – dos corpos? Há algum sentido em que homens e mulheres possam ser vistos como “espécies” distintas, isto é, como tipos distintos de gente? A etnografia de Belaunde sobre os Airo-Pai aponta nesta direção. Segundo a autora, do ponto de vista dos seres celestiais airo-pai, homens e mulheres são espécies distintas de pássaros. Os primeiros são japus, “pássaros carnívoros, cantores e tecedores de ninhos que ficam pendurados nos galhos das árvores. As mulheres são papagaios-verdes (*Ama-zona sp.*), comedoras de sementes e formam seus ninhos em buracos abertos nos troncos das árvores” (Belaunde 2006:209).

O procedimento totêmico dos deuses airo-pai sugere a existência de perspectivas a partir das quais os pontos de vista de homens e mulheres possam aparecer como completamente diferentes. Acredito que podemos extrair conclusões análogas a partir da análise do *Wayo 'at Kanã*, pois a festa varia entre momentos de divergência e equivalência entre os pontos de vista de homens e mulheres a respeito do jacaré. A depender das ações rituais e

16 *Marixa* é uma variedade de macaxeira, que dá nome à bebida considerada genuinamente karo-arara e raramente produzida na atualidade. É feita a partir do cozimento da macaxeira ralada e reportada como tendo baixo teor alcoólico, quando comparada à *na'mék kap*, receita gavião onipresente nas casas karo-araras no presente, porém, em sua versão doce.

do gênero dos participantes, o animal é espírito-amante/espírito-inimigo/presa.

Com exceção do casal não indígena que dançou junto segurando os jacarés, em todas os outros momentos de dança com os animais capturados, eles foram carregados por duplas ou trios de mesmo sexo. Assim, entendo que, durante as danças que antecedem o sacrifício animal, *o jacaré existe para os homens ou para as mulheres, nunca para os dois simultaneamente*. Ele é um filho-amante *para* as mulheres, que dançam com ele no colo, e inimigo espiritual *para* os homens. É por isso que os caçadores batem com paus no chão e assoviam, simulando atos guerreiros praticamente em todas as vezes que se aproximam do animal. A fala do pajé dirigida às matadoras e aos demais participantes da festa antes de elas executarem os animais principia a produção de uma perspectiva desvinculada do gênero. O bichano aparece, então, como filho da mãe *para* mulheres e homens quando o pajé anuncia que aquela mulher irá matá-lo porque ela judia do filho, para que ela comprove sua coragem diante de todos. O repasto que encerra a festa, quando todos consomem o caldo de jacaré, preparado por uma cozinheira designada pelo dono ou pela dona da festa, sinaliza o devido lugar do jacaré de um ponto de vista humano: o de presa.

O ritual alterna, assim, diferentes pontos de vista para, ao final, produzir uma espécie de

consenso entre homens e mulheres. Eclipsando as perspectivas generificadas, um ponto de vista humano indiferente ao gênero é elicitado: com a barriga cheia, homens e mulheres concordam que o jacaré é comida.

A diferença de perspectiva não se restringe à socialidade ritual. Um investimento etnográfico de maior fôlego ainda é necessário quanto a esse ponto, mas o gênero da perspectiva certamente também influencia a socialidade cotidiana. Por muito tempo, tive dificuldades de compreender a natureza das roças no espaço-tempo da maloca (Otero dos Santos 2016). Homens e mulheres mais velhos contam que havia uma única roça por unidade habitacional. As mulheres, contudo, afirmam que cada mulher tinha uma parte onde podiam plantar e colher. De alguma maneira, isso refere-se às formas de produção: homens derrubavam e queimavam uma área contínua junto com outros homens; os esforços produtivos das mulheres materializariam na terra contínua alguma divisão familiar, pois cada mulher tinha uma parte. Os homens “trocam” trabalho; as mulheres trocam os produtos do resultado de seus esforços produtivos.

Apesar de falarem de domínios familiares da roça, essas mesmas mulheres recusam a imagem de uma terra dividida em favor de uma única e grande roça, principalmente quando falam que:

i) antigamente uma mulher convidava as outras para colheitas em sua roça, mesmo em ocasiões não rituais, ou ii) que todo mundo comia junto. A divergência de perspectiva de homens e mulheres quanto às roças é eclipsada em favor de uma imagem não generificada da roça como produto do parentesco. Algo parecido com o que se passa no *Wayo 'at Kanã*, em que uma perspectiva humana não generificada – um acordo de perspectivas entre homens e mulheres sobre o jacaré – é ativa e deliberadamente produzida. A vida karo-arara parece, assim, alternar-se entre a divergência e a convergência de perspectivas de homens e mulheres. Dito de outro modo, homens e mulheres aparecem ora como humanos sem gênero, ora como *espécies* distintas; uma tal formulação do gênero da perspectiva, aliás, já havia sido antecipada por Belaunde (2005:17-18) em sua discussão sobre reprodução paralela e reprodução cruzada:

Desde esse ponto de vista, os homens e as mulheres são dois tipos de seres humanos e levam vidas paralelas, cada qual reproduzindo-se a si mesmo, produzindo comida e artefatos e manejando conhecimentos próprios. Desde outro ponto de vista, os homens e as mulheres são um mesmo ser humano e reproduzem-se cruzando, cada qual contribuindo com seus alimentos, seus artefatos e seus conhecimentos para a geração de uma vida comum.

Essa observação de Belaunde contém uma intuição, a meu ver, bastante profunda e pouco

explorada no campo etnológico. Ela capta uma questão possivelmente muito mais geral: como compor um mundo comum a partir dos pontos de vista – distintos – de homens e mulheres? Quando as mulheres mais velhas me dizem que, no espaço-tempo da maloca, todo mundo comia junto, esse todo mundo é difracionado, pois homens e mulheres comiam separadamente. Pensando na importância da comensalidade na fabricação dos corpos, isso aponta para uma diferenciação ontológica entre homens e mulheres, a mesma que faz vários desses povos se perguntarem, como coloca Belaunde (2005), como uma mulher pode ter um filho homem ou um homem ter uma filha mulher.

O problema que se coloca aqui é o do gênero como perspectiva, algo anunciado por Belaunde e desenvolvido por Lima (2005), e sobre o qual a etnografia da festa karo-arara também pode lançar algum entendimento. Uma releitura das etnografias das terras baixas sul-americanas à luz desse problema certamente nos oferecerá uma compreensão do gênero que não o tome, como o fez Descola (2001), como invariavelmente subsumido nas relações de consanguinidade e afinidade ou nas relações entre humanos e não humanos (animais). O caso aqui tratado justamente supõe uma relação com o jacaré e com a roça determinada pelo gênero da perspectiva.

7. AGRADECIMENTOS

Baseado no capítulo 5 da minha tese de doutorado (Otero dos Santos 2015), este artigo tem uma longa história. Uma versão inicial foi apresentada na mesa redonda “Gênero na cosmopolítica ameríndia: casos etnográficos em debate”, coordenada por Beatriz Matos, no 40º Encontro Anual da ANPOCS, em 2016. Partes dele também foram discutidas nos seminários “Casa, corpo e políticas da terra”, organizados por Ana Carneiro, Grazielle Dainese e Márcia Nóbrega, em Brasília, em 2018, e em Porto Seguro, em 2019.

Agradeço às discussões e aos comentários ao texto nas três ocasiões. Não sou capaz de mensurar o quanto a versão final ora apresentada é fruto do diálogo com Beatriz Matos, que tecemos juntas desde 2016. Agradeço a Bia pela generosidade, pelo incentivo e pelo compartilhamento de suas ideias. Também agradeço a leitura atenta e os comentários de Luisa Belaunde e Marcela Coelho de Souza à versão deste artigo submetida para publicação. Qualquer equívoco é de minha inteira responsabilidade.

8. REFERÊNCIAS

Belaunde, L. 1994. Parrots and Oropendolas: the Aesthetics of gender relations among the Airo-Pai of the Peruvian Amazon. *Journal de la Société des Américanistes* 80:95-111.

Belaunde, L. 2001. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los airopai de la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica y Banco Central de Reserva del Perú.

Belaunde, L. 2005. *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

Belaunde, L. 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>.

Belaunde, L. 2015. O estudo da sexualidade em etnologia. *Cadernos de Campo* 24:399-411. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v24i24p399-411>.

Dal Poz, J. 1991. *No país dos Cinta-Larga: uma etnografia do ritual*. Dissertação de Mestrado, Universidade

de São Paulo, Departamento de Antropologia, São Paulo.

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 comparative method*. Organizado por I. T. Gregor e D. Tuzin, pp. 91-114. Berkeley: University of California Press.

Gow, P. 1989. The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man* 24(4):567-582. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/2804288>.

Gregor, T. 1985. *Anxious pleasures: the sexual lives of an Amazonian people*. Chicago: Chicago University Press.

Kelly, J. A. 2009. *Yãnomami, doctors and the State: the cosmopolitics of Indian-White relations in Venezuela*. Tese de Doutorado, Universidade de Cambridge, Departamento de Antropologia Social, Cambridge.

Lasmar, C. 1996. *Antropologia feminista e etnologia amazônica: a questão do 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.

Lasmar, C. 1999. Mulheres indígenas: representações. *Revista Estudos Feministas* 7(1-2):1-14.

Lasmar, C. 2005. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

Lasmar, C. 2008. Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro. *Mana* 14(2):429-454. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132008000200006>.

Lévi-Strauss, C. 2004a. O cru e o cozido. São Paulo: Cosac & Naify.

Lévi-Strauss, C. 2004b. Do mel às cinzas. 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* 22:9-19.

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

MacCormack, C., e M. Strathern. 1980. *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

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

McCallum, C. 1999. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. *Revista Estudos Feministas* 7(1-2):157-175.

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

Métraux, A. 1979. *A religião dos Tupinambás*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Mindlin, B., T. Digüt, e S. Catarino. 2001. *Couro dos espíritos: namoro, pajés e cura entre os índios Gavião-Ikolen de Rondônia*. São Paulo: Terceiro Nome e Senac.

Murphy, Y, e Murphy, R. 1974. *Women of the forest*. Nova York/Londres: Columbia University Press.

Ortner, S. B. 1974. Is female to male as nature is to culture?, in *Woman, culture, and society*. Editado por M. Z. Rosaldo, e L. Lamphere, pp. 68-87. Stanford, CA: Stanford University Press.

Otero dos Santos, J. 2014. Ritual, “cultura” e transformação: a Festa do Jacaré entre os Arara de Rondônia, in *Políticas culturais e povos indígenas*. Organizado por M. C. Cunha, e P. N. Cesarino, pp. 135-63. São Paulo: Cultura Acadêmica.

Otero dos Santos, J. 2015. Sobre mulheres *brabas*, parentes inconstantes e a vida entre outros: a Festa do Jacaré entre os Arara de Rondônia. Tese de doutorado, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília.

Otero dos Santos, J. 2016. Bebida, roça, caça e as variações do social entre os Arara de Rondônia. *Espaço Ameríndio* 10(2):118-161. DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-6524.64261>.

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

Seeger, A., R. Da Matta, e E. Viveiros de Castro. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia* (32):2-19.

Strathern, M. 1988. *The gender of the gift problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Strathern, M. 2014. Sem cultura, sem natureza: o caso Hagen, in *O efeito etnográfico e outros ensaios*, pp. 23-74. São Paulo: Cosac Naify.

Viveiros de Castro, E. 1979. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional* (32):40-49.

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*, pp. 87-180. São Paulo: Cosac & Naif Edições.

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

Wagner, R. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

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 menses 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 suicídio 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.

O NINHO DO JAPU: PERSPECTIVISMO, GÊNERO E RELAÇÕES INTERESPÉCIES AIRO-PAI

Luisa Elvira Belaunde

Universidad Nacional Mayor de San Marcos | Lima - Peru

submissão: 30/09/2019 | aprovação: 27/11/2019

RESUMO

Este artigo aborda a conexão entre perspectivismo e gênero a partir da etnografia airo-pai da linguagem xamânica dos seres celestes, bem como as relações interespecíficas que a atravessam. Examinamos as conexões entre perspectivismo, totemismo e gênero presentes nos cantos da puberdade masculina e na exegese indígena desses cantos. Argumento que o gênero surge de múltiplas relações interespecíficas e se expressa cotidiana e ritualmente, especialmente nos ensinamentos xamânicos da puberdade masculina, que colocam os jovens na posição de filhotes de pássaros em seus ninhos. Entre os Airo-Pai, ser capturado pela perspectiva do outro nem sempre aciona a predação. É necessário considerar a criação e a temporalidade como vetores da percepção dos seres celestes para compreender o gênero como perspectiva.

Palavras-chave: gênero na Amazônia; perspectivismo; relações interespecíficas; puberdade masculina, Secoya.

**THE YAPU'S NEST: PERSPECTIVISM,
GENDER AND INTERSPECIES
RELATIONS AIRO PAI**

ABSTRACT

The paper discusses the connection between perspectivism and gender from the Airo Pai ethnography of the shamanic language of celestial beings and the interspecific relations that cross it. I examine the connections between perspectivism, totemism and gender present in the shamanic chants of male puberty and in the indigenous exegesis of these chants. I argue that gender arises from multiple interspecific relations and it is expressed daily and ritually, especially in the shamanic teachings of male puberty that place young boys in the position of baby birds in their nests. Among the Airo Pai, being caught by the perspective of another does not always trigger predation. It is necessary to consider creation and temporality as vectors of the perception of celestial beings to understand gender as a perspective.

Keywords: Amazonian gender;
perspectivism; interspecific relations;
male puberty; Secoya.

**EL NIDO DEL YAPÚ: PERSPECTIVISMO,
GÉNERO Y RELACIONES
INTERESPECÍFICAS AIRO PAI**

RESUMEN

Este artículo aborda las conexiones entre perspectivismo y género desde la etnografía Airo Pai del lenguaje chamánico de los seres celestiales y las relaciones interespecíficas que lo atraviesan. Examinamos las conexiones entre perspectivismo, totemismo y género presentes en los cantos de la pubertad masculina y en la exégesis indígena de estos cantos. Sostengo que el género surge de múltiples relaciones interespecíficas y tiene una expresión cotidiana y ritual, especialmente en las enseñanzas chamánicas de la pubertad masculina que colocan a los jóvenes en la posición de crías de pájaros en sus nidos. Entre los Airo Pai, ser atrapado por la perspectiva del otro no siempre acciona la depredación. La creación y la temporalidad deben considerarse como vectores de la percepción de los seres celestiales para comprender el género como perspectiva.

Palabras clave: Género en la Amazonia;
perspectivismo; relaciones interespecíficas;
pubertad masculina; Secoya.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo aborda a conexão entre perspectivismo e gênero a partir do estudo da linguagem xamânica e das relações interespecíficas que a atravessam. A base da argumentação vem de um ensaio que escrevi em 1992, quando estava terminando minha pesquisa de doutorado com os Airo-Pai (também chamados Secoya), um povo da família linguística tucano ocidental, da região da tríplice fronteira entre Peru, Equador e Colômbia, nas bacias dos rios Napo e Putumayo¹. Originalmente, o ensaio chamava-se “Como os mortos veem os vivos: xamanismo e gênero entre os Airo-Pai”, mas alguns colegas na Inglaterra, onde eu estudava, reagiram dizendo que, para a antropologia britânica, este título não fazia sentido nenhum. A antropologia social estuda a maneira como os vivos percebem os mortos, e não o contrário, me disseram. Então, no título final, “Papagaios e japus: a estética das relações de gênero entre os Airo-Pai”, publicado em 1994, tirei os mortos e coloquei as aves que eles veem quando olham para os vivos (Belaunde 1994).

No ensaio, argumentei, de acordo com o pensamento airo-pai, que quando os seres celestiais associados à ressurreição dos mortos olham para

mulheres e homens vivos, eles veem “filhotes” (si) de pássaros de duas espécies diferentes: as mulheres são *hue’ecosi*, “filhotes de papagaio” (*Amazona* sp.); os homens são *umusi*, “filhotes de japu” (*Icteridus* sp.). Essa percepção de sua cosmo-ornitologia repercutia na organização do parentesco e da parentalidade, na medida em que uma estética social associada à reprodução paralela surgia como extensão do dimorfismo de gênero, concebido em termos de uma diferença entre espécies de pássaros. Do ponto de vista dos seres celestiais, mulheres e homens são filhotes de pássaros que se reproduzem separadamente. Embora ambos pássaros sejam muito gregários, eles têm hábitos reprodutivos, alimentares e defensivos contrastantes.

Neste artigo, proponho me debruçar sobre essas e outras relações interespecies que atravessam o gênero airo-pai, em particular a masculinidade. Meu intuito é também indagar se podemos falar em perspectivismo de gênero e quais são as consequências de ser visto como filhote pelos seres celestiais. Qual é a relação entre a posição do filhote no xamanismo curandeiro e a posição da presa, enfatizada nas teorias do perspectivismo sobre a caça? Entre os Airo-Pai, a predação também

1 No Equador e no Peru, eles são oficialmente conhecidos pelas instituições do Estado como Secoya. *Airo pai* (gente desta floresta) é a autodenominação que eles usaram comigo, no tempo do meu trabalho de campo de doutorado. Atualmente, no Equador e no Peru, eles também usam a autodenominação *Siekopai* (gente arco-íris). A população atual dos Airo-Pai no Peru é de, aproximadamente, 600 pessoas.

é, sem dúvida, um eixo central de seu pensamento, de sua organização social e sua cosmologia, mas, na minha opinião, não é o único. Ser capturado pela perspectiva do outro nem sempre se refere a um dilema entre comer ou ser comido. É necessário abordar outros dilemas relacionais da percepção para tratar a diferença de gênero como uma perspectiva e entender as implicações mais amplas dos rituais de puberdade nas cosmologias e ontologias ameríndias. A questão que quero colocar neste artigo é, então, a seguinte: é possível desenvolver para a perspectiva ameríndia uma análise que escape à preponderância da predação ontológica, passando a englobar outros vetores de diferença?

Como seus vizinhos Siona, no Equador e na Colômbia (Langdon 1979, 2014; Vickers 1989), os Airo-Pai tinham reputação de serem grandes xamãs bebedores de yaje (*Banisteriopsis caapi*). Quando eu cheguei nas suas comunidades, no Peru, em 1988, a adesão ao culto evangélico pentecostal estava começando a se espalhar. Eu nunca participei de uma sessão de ingestão de yaje, porém, observei que as noções que organizavam seu xamanismo curandeiro permeavam o dia a dia. Todos os homens com idade acima de 30 anos haviam sido iniciados no xamanismo do yaje durante a puberdade, e as mulheres haviam sido formadas pelos rituais da menarca. Ambos

os gêneros haviam sido preparados para morar em aldeias onde o *yaje uncuquë* (bebedor de yaje) era o mediador das relações entre seus parentes próximos e os seres do cosmos. Em todas as casas, havia xamãs curandeiros que, até alguns anos atrás, se reuniam durante as sessões coletivas de ingestão de yaje para chamar os seres celestiais, conversar com eles por meio de cantos e pedir ensinamentos ou plantas medicinais. Os homens particularmente conhecedores eram considerados verdadeiros geradores de vida. O bebedor de yaje que liderava as sessões de cantos “fazia as pessoas viverem”, eles me explicaram, e por isso ele era chamado *inti paíquë*, “aquele que vive” ou “o vivente” (Payaguaje 1990; Cipolletti 1988a, 1988b, 2008; Moya 1992).

Três homens iniciados no xamanismo, Cesario Belisario Piaguaje Payaguaje, Liberato Coquinche Levy e Oscar Vasquez Macanilla, estiveram especialmente próximos e me guiaram, com grande generosidade, durante a minha pesquisa sobre este assunto. Além de me acolherem nas suas famílias, eles me contaram muitos “relatos dos antigos” (*aipë cocua*) e cantaram para meu gravador os cantos xamânicos que aprenderam durante o ritual de puberdade. Eles gostavam de falar das suas experiências xamânicas e de cantar para meu gravador, pois, como disseram, eram cantos de cura e de ensinamento. Quando um deles gravava um relato ou um canto para mim, eu

pedia que traduzisse livremente e na mesma hora as suas palavras para o espanhol. Essa metodologia de registro e tradução informal me permitiu acessar uma riqueza de informação surpreendente, pois, além de produzirem traduções próprias, eles me forneceram espontaneamente explicações sobre as conexões entre humanos e não humanos tecidas pelo xamanismo.

2. PERSPECTIVISMO, GÊNERO E TOTEMISMO

Nos últimos anos, o estudo das relações interespecies tem suscitado uma dinâmica controversa, rejeitando os automatismos da ciência nas fronteiras entre humanos e não humanos e destacando a incidência de cosmologias e ontologias em todas as formas de conhecimento e ação política sobre os seres vivos (Haraway 2003; Ingold 2011; De la Cadena 2015). Cabe notar que, em 1992, quando escrevi o ensaio mencionado no início deste artigo (Belaunde 1994), esse movimento de abertura para outras formas de ser e de saber era incipiente. A decisão de levar a sério a existência dos sujeitos que povoam as cosmologias ameríndias e a transformabilidade dos multiversos xamânicos eram algo incomum fora de um pequeno círculo de pesquisadores. Na etnologia indígena, as propostas pioneiras de Overing (1990) sublinharam a necessidade de abordar as cosmologias amazônicas como filosofia

e criação de mundos, não como crença; mas o estudo da perspectiva e dos cantos xamânicos ainda estava em seu começo (Brown 1985; Descola 1986; Ârhem 1993). As teorias perspectivistas de Lima (1996) e de Viveiros de Castro (1996) não haviam sido publicadas, e os instrumentos conceituais disponíveis para analisar as modalidades de percepção e expressão ameríndias estavam ancorados no simbolismo.

Nesse contexto, analisei a etnografia airo-pai dos filhotes de aves a partir dos conceitos de simbolismo linguístico, por exemplo, tomando emprestada a noção de “metáforas cosmológicas” cunhada por Crocker (1977), em seu estudo sobre o parentesco Bororo. Também argumentei que, quando essas figuras dos filhotes de aves apareciam nos cantos xamânicos airo-pai, eles agiam à maneira de “palavras tortas” (Townsend 1993), evitando nomear as coisas com as palavras cotidianas e produzindo “duplos” miméticos (Taussig 1993), que visavam garantir a eficácia ritual do canto. No entanto, insisti que não eram apenas figuras da linguagem e instrumentos de performatividade ritual, pois, para os Airo-Pai, o cerne da questão estava na percepção dos seres celestiais quando olhavam para os vivos. Essa percepção apresentava implicações importantes na existência de pessoas e de seres do cosmos.

Além disso, argumentei que, entre todos os

hábitos assinalados nas explicações airo-pai sobre o comportamento dos pássaros, a forma de aninhar dessas aves era o aspecto mais salientado em suas exegeses espontâneas quanto aos relatos e cantos xamânicos. Como Cesario me explicou, com sua clareza característica, quando os seres celestiais olham para as mulheres “nesta terra” (*iyé yeja*), eles veem filhotes de papagaios, afinal “mulheres e papagaios se aninham dentro das cavidades das árvores feitas pelo pica-pau”; mas, quando eles olham para os homens, veem filhotes de japus, pois “os homens, como os japus, tecem belos ninhos para criar seus pequenos”. A analogia entre os hábitos reprodutivos dos gêneros e seus pássaros respectivos era, portanto, a chave para entender o olhar dos seres celestiais, que, por um lado, eclipsava a diferença entre humanos e não humanos e, por outro lado, visibilizava a diferença entre os gêneros humanos. No olhar dos seres celestiais, os homens e as mulheres vivos eram filhotes de pássaros diferentes, pois tinham ninhos distintos. Com o característico humor airo-pai, don Cesario sorria ironicamente quando refletia sobre o fato de que “eles nos veem como pássaros, mas nós, aqui, nos vemos como gente” (Belaunde 2001:93).

Quando os textos de Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996) foram publicados, ficou claro para mim que as noções de perspectiva poderiam

ser utilizadas para pensar a etnografia airo-pai, mas também observei algumas ausências que me chamaram atenção: começando pelo fato de que o gênero e a criação de filhotes não faziam parte dos seus argumentos. Apesar das diferenças das suas abordagens, eles coincidiam em destacar as relações entre presa e predador como princípio ontológico da multiplicidade da percepção. Posteriormente, Lima (2005), desenvolveu um inovador estudo sobre a criação, o gênero e a perspectiva do caium entre os Yudjá, mas durante vários anos a questão de gênero continuou ausente em grande parte da etnologia indígena produzida no Brasil. Quando, em 2007, Eduardo Viveiros de Castro me concedeu uma entrevista, aproveitei para lhe perguntar por que, em sua opinião, o gênero não estava entre os tópicos abordados. Sua resposta foi esclarecedora:

Esse é o seu tema... Cabe a você desenvolvê-lo. Creio que a focalização quase exclusiva, por parte dos trabalhos anteriores sobre o perspectivismo, nas relações entre as espécies (animais e outras), tendeu a obscurecer a relação entre os gêneros – se permite o trocadilho... Mas, justamente, o interessante de seu trabalho com os Airo-Pai é que a segunda – a relação entre os gêneros humanos – é conceitualizada nos termos de diferenças entre espécies animais. Espécies do mesmo “gênero”, diga-se de passagem, já que espécies de pássaros. Interessantemente, os Araweté me diziam que os seus deuses, os *Mai*, viam os humanos como jabutis (de ambos os gêneros!), animais que vêm a ser um dos principais alimentos dos Araweté eles mesmos (Viveiros de Castro & Belaunde 2007:126-127).

Enfatizo que, em sua resposta, Viveiros de Castro não dizia que o gênero era um conceito irrelevante na Amazônia, como é o caso da declaração, ao meu ver precipitada, de Descola (2001), aceita por muitos antropólogos sem grandes questionamentos. Esta resposta recomendava abordar a etnografia airo-pai levando-se em consideração as correlações que ele observou com perspicácia. Sua sugestão foi que, neste caso etnográfico, a diferença de gênero fazia parte de uma relação mais abrangente de homologia entre duas séries de diferenças: uma série social de diferenças entre os gêneros da mesma espécie (humana) e outra série natural de diferenças entre espécies do mesmo gênero (biológico), as aves. As relações entre os gêneros e os filhotes de aves poderiam, portanto, ser analisadas sob a luz do totemismo. Como argumentou Lévi-Strauss (1962:111), em sua releitura estruturalista do totemismo, a homologia entre séries de diferenças define a organização social totêmica, pois “não são as semelhanças, mas as diferenças que se assemelham”. Embora a organização totêmica opere principalmente no nível coletivo, entre clãs e grupos exogâmicos, por exemplo, seu estudo também inclui alguns casos de totemismo de acordo com o gênero das pessoas. Por exemplo, Lévi-Strauss menciona o “totemismo sexual” observado entre os povos do sul da Austrália, segundo o qual homens e

mulheres atuavam como grupos opostos, quando se tratava de defender seus respectivos totens.

Antes de analisar as possíveis ressonâncias totêmicas do gênero entre os Airo-Pai, apresento as principais ideias do seu xamanismo curandeiro e os ensinamentos xamânicos na puberdade masculina. Cabe notar que os quelônios de ambos os sexos, vistos pelas divindades Araweté quando olham os vivos, são uma das comidas favoritas dos Araweté. Essa visão é consistente, na minha opinião, com o destaque da predação como princípio dinâmico da cosmologia e da ontologia Araweté. Os papagaios e os japus vistos pelos seres celestiais airo-pai, no entanto, não são alimentos favoritos em suas comunidades. Eles se destacam, principalmente, pelas suas formas de aninhar.

3. XAMANISMO E ALEGRIA

Como mencionei, quando eu cheguei às comunidades airo-pai, em 1988, a adesão ao culto evangélico pentecostal estava crescendo, e vários homens estavam considerando deixar de tomar yaje. Curiosamente, longe de invalidar ou descartar as concepções sobre os seres celestiais, a adesão ao pentecostalismo dava continuidade a essas concepções em vários aspectos. O culto evangélico era considerado, pelos Airo-Pai, como uma maneira de realizar um ideal ético e estético ancestral, tipificado na expressão e no ensino

do “viver bem” (*deoyerepa paiye*), notadamente no contexto violento da colonização da tríplice fronteira entre Peru, Colômbia e Equador, marcado pelas doenças trazidas pelos colonos, pela produção e pelo comércio ilegal de cocaína e pelo enfrentamento entre grupos armados. A rejeição do yaje não era uma imposição dos evangélicos totalmente alheia aos questionamentos airo-pai, pois os poderes conferidos pela planta sempre foram considerados ambivalentes. Era comum a ideia de que a morte dos parentes era causada pelos próprios xamãs airo-pai, incapazes de controlar os seus poderes (Belaunde 2000a, 2000b).

Além disso, também permanecia usual o consumo de outras plantas do xamanismo que eram consideradas necessárias para se sobrepor diariamente à preguiça, como o yoco (*Paullinia yoco*), um cipó silvestre com propriedades energizantes e consumido diariamente para que o dia fosse iniciado com boa disposição. Ainda que o yoco fosse intimamente associado ao yaje, e também fosse uma planta que precisava ser usada com cuidado, seus efeitos energizantes eram considerados maiores do que seus possíveis efeitos destrutivos. A procura do “viver bem” começava de madrugada, quando, em cada casa, os homens acordavam para tomar yoco e fazer fio de tucum (*Astrocaryum chambira*). O fio era feito enquanto se esperava o sol raiar, e era utilizado pelos homens

durante o dia, para tecer finas redes. Mas sem yoco, eles me explicaram, não sentiam ânimo de trabalhar. De acordo com o pensamento airo-pai, o yoco era uma planta que interagia intersubjetivamente com as pessoas. Eles me diziam que ela “joga fora a preguiça” e “dá conselhos como um pai”, levando as pessoas a trabalharem por decisão própria, de acordo com os aconselhamentos recebidos das plantas e dos ancestrais. Diariamente, observei os homens acordarem primeiro e irem fazer o fio. Suas esposas e crianças acordavam uma ou duas horas depois, e sentavam-se juntos. Os casais passavam esse tempo de intimidade esperando e contando seus sonhos, planejando o dia e aconselhando seus filhos para eles aprenderem a “pensar” (*cuatsaye*) por si mesmos, com base na escuta e na memória desses aconselhamentos guardados em seus “corações” (*joyo*). Acordar primeiro e fazer fio de tucum eram consideradas atividades masculinas por excelência, pois o homem, como o japu, era tecedor e madrugador. Quando um homem acordava tarde, ele era alvo de piadas, por ter se tornado papagaio (Belaunde & Echeverri 2008a, 2008b).

Eu nunca assisti uma sessão de yaje, porém a ideia de que mulheres e homens “nesta terra” (*iye yeja*) eram vistos pelos seres celestiais como filhotes de pássaros era algo conhecido por todos, pelo menos no nível de conhecimento que eles

compartilhavam abertamente comigo. Era algo como o ‘abc’ do xamanismo, que permeava seu dia a dia. Meu aprendizado desses conceitos foi possível graças à convivência diária com os Airo-Pai, durante a qual fui aprendendo o *pai cocua*, a língua airo-pai, graças às explicações em espanhol e às traduções que eles me ofereciam, muitas vezes espontaneamente.

Durante meu trabalho de campo, observei que, no dia a dia, as expressões “filhote do papagaio” e “filhote do japu” eram usadas para referir-se e dirigir-se aos gêneros de maneira galante. A noção de filhote (*si*) se aplicava aos humanos e não humanos, como os pintinhos e os brotos, e seu sentido enfatizava a pequenez e a vulnerabilidade, mas também o fato de estarem crescendo, se fortalecendo e cheios de alegria. O principal alvo dessas expressões eram os jovens, de ambos os gêneros. Por exemplo, quando um grupo de meninas lavava roupas na beira do rio, os homens que passavam por elas as chamavam de “filhotes de papagaio”. Quando um bom pescador passava pela porta da casa, as mulheres o chamavam de “filhote de japu”.

Além de serem chamados de filhotes de pássaros, os jovens também eram chamados de crias desses pássaros, no sentido de serem criados pelas aves. Essa ideia era expressada na palavra *joya* (*joyaë*, no feminino, e *joyao*, no

masculino), que significa “ser criado por alguém”.

As mulheres eram *hue’e co joyao* (“criadas pelo papagaio”) e os homens *umu joyaë* (“criados pelo japu”). As duas expressões, tanto filhote quanto criado, sublinhavam a beleza (*deoquë*) de ambos os gêneros, entendida de uma maneira ampla. A palavra *deoquë* era traduzida para o espanhol pelos Airo-Pai de várias maneiras, como “belo”, “bom”, “saudável”, “útil”; ao longo da minha permanência nas suas comunidades, compreendi que *deoquë* era tudo aquilo que contribuía para alcançar o objetivo de se “viver bem” (*deoyerpa paiye*). Por sua vez, “viver bem” era sinônimo de “alegrar-se” (*sihuaye*). Nesse sentido, a alegria não era considerada uma qualidade dada, mas um fazer diário, algo que deveria ser produzido. O corpo feminino e masculino, sem preguiça, robusto, limpo, perfumado, adornado com colares e pintado, era o considerado belo. Além da aparência física, era apreciada a capacidade das pessoas, sua diligência e sua habilidade de gerar alegria. Uma boa oleira e cozinheira era uma “mulher bonita” (*deoco nomio*). Um bom tecelão de redes e caçador era um “homem bonito” (*deoquë ëmë*). Mas não bastava não ter preguiça ou produzir para ser considerado bonito, sendo importante o fazer voluntariamente, com independência e generosidade. A beleza se referia tanto aos corpos habilidosos quanto aos afetos que “faziam as

peças se alegrarem” (Belaunde 2001:94).

Essas noções sobre a criação de pessoas belas permaneciam plenamente vigentes, apesar do abandono da ingestão de yaje. O processo de aprendizado do pensamento pessoal era concebido em termos causais: “fazer escutar”, “fazer pensar”, “fazer comer”, “fazer produzir”, “fazer alegrar”. O yoco era uma planta que também operava por meio dessa causalidade social do aprendizado e facilitava o “viver bem” na comunidade como resultado do envolvimento de cada um. Quem vivia bem “fazia crescer” seus filhos, meninos e meninas, ensinando-lhes a pensar e agir por si mesmos através do exemplo, da palavra e do uso das plantas. Saber pensar, nesse sentido, acarretava saber fazer efetivamente aquilo que foi pensado. “Quem sabe fazer as coisas tem tudo o que precisa e pode dar para os outros”, me explicavam. Caso contrário, uma pessoa que não sabia fazer as coisas não tinha nada para dar, e essa era uma verdadeira fonte de conflitos. Por exemplo, a técnica da tecelagem era um dos conhecimentos principais transmitidos durante os rituais da puberdade masculina e uma fonte de produção efetiva durante o resto da vida dos homens. O primeiro presente que um jovem fazia para sua futura esposa era uma grande rede de tucum, onde o casal poderia deitar junto à noite e balançar as crianças durante o dia.

Hoje, trinta anos depois, a religião evangélica

pentecostal se consolidou entre os Airo-Pai do Peru, e os rituais da puberdade masculina são coisas dos avôs. A maioria dos jovens escolarizados não bebe yaje, não realiza os resguardos necessários para o aprendizado e não tece finas redes de tucum. Alguns tomam yoco, mas poucos o fazem regularmente. Ainda assim, as histórias do tempo quando tomavam yaje continuam sendo contadas, e os ensinamentos do ritual da puberdade masculina ainda são referências de masculinidade. Os lugares onde eram erguidas, no passado, as “casas do yaje” (*yaje hue'e*) são conhecidos pelos rapazes escolarizados, pois os caminhos de caçada passam por perto. Ali, os meninos das antigas gerações ficavam semanas de resguardo juntos, aprendendo a tomar yaje, a ver os seres celestiais, a cantar com eles e a tecer as redes de tucum e todos os artefatos do tecido masculino. Essas casas eram construídas do lado de nascentes de água para cozinhar as bebidas de plantas. Como o som dos olhos de água, o eco dos cantos dos seres celestiais permanece lá. Este ano, em 2019, acompanhei Oscar, junto de sua esposa, da esposa de Liberato e de alguns de seus filhos e netos, em uma viagem para fazer o reconhecimento do seu território e identificar com GPS as coordenadas das “casas de yaje” no mapa. Oscar até falou em voltar a tomar yaje, de tanta força que ele sentia nos lugares, e destacou que ele, Cesário e Liberato nunca esqueceram

os ensinamentos que receberam dos seres celestiais. “Como, aliás, ouviremos seus conselhos se não os chamarmos mais?”, perguntou, lamentando o fato de que seus netos não contavam mais com essa guia. A sua esposa rapidamente respondeu que, agora, eles tinham os cantos do culto evangélico. Liberato faleceu no ano passado, em 2018. Ele permaneceu fiel à sua decisão de não tomar mais yaje, mas continuou tomando yoco e tecendo redes, peneiras e cestos para sua esposa, filhos, netos e bisnetos, até o final da vida.

4. A DOBRA CÓSMICA E A “GENTE VERDE”

O cosmos do xamanismo airo-pai é uma dobra com dois lados. A palavra *tente*, que Cesario, Oscar e Liberato traduzem como “lado”, implica a ideia de um par de lados interconectados dinamicamente: *iye tente*, “este lado”, e *yeque tente*, “o outro lado”. A melhor maneira de apresentar essa interconexão entre os lados é citando as palavras de Don Cesario, que, com sua característica clareza, explicou o seguinte: “Quando temos os olhos abertos, vemos esse lado. Quando temos os olhos fechados, vemos o outro lado”.

A chance de passar de um lado para o outro gera a possibilidade de mudar de ponto de vista. “Este lado” é o ponto de vista de quando estamos acordados, durante as atividades cotidianas, comuns a todos os homens, mulheres e crianças. É a maneira de ver e agir no ambiente familiar da

comunidade, nas roças, nas florestas circundantes e na superfície dos rios. Ou seja, “este lado” é um lugar de perspectiva – um ponto de vista – e também um campo de experiência perceptiva visionária e, mais amplamente, sensorial, afetiva e cognitiva. “O outro lado” está sempre potencialmente presente, mas, para acessar sua perspectiva, é preciso uma “visão” (*toya*) que faça passar para o “outro lado” por meio de uma “tontura” (*huepeye*), uma palavra que também significa “estar fraco”, “se perder” ou “morrer”. A tontura abre a visão do “outro lado” nos sonhos e nos estados visionários produzidos com a ingestão de plantas, como o yage (*Banisteriopsis caapi*), o toé (*Brugmansia* sp.) e o tabaco. A passagem para o “outro lado” também pode ocorrer com grandes movimentos do ar, tempestades e trovões, além de cheiros, odores repulsivos ou perfumados.

Os dois lados são sempre definidos relacionalmente, pois, para todo “este lado”, existe um “outro lado”. A dobra cósmica gera certa simetria entre os dois lados, mas também oferece elementos assimétricos. O “outro lado” não é apenas o inverso complementar “deste lado”. Não há correspondência sistematicamente refletida entre os dois lados. O “outro lado” é sempre mais múltiplo, enquanto “este lado” é mais estável; ou melhor, o “outro lado” tem efeitos de multiplicidade, enquanto “este lado” tem efeitos de estabilidade.

O “outro lado” é marcado pelo desconhecido e é potencialmente perigoso, enquanto “este lado” é mais familiar. Ver o “outro lado” é entender que toda percepção tem um “outro lado”. Além disso, vendo “o outro lado”, o sujeito da percepção entra nele e se torna vulnerável a seus efeitos. No “outro lado”, esse sujeito vê e é visto como geralmente não é visto nem vê. Ou seja, “o outro lado” se desdobra potencialmente em muitos “outros lados”, todos eles potencialmente perigosos. Há também uma assimetria do conhecimento contido em ambos os lados. Apesar dos perigos, o conhecimento tem origem no “outro lado”, e é trazido para “este lado”. Essa é uma das tarefas do xamã curandeiro, que “faz seus parentes viverem” na comunidade graças à sua capacidade de atravessar a dobra cósmica e acessar o ponto de vista do “outro lado”.

Frequentemente, no xamanismo airo-pai curandeiro e nos rituais de iniciação da puberdade, a expressão “outro lado” refere-se mais particularmente a um lugar (*hueña*) do cosmos que é uma esfera celestial (*matëmo*) onde reside a “gente verde” (*wiña pai*). Esses seres celestiais são chamados “verdes” no sentido de “sem amadurecer”, como frutas verdes penduradas nas árvores. Para ter acesso ao lugar desses seres celestiais e, assim, para poder conversar com eles, o xamã precisa mudar sua “pele” (*canihuë*), o que também implica uma mudança de linguagem

e percepção. A pele é o invólucro corporal do centro transcendente da pessoa, que é chamado de *joyo*, um conceito que os Airo-Pai traduzem em castelhano como o “coração”. Este é o centro do pensamento, dos afetos e da memória pessoal. As técnicas xamânicas de resguardo, tomando plantas, guardando abstinência sexual e evitando o contato com o sangue menstrual, permitem liberar o coração do envoltório que o mantém “deste lado”, para que possa atravessar a dobra cósmica em direção ao lugar da perspectiva dos seres celestiais do “outro lado” (Belaunde 2006).

O céu da “gente verde” está acima do “caminho do sol” (*usë ma'a*). Lá, eles vivem “acompanhando” (*concaiye*) a principal divindade xamânica Ñañe, “Lua”, e sua esposa, Repao, também chamada *pupuri jaco*, a “Mãe dos Condores”. Todos esses seres divinos ocupam o mesmo lugar celeste do cosmos, mas eles estão em casas diferentes (*hue'ë*), como me explicavam. A “gente verde” caracteriza-se por ser eternamente jovem e nunca sofrer processos orgânicos de maturação e decomposição. Eles parecem meninos e meninas prestes a atingir a puberdade. Todos os meninos, por um lado, e todas as meninas, por outro, têm a mesma face, a mesma forma e o mesmo tamanho corporal. Eles carregam plantas perfumadas amarradas nos antebraços e colares de sementes penduradas no pescoço. Quando se movem, os colares soam “*kiri*

kiri”, alegremente. Eles não têm preocupações nem precisam trabalhar duro, mas estão cheios de energia e alegria. Eles não andam, mas correm e dançam alegremente, e não falam, mas cantam. Eles vivem reunidos em malocas numerosas ao longo do rio divino, chamado “rio de praias de areia quente” (*umeja siaya*). Celebram grandes festas tomando cauim de macaxeira e chicha de milho, sem nunca brigar, e conseguem comida sem esforço, colhendo frutos das pequenas árvores que crescem nas margens do rio divino, de águas transparentes, retas e cheias de peixe (Cipolletti 1988a, 1988b, 2008; Moya 1992; Payaguaje 1990).

O lugar da “gente verde” não é um mundo incorpóreo. Pelo contrário, seus corpos são perfeitos e eternos; é um mundo em que a inércia, a dor e o trabalho doloroso não existem. Também não há brigas, doenças, nascimento e morte física, nem menstruação. Esses seres, juntamente com as divindades Lua e Mãe dos Condores, são considerados a expressão mais completa de “gente” (*pai*) no masculino e no feminino, respectivamente. Por esse motivo, seu lugar é considerado um *pai hueña* (“lugar da gente”) por excelência. Seus corpos, ornamentos e alegria são uma fonte de inspiração para os vivos “deste lado”, que tentam, na medida do possível, imitar seu exemplo, seguir seus ensinamentos e tornar as comunidades entre os vivos um “lugar da gente”, mesmo que parcial e sempre finito.

A questão da temporalidade e da finitude é fundamental para entender as relações entre os dois lados da dobra do cosmos airo-pai e a perspectiva da “gente verde”. A dobra cósmica gera a diferença entre lugares da perspectiva e também uma diferença de temporalidades que caracterizam essas perspectivas. A “gente verde” nasce da ressurreição, no céu, dos mortos airo-pai. No entanto, nem todos os mortos conseguem alcançar esse estado de eterna juventude, e nem toda a “gente verde” é o produto da ressurreição dos mortos. Alguns deles sempre existiram e acompanharam Lua e Mãe dos Condores. Para ressuscitar no céu e “acompanhar” a “gente verde”, os mortos devem ser preparados ritualmente pelos seus parentes na terra. Um xamã experiente deve contatar ritualmente a Mãe dos Condores e pedir que ela envie seus condores (*urubus*) para coletar o corpo do falecido. No céu, Mãe dos Condores lava a carne podre do cadáver, usando banhos perfumados de plantas *nuni* (*Cyperus* sp.) até deixar os ossos limpos. A partir desses ossos, a Mãe dos Condores gera com seus perfumes uma nova carne, cabelos e dentes, e a pessoa renasce como um menino ou uma menina de uns sete anos de idade. Depois de administrar mais perfumes, esses meninos passam a ter as características do corpo pré-púbico da “gente verde”. Para completar sua ressurreição celestial, Mãe dos Condores lhes dá mais perfumes, primeiramente para esquecer

os seus parentes na terra, e depois para obter o conhecimento divino de tudo o que existe. Por causa de seus perfumes de salvação, a Mãe dos Condores também é chamada *nuni jaco*, “mãe dos perfumes de *nuni*” (Payaguaje 1990; Cipolletti 1988b).

O objetivo explícito do xamanismo curandeiro e dos ensinamentos da puberdade airo-pai era estabelecer comunicação com a “gente verde”, com Lua, com a Mãe dos Condores e outros seres celestiais, para obter conhecimentos, saúde, plantas medicinais e beleza. Essa comunicação era concebida como uma “conversa” (*cocua*), na qual o xamã faz pedidos, aprende e vive experiências pessoais com as divindades. As palavras dos cantos xamânicos são, em grande parte, conversas durante as quais a “gente verde” fala e o xamã narra sua experiência no “outro lado”. Considera-se que, se o xamã conseguir falar com esses seres celestiais, eles não rejeitarão seus pedidos. O difícil é se comunicar com eles, porque só os xamãs que passaram por resguardos estritos conseguem conversar com os seres divinos. Isso requer o cumprimento de longos períodos de dietas, isolamento, abstinência sexual, bem como necessita de coragem para suportar as dificuldades das experiências propiciadas pelas plantas.

Nos cantos xamânicos, além do denominativo “gente verde”, os seres celestiais também aparecem com o de “gente vivente” (*paico pai*). Normalmente, esse é um autodenominativo utilizado pelos seres

celestiais quando eles se referem a si mesmos. Como explicaram meus anfitriões, o qualificativo *paico* (vivente) indica que eles prodigam vida e ensinamentos para os mortais e, portanto, “fazem viver” os homens e as mulheres nesta terra. Já quando esses seres celestiais se referem aos vivos, eles os chamam de “crias”, tanto de “filhotes” (*si*) como de “criados” (*joya*) de papagaios e de japus, respectivamente. Nos cantos do xamanismo da puberdade masculina, a ideia de criação e de ensino é manifestada por meio dos denominativos usados pelos seres celestiais para se referirem a si próprios e para se dirigirem aos meninos iniciados na ingestão de yaje.

5. O CANTO DA “GENTE VIVENTE”

O canto gravado por Oscar Vasquez Macanilla em 1989 foi aprendido por ele quando estava na “casa de yaje”, durante a puberdade, tomando yaje e recebendo ensinamentos dos seres celestiais (Apêndice). Depois de cantar, Oscar traduziu livremente suas palavras em espanhol e me deu explicações espontâneas sobre o significado, linha por linha. Digo que ele fez uma tradução livre porque nossa metodologia de trabalho não cumpria a precisão de uma tradução linguística, e também porque, mais do que traduzir suas palavras, o que Oscar, Cesario e Liberato fizeram foi responder ao meu insistente e perseverante desejo de aprender.

Eles me ensinavam em espanhol, interpretando para mim os ensinamentos que receberam durante a puberdade. Ao mesmo tempo, eles me mostravam o método airo-pai da exegese dos cantos. Havia, então, um duplo processo de tradução: do airo-pai para o espanhol, e da linguagem dos seres celestiais para a linguagem cotidiana. Por meio das suas explicações espontâneas, percebi que eles queriam que eu entendesse o canto para além das palavras, pois tudo o que os seres celestiais falam é um “conselho”, que deve ser visualizado pelos meninos aprendizes. Escutar a fala dos seres celestiais, ver as visões que eles narram nos seus cantos e aprender por meio delas são aspectos inseparáveis.

Como demonstram etnografias mais recentes sobre o perspectivismo dos cantos xamânicos ameríndios (Lagrou 2018; Cesarino 2018), a exegese airo-pai de seus próprios cantos revela um conhecimento reflexivo sobre os processos de se tornar outro e os equívocos que surgem na passagem de uma perspectiva para a outra inerente a esses processos. Os homens airo-pai, com quem eu tive a sorte de aprender, também tinham um fascinante metaconhecimento sobre seus modos de conhecer, de ser, de falar, de ver e de ser visto nos dois “lados” da dobra cósmica. Com eles, eu aprendi que, nos cantos da puberdade masculina, há vários tipos de ensinamentos. Há os conselhos dos seres celestiais e também

o ensinamento da exegese desses cantos e dos procedimentos linguísticos, que possibilitam uma dobradiça cósmica de tradução entre os “lados”. Para poder mostrar essa relação entre as palavras do canto, o que essas palavras ensinam e como elas ensinam a traduzir essas palavras, utilizei uma tabela, disponível no Apêndice.

O canto descreve a cena da descida da “gente vivente” dos céus, à procura dos meninos airo-pai que estão sendo iniciados na “casa de yaje”, e narra como eles produzem diversos artefatos e constroem a casa comunal. As explicações de Oscar permitem compreender que a “gente vivente” ocupa a posição do sujeito da enunciação, narrando a cena e falando para os meninos. A “gente vivente” disse que eles descem alegres, enfeitados e perfumados, com os braços sobre os ombros uns dos outros, formando vários círculos de dançantes que baixam do céu consecutivamente. Carregam yoco amargo para beber e trazem diversas plantas. Estas plantas celestiais também são denominadas “videntes” (*paico*), sendo utilizadas como material para fazer diversos artefatos e construir a casa: tucum, para tecer as redes; fibra, para as peneiras, os cestos e os leques; cipós, para amarrar a estrutura de madeira; e folhas, para o teto da casa. Ao longo do canto, a “gente vivente” refere-se à sua disposição para trabalhar, cheia de pensamentos, alegria e propósitos de fazer juntos todos esses artefatos e a própria casa.

As explicações de Oscar mostram que a cena pintada pelas palavras da “gente vivente” é ela própria uma visão, e a “gente vivente” exorta os meninos airo-pai a visualizarem a cena. Por exemplo, nas linhas 23 e 42 do Apêndice, as palavras *iñanque yure*, traduzidas como “veja agora”, são, ao mesmo tempo, um imperativo e uma pergunta. A “gente vivente” diz para os meninos que eles devem ver a cena narrada no canto, e também perguntam se eles estão vendo essa cena. A expressão *iñanque yure* é uma figura típica dos cantos xamânicos de ensinamento e cura, que age como um modo de gerar visões conjuntas entre todos os participantes na sessão xamânica. Além disso, as explicações de Oscar também permitem compreender que todas as atividades descritas no canto pela “gente vivente” são aconselhamentos. Os meninos airo-pai deveriam fazer aquilo que eles enxergam em visões quando escutam o canto da “gente vivente”. Há, portanto, uma translação entre escuta, visão e ação, e esse movimento efetua o aprendizado, por meio dos ensinamentos do canto xamânico.

Em diversos momentos, a “gente vivente” se dirige aos meninos e os exorta explicitamente a terem, eles também, pensamentos “para frente”, a tomarem yoco, a enfeitarem-se, produzirem os artefatos e a juntarem forças alegremente para construir a casa. Nas linhas 15 e 28 do Apêndice,

a “gente vivente” menciona o “ninho do japu” e as “crias do japu”, dirigindo-se aos meninos como o término *joyaë*, dos aprendizes. As explicações de Oscar revelam que essa é a maneira como a “gente vivente” denomina a rede e os meninos: eles são aprendizes das técnicas de aninhar do japu. A rede é o ninho masculino, mas a sua tecelagem faz parte de um conjunto de outras tecelagens masculinas, inclusive da construção da própria casa e do tecido das folhas do teto.

A partir da linha 35 do Apêndice, o canto muda de foco para a “nossa mãe”, isto é, para a casa construída. A própria “mãe” fala no canto e se autodenomina “mãe vivente” (*paico jaco*). Ela se enfeita e exorta os meninos a acordarem e a ficarem de pé. Essa postura corporal é a dos pensamentos dispostos para o trabalho, que caracteriza os seres celestiais “videntes”, pois, ao longo do canto, eles chegam “de pé”. Quando os meninos aprendem com os seres celestiais “videntes” a fazer seus ninhos, também aprendem a tecer todos os artefatos necessários do dia a dia e a fazer a própria casa onde seus ninhos estão pendurados.

No canto, há uma mistura de palavras com sentido cotidiano com outras que Oscar traduz para a linguagem cotidiana. Destaca-se a listagem de plantas que são nomeadas consecutivamente, começando pelo yoco, trazido do céu e cujo sabor amargo, de acordo com as explicações de Oscar,

indica seu potente efeito de aconselhamento, “despreguiçando” e infundindo bons propósitos (linhas 4, 5 e 6 do Apêndice). Depois, são nomeadas as plantas para se enfeitar, *huirisaca*, *yapé* e *uoton*, e as folhas, *mienpi* e *yaicahuano*, para tecer o teto. O yoco é nomeado novamente, na linha 24 do Apêndice, quando o aconselhamento para tecer os ninhos e outros artefatos termina, sendo iniciado o aconselhamento para o esforço coletivo de construir a casa. Então, são nomeadas as madeiras, o cipó para amarrá-las e o urucum, que enfeita a nova casa. Esses nomes de plantas são literais, pois as mesmas palavras são usadas “neste lado” para nomeá-los cotidianamente; mas o qualificativo “vivente” indica que são plantas celestiais e infundem vida aos meninos. As únicas palavras do canto que Oscar traduz para a linguagem cotidiana são aquelas usadas para denominar a rede (“ninho de japu”), os meninos (“crias de japu”) e a casa (“nossa mãe”).

Cabe anotar também que há uma relação de replicação entre a cena virtual descrita no canto e a situação dos meninos reclusos na “casa de yaje”, pois, além de aprenderem a beber yaje, os meninos airo-pai passavam o resto do tempo aprendendo a tecer. A “casa de yaje”, que era construída na floresta para albergar os meninos durante o ritual da puberdade, e a casa “nossa mãe”, construída no canto pelos seres celestiais e as crias de japus, são

duplos. A produção da masculinidade colocada no palco pelo canto da puberdade masculina envolve um complexo nexo de relações entre plantas e japus, que compõem a casa.

6. EMARANHADOS DE RELAÇÕES INTERESPÉCIES

Deve-se notar que, no dia a dia, os japus da floresta “deste lado” são considerados “seres da floresta” (*airoco*), e podem ser caçados para se obter penas, a fim de se fazer ornamentos corporais; ocasionalmente, quando se encontram filhotes, eles são levados para casa, mas isso acontece raramente. O mesmo acontece com os papagaios, que são xerimbabos queridos, mas não são muito comuns. As aves preferidas para serem criadas em casa são os pares de periquitos mais pequenos. Portanto, a relação na vida diária entre os Airo-Pai, os japus e os papagaios do ambiente florestal não se destaca como uma relação de predação familiarizante, focada na incorporação do não humano ao nexo de parentesco humano (Fausto 2008; Brightman et al. 2016), nem como uma relação de criação baseada na assimetria entre o humano, que dá comida, e o não humano, que é alimentado (Costa 2017). No entanto, bandos de japus e papagaios voam livremente e fazem parte do ritmo diário das comunidades airo-pai. Frequentemente, as casas são construídas perto de árvores onde os japus

se aninham e podem ser ouvidos no crepúsculo, animando o local. Os casais de papagaios também cruzam o céu à tarde, animando a todos. Ou seja, esses pássaros da floresta fazem parte da paisagem e do cotidiano das comunidades airo-pai.

Se retomarmos a leitura totêmica dos filhotes de aves airo-pai sugerida por Viveiros de Castro (Viveiros de Castro & Belaunde 2007), e se focarmos nas diferenças entre as espécies de pássaros, por um lado, e nas diferenças entre os gêneros humanos, por outro, estaremos diante de uma fórmula canônica lévi-straussiana do tipo $A/B=C/D$.

As diferenças entre os papagaios e os japus são semelhantes (ou homólogas) às diferenças entre as mulheres e os homens

Mais precisamente, estaríamos frente a um totemismo de gênero, onde as formas de aninhar são o elemento-chave da equação:

As diferenças entre formas de reprodução das mulheres e dos homens são semelhantes (ou homólogas) às diferenças entre as formas de nidificar dos papagaios e dos japus

De fato, as diferenças entre as espécies de pássaros eram salientadas pelos meus anfitriões. Pude ver que, a partir do contraste entre as formas de nidificação, eles indicavam outras diferenças entre seus hábitos e *habitats*. Além de fazer ninhos em buracos nos troncos das árvores, o papagaio era famoso por sua cor verde e por ser muito falante, por se alimentar principalmente

de sementes, moendo-as com o gancho de seu bico, e por comer argila das falésias. O japu, além de tecer ninhos e pendurá-los nos galhos, era famoso por ter a cor preta e sua cauda apresentar plumagem amarela, por ser um excelente cantador e por se alimentar de insetos e frutas que ele pegava com seu afiado bico. Não apenas seus ninhos eram contrastados, mas também seus alimentos, seus instrumentos, seus métodos de defesa e de combate e até as formas de relacionamento entre as fêmeas e os machos de cada espécie, pois os casais de papagaios fazem tudo juntos, enquanto os casais de japus fazem coisas diferentes.

Ambas as aves são muito gregárias, talvez essa seja a única característica marcante que compartilham e que era enfatizada pelos Airo-Pai. Eles raramente são vistos sozinhos, sempre andam em casal ou em bandos, compartilhados com outras espécies companheiras. Os papagaios voam na companhia de tucanos e de periquitos, e os japus tecem seus ninhos em árvores onde também se aninham as temidas vespas e formigas, que atacam os pássaros invasores que se aproximam para roubar os ninhos de japu. Ou seja, mesmo na maneira de se associar com outros seres no ambiente, os papagaios e os japu diferem. No dia a dia, essas diferenças entre as aves eram utilizadas como diacríticos das diferenças entre as mulheres e os homens. Por exemplo, com típico sentido do humor, observavam que as mulheres chateadas falavam alto que nem os papagaios

enfurecidos, enquanto os homens brigavam com armas afiadas que nem os japus.

No entanto, se permanecermos focados nas diferenças entre as espécies de aves como diacríticas das diferenças entre os gêneros (humanos), invisibilizaremos o pensamento dos Airo-Pai que estabelece analogias diretas entre cada gênero e seu respectivo pássaro, e que sustenta seu perspectivismo associado à dobra cósmica. Como Oscar, Cesario e Liberato explicaram consistentemente, a percepção dos seres celestiais do “outro lado” repousa nas semelhanças entre os comportamentos dos gêneros e de seus pássaros. Essas semelhanças são percebidas “neste lado” na vida cotidiana e expressam-se por meio da noção de “parecer” (*je paiye*).

Essa noção do pensamento ameríndio foi destacada desde o início dos estudos da perspectiva ameríndia (Ârhem 1993; Viveiros de Castro 1996; Lima 1996). Por exemplo, entre os Makuna, a noção de “parecer” é uma dobradiça que permite transitar entre perspectivas. Esse trânsito pela dobra entre “este” e o “outro lado” também é conduzido pelos Airo-Pai. As suas exegeses dos relatos e cantos mostram a grande habilidade que possuem para dar conta da mudança de percepção de um “lado” para o outro. Nesse “lado”, um homem “parece japu” (*umuje paiye*) porque tece ninhos semelhantes aos japus, mas, no “outro lado”, os seres celestiais o veem e o chamam de “filhote de japu” (*umusi*) e um “criado do

japu” (*umu joyaë*). Da mesma forma, “deste lado” uma mulher “parece papagaio” (*hue’ecoje paiye*) porque aninha em um tronco, mas, no “outro lado”, os seres celestiais a veem e a chamam de “filhote de papagaio” (*hue’ecosi*) ou “criada pelo papagaio” (*hueco joyao*).

Fica claro, porém, que as complexas relações de similaridade observadas “deste lado” entre os gêneros e seus respectivos pássaros (incluindo as conexões interespecíficas que os cercam) inevitavelmente também apontam as diferenças entre os gêneros e entre as espécies. Há um deslize fácil das semelhanças entre um gênero e seu pássaro em relação às diferenças entre os gêneros (que se assemelham às diferenças entre os pássaros). Esse deslize também é um deslizamento entre perspectivas. É um jogo constante de relações entre relações. Nesse “lado”, as semelhanças ocupam o primeiro plano, e as relações entre os gêneros e seus respectivos pássaros são “aparentes”. No “outro lado”, para os seres celestiais, as diferenças entre os gêneros tomam o primeiro plano, e os gêneros são vistos e chamados de crias de duas espécies diferentes de aves, que se reproduzem separadamente. Ou seja, a perspectiva do “outro lado” literaliza (Viveiros de Castro 2008:111) as semelhanças entre os gêneros e seus pássaros respectivos e, portanto, radicaliza a diferença de gênero.

Somos, então, confrontados com um pensamento totêmico, que concebe as semelhanças entre duas séries de diferenças (as

diferenças entre os gêneros e entre as espécies de aves), e um pensamento perspectivista, que nos permite passar da perspectiva do “outro lado” para a “deste lado”, por meio das dobradiças que estabelecem relações de similitude entre uma espécie de ave e um gênero. É possível mover-se de um lado para o outro. As relações de “parecer” “desse lado” são articuladas às relações de diferença de perspectiva do “outro lado”. Não pretendo me aprofundar nas considerações teóricas sobre as relações de transformação estrutural entre totemismo e perspectivismo colocadas por Viveiros de Castro (2008) e examinadas em detalhe por Kelly (2010). No nosso caso, como sugeriu a leitura do próprio Viveiros de Castro, o perspectivismo dos filhotes de pássaro pode ser lido a partir da fórmula canônica e, nesse sentido, pode ser considerado uma transformação de um totemismo de gênero.

Um ponto interessante é que o homem airo-pai não está apenas associado ao japu-macho, mas também à fêmea (ou seja, ao par dessa espécie). De certa forma, pode-se dizer que ele mantém uma relação andrógina com esta espécie, na medida em que o homem airo-pai realiza as atividades características dos japus de ambos os sexos. De fato, os japus exibem uma divisão clara do trabalho de produção e de

cuidado do ninho, pois a fêmea tece, enquanto o macho mantém certa distância, guardando e avisando, com seu canto, quando um perigo se aproxima. Os homens airo-pai tecem como as fêmeas e cantam como os machos japu. Assim, eles se assemelham aos dois sexos da espécie de ave. O mesmo vale para o relacionamento entre a mulher airo-pai e o papagaio. A mulher realiza as atividades do macho e da fêmea dessa espécie de ave, cujos parceiros são reconhecidos por permanecerem juntos a maior parte do tempo. Além disso, casais de papagaios são exemplos de comunhão, e sua união dura ao longo da vida. Os casais japus, pelo contrário, podem brigar entre si, o macho pode ter várias fêmeas e seus ninhos podem ser usurpados por machos de outras espécies. Cada espécie de pássaro, ou seja, cada gênero humano, tem seu próprio estilo de relações de gênero. Portanto, existe uma androginia, na medida em que cada gênero humano e sua maneira de aninhar mantém semelhança com ambos os sexos do par de pássaros.

Não entrarei em mais detalhes sobre as outras semelhanças assinaladas pelos Airo-Pai entre os gêneros e seus pássaros respectivos. Mas fica claro que essas analogias entre humanos e não humanos são indissociáveis das diferenças percebidas entre os gêneros humanos, por um lado, e entre as

espécies de aves, por outro. Também é importante destacar que, por trás de cada espécie de ave, existe uma rede de conexões com outras aves, insetos, árvores e plantas que, portanto, também mantêm relações com os gêneros humanos. Além disso, mulheres e homens são associados ao mesmo tempo a um filhote de passarinho, ao ninho onde é criado e à árvore onde o ninho é encontrado com os filhotes.

Por exemplo, o canto da puberdade masculina apresentado no Apêndice mostra que o ensino xamânico da masculinidade envolve relações entre japus e uma diversidade de plantas. Para aprenderem a tecer seus ninhos de japu e todos os artefatos necessários em casa, os meninos recebem plantas da “gente vivente”: yoco, para “despreguiçarem-se”, enfeites, perfumes e materiais de tecido e construção. Todas essas plantas fazem parte desse nidificar masculino, que culmina na construção da própria casa-árvore, com seus colares de folhas. Portanto, existe um fractal entre árvore, casa, ninho, corpo e órgãos reprodutivos de cada gênero². Nesse sentido, a etnografia airo-pai ressoa com a análise da pessoa fractal, apontada por Lima (2005), no seu estudo sobre a criação, o gênero e a perspectiva do cauim entre os Yudjá.

Destaco o yoco, pois essa planta é tão importante quanto o yaje para a constituição da masculinidade. Atualmente, com a adesão ao evangelismo e o abandono do yaje, seu uso, mesmo irregular, mantém a conexão com as práticas cotidianas e rituais do passado. Na “casa de yaje”, os meninos acessavam aos aconselhamentos do yoco celestial enquanto crias de japus. Portanto, as relações entre o japu e os homens passavam pelas suas relações com o yoco. Mas, para os Airo-Pai, o yoco não era só um cipó que existia na floresta e no céu; ele era também um tipo de gente celestial, chamada “gente yoco” (*yoco pai*). Além disso, em sonhos, essa planta era vista como um mutum (*Cracinae*); e, do ponto de vista da sua ave dispersora, o capitão do mato (*Lipaugus vociferans*), os brotos de yoco na floresta eram a sua horta. Não há espaço neste artigo para detalhar as múltiplas perspectivas sobre yoco que analisei em outros textos (Belaunde & Echeverri 2008a, 2008b), mas acho importante sublinhar que o yaje e o yoco fazem parte do emaranhado de relações entre espécies de plantas e animais, tecido em torno das relações de gênero airo-pai.

Embora a fórmula canônica lévi-

2 Em Belaunde (1994), há análise de um canto xamânico de cura feminina e estudo do útero, concebido como uma casa mobiliada, com uma rede onde o feto balança.

straussiana seja, até certo ponto, adequada à etnografia airo-pai dos filhotes de pássaros, as relações interespecíficas que sustentam seu perspectivismo de gênero transbordam essa equação. O pensamento airo-pai estabelece semelhanças e diferenças entre os gêneros humanos e essas aves, com base no conhecimento detalhado de seus hábitos e *habitats* e das espécies de animais e vegetais que fazem parte de seus comportamentos e seus nichos ecológicos. Esse reconhecimento de semelhanças e diferenças se estende como uma malha de conexões para além das fronteiras entre animais e plantas: como um emaranhado de elementos compartilhados horizontalmente, que cruzam as diferenças entre as espécies e entre humanos e não humanos. Nesse sentido, a etnografia airo-pai também ressoa com as propostas de Ingold (2011) e Kohn (2013), e podemos entender como o pensamento da selva se estende a todos os assuntos da floresta, ofuscando as fronteiras interespecíficas.

7. CONCLUSÕES: A PERSPECTIVA DA ETERNA JUVENTUDE

O pensamento dos Airo-Pai não apenas mobiliza semelhanças e diferenças interespecíficas, mas também traz relações entre temporalidades. A diferença entre os vivos, que vão morrer, e os seres eternos, surgidos

dos mortos ressuscitados no céu, articula e sustenta a homologia entre as duas séries de diferenças anteriores (os pássaros e os gêneros humanos). A etnografia airo-pai sobre os filhotes de aves levanta mais do que uma questão de gênero, pois inclui também uma questão de criação e, portanto, de crescimento e temporalidade. O que significa ser visto como um filhote pelos seres celestiais, e como a temporalidade é uma chave fundamental para a diferença de perspectiva?

É nesse ponto que a diferença de temporalidade entre os seres celestiais e os vivos é, na minha opinião, um aspecto central do perspectivismo de gênero airo-pai, que o separa de um totemismo de gênero e o aproxima às propostas de Lima (1996) e Overing (1990), já que para ambas o tempo é fundamental nas cosmologias ameríndias. Os seres celestiais, associados aos mortos ressuscitados no céu em uma pré-puberdade permanente, veem os vivos como crias. Isto é, eles os veem como seres ternos, que precisam de cuidados e ensinamentos. O olhar dos seres celestiais airo-pai não opera uma predação ontológica. Nos cantos da puberdade masculina e nos cantos de cura, os humanos não são vistos como presas pelos seres celestiais (Belaunde 1994). Não há uma predação, mas uma criação de filhotes, na qual tanto o sujeito quanto o objeto da percepção são caracterizados por serem jovens, cada um à sua maneira, pois há uma grande diferença no modo como os seres celestiais e os

vivos são jovens. Os seres celestiais são “verdes”, ficando eternamente sem amadurecer. Nesse sentido, eles não crescem, não estão submetidos aos fluxos orgânicos. Homens e mulheres vivos, por outro lado, estão crescendo, estão amadurecendo e vão envelhecer e se decompor. Sua juventude e alegria é efêmera; é apenas um momento em suas vidas. Como dizem os Airo-Pai, *carajai*, eles se “acabam”.

O olhar dos seres celestiais sobre os vivos confere renovação ou “salva” (*huajeye*). Dessa forma, o xamanismo curandeiro e o dos ensinamentos da puberdade airo-pai visavam se comunicar com os seres celestiais, ser vistos por eles como filhotes, para receberem suas plantas celestiais e seus aconselhamentos. E, como vimos no canto da puberdade masculina, o filhote não está solto ou sozinho. Está no ninho, acompanhado pelos outros filhotes, com os quais está sendo criado. O ensino dos seres celestiais consiste em ensinar a fazer ninhos, pessoais e comunais.

A predação não está ausente no xamanismo airo-pai (Belaunde 2000b). Ela opera, por exemplo, no xamanismo da caçada e da feitiçaria, a partir do embate entre os pontos de vista da presa e do predador, como Lima (1996) argumentou para os Yudjá. Mas, no xamanismo da puberdade e da cura, não existe predação nem embate entre a perspectiva dos seres celestiais e a dos vivos. Ser capturado pela perspectiva dos seres celestiais é ser “salvo”. Os vivos desejam e procuram

ser olhados pelos seres celestiais, ver o que eles veem e apreender por meio dessas visões e aconselhamentos. Se o xamã segue os resguardos de comida, de abstinência sexual e evita o contato com o sangue menstrual, não há inimizade com os seres celestiais. Quando esses resguardos não são respeitados, ao invés de terem inimizade, o que acontece é que os seres celestiais não respondem, fogem ou se escondem dos vivos que tentam entrar em contato com eles. Eles não permitem que os vivos acessem sua perspectiva.

Resta perguntar: quem são os adultos desses filhotes de pássaros? Minha resposta é que a questão da idade adulta de pássaros e seres celestiais não é algo elaborado pelo xamanismo da cura e dos aconselhamentos. O que quero dizer é que a criação – sendo tenra, pequena, vulnerável, crescendo no ninho – é a razão de ser do xamanismo de cura e dos ensinamentos da puberdade. Estar na posição do filhote é ontologicamente eficaz para os vivos. Retemporaliza a existência “deste lado”, impregnando-a com um sopro de juventude eterna, que permite “alegrar-se”, isto é, viver como filhotes. Em um cosmos onde a juventude eterna caracteriza os seres celestiais, tanto os que são criados quanto os que os criam são jovens.

No que diz respeito às relações entre corpo, alma e tempo levantadas pelas propostas perspectivistas de Lima (1996, 2002, 2005), a etnografia airo-pai acrescenta uma nuance da temporalidade. A ideia de que os “filhotes de japu” e os “filhotes de papagaio”

são o “coração” de mulheres e homens é um tema que alguns airo-pai me mencionaram, embora nem todos pareçam concordar ou saber sobre isso. É um tema mais esotérico de seu xamanismo, ao qual não tive muito acesso. No entanto, a ideia de que o coração é visto como uma cria, um ser jovem, é um aspecto importante a ser explorado. Poder-se-ia acreditar que, nos cantos da puberdade, os meninos são vistos como crias porque eles, efetivamente, eram jovens. Mas, nos cantos xamânicos da cura, que se aplicavam às pessoas doentes de todas as idades, inclusive adultos e velhos, os vivos também eram chamados de filhotes de pássaros pelos seres celestiais, independentemente da idade. Apesar do passar dos anos, seus corações continuam jovens para os seres celestiais. O contraste entre as duas temporalidades, a eterna juventude do “outro lado” e a temporalidade do envelhecimento “deste lado”, é, portanto, mediado pela juventude do coração. Dentro de sua finitude temporal, os vivos têm um coração que, para seres eternamente jovens, também é sempre jovem. Na minha opinião, esse jogo de temporalidades contrastadas nos permite entender melhor como os Airo-Pai buscavam efetivamente a alegria no dia a dia, tentando emular a saúde e a beleza dos seres celestiais. Tornar-se filhotes de duas espécies de aves em seus ninhos, alegrando-se, é o tempo presente dos mortais.

8. REFERÊNCIAS

Árhem, K. 1993: Ecosofia makuna, in *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Organizado por F. Correa, pp. 109-126. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC.

Belaunde, L. E. 1994. Parrots and oropendolas: the aesthetics of gender relations among the Airo-Pai of the Peruvian Amazon. *Journal de la Société des Américanistes* (80):95-111.

Belaunde, L. E. 2000a. The convivial self and the fear of anger amongst the Airo-Pai of Amazonian Peru, in *The Anthropology of love and anger*. Organizado por J. Overing, e A. Passes, pp. 209-220. London: Routledge. v. 1. DOI: <http://dx.doi.org/10.4324/9780203184653-11>.

Belaunde, L. E. 2000b. Epidemics, Psycho-Actives and Evangelical Conversion among the Airo-Pai of Amazonian Peru. *Journal of Contemporary Religion* 15(3):349-359. DOI: <https://doi.org/10.1080/713676037>.

Belaunde, L. E. 2001. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia Peruana*. Lima: CAAAP.

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>.

Belaunde, L. E., e J. A. Echeverri. 2008a. Como un padre que da consejo: *Paullinia yoco* entre los airo-pai del Perú, in: *Pueblos indígenas, plantas y mercado*. Organizado por M. Lenaerts, e M. Spadafora, pp. 107-135. Bucarest: Zeta Books.

Belaunde, L. E., e J. A. Echeverri. 2008b. El yoco del cielo es cultivado: perspectivas sobre *Paullinia yoco* en el chamanismo airo-pai (Secoya-Tucano Occidental). *Antropologica* (26):75-92.

Brightman, M., C. Fausto, e V. Grotti (ed.). 2016. *Ownership and nurture. Studies in native Amazonian property relations*. New York/Oxford: Berghahn.

Brown, M. 1985. *Tsewa's gift. Magic and meaning in an Amazonian society*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Cesarino, P. 2018. Virtualidade e equivocidade do ser nos xamanismos ameríndios. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (69):267-288. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p267-288>.

Cipolletti, M. S. 1988a. El animalito doméstico quedó hecho cenizas: Aspectos del lenguaje shamánico secoya, in *Lenguaje y palabras chamánicas*. Coordinado por P. Bidou, e M. Perrin, pp. 9-34. Quito: Abya-Yala.

Cipolletti, M. S. 1988b. El piri piri (ciperáceas) y su significado en el shamanismo secoya. *Amazonía Peruana* 8(15):83-97.

Cipolletti, M. S. 2008. *La fascinación del mal. Historia de vida de un shaman secoya de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya Yala.

Costa, L. 2017. *The owners of kinship. Assymetrical relations in Indigenous Amazonia*. Chicago: The University of Chicago Press.

Crocker, C. 1977. My brother the parrot, in *The social use of metaphore*. Organizado por J. Sapir, e C. Crocker, pp. 164-192. Philadelphia: University of Pensylvania Press.

De la Cadena, M. 2015. *Earth beings: ecologies of practices across Andean world*. Durham: Duke University Press.

Descola, P. 1986. *La nature domestique. Symbolisme et práxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

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

Fausto, C. 2008 Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana* 14(2):329-366. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>.

Haraway, D. 2003 *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. Chicago: The University of Chicago Press/Prickly Paradigm Press.

Ingold, T. 2011. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge.

Kohn, E. 2013. *How forests think: toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: The University of California Press.

Kelly, J. 2010. Perspectivismo multicultural como transformação estrutural. *Ilha* 12(1):135-160.

Lagrou, E. 2018. Anaconda becoming: Huni Kuin image songs, an ameríndia relational aesthetic.

Horizontes Antropológicos 24(51):17-49. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-71832018000200002>.

Langdon, J. 1979. Yage among the Siona: cultural patterns in visions, in *Spirits, shamans and stars*. Editado por D. Borwman, e R. Schwarz, pp. 63-80. The Hague: Mouton Publishers.

Langdon, J. 2014. *La negociación de lo oculto*. Popayán: Universidad del Cauca.

Lévi-Strauss, C. 1962. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Plon

Lima, T. 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. 2002. O que é um corpo? *Religião e Sociedade* 22(1):9-20.

Lima, T. 2005. *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP.

Moya, R. 1992. *Requiem por los espejos y los tigres*. Quito: Abya-Yala.

Overing, J. 1990. The shaman as a maker of worlds. Nelson Goodman in the Amazon. *Man, News Series* 25(4):602-619. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/2803656>.

Payaguaje, F. 1990. *El bebedor de yajé: Fernando Payaguaje*. Aguarico: CICAME.

Taussig, M. 1993. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge.

Townsley, G. 1993. Song paths. The ways and means of Yaminahua shamanic knowledge. *L'Homme* 33(126-128):449-468.

Vickers, W. 1989. *Los siona y los secoya. Su adaptación al medio ambiente*. Quito: Abya-Yala.

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. 2008 Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica, in *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Editado por R. Caixeta, e E. Nobre, pp. 79-124. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Viveiros de Castro, E., e L. E. Belaunde. 2007. O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos, in *Eduardo Viveiros de Castro: entrevistas*. Organizado por R. Sztutman, pp. 115-130. Rio de Janeiro: Azougue.

APÊNDICE - Canto gravado por Oscar Vasquez Macanilla em 1989.

As explicações espontâneas do cantor foram inseridas entre parênteses.

| | Palavras do canto | Tradução livre e explicações espontâneas do cantor |
|-----------|--|---|
| 1 | <i>Yequë maña daipë nëca menquë</i> | <i>Chegamos de pé descendo</i> (É a “gente vivente” <i>paico pai</i> que está falando. Eles dizem que estão chegando de pé, descendo do lugar celestial onde eles moram para encontrar os meninos airo-pai) |
| 2 | <i>Ponë ponë kiri kiri paico paipi</i> | (A “gente vivente” vem descendo dançando e seus colares fazem o som <i>ponë ponë kiri kiri</i>) |
| 3 | <i>Cuine yeque totamo</i> | <i>Também outro círculo</i> (A “gente vivente” vem descendo formando vários círculos de dançantes, com os braços sobre os ombros um do outro) |
| 4 | <i>Cauipë nëca menquë yocoti maña cauipë nëca menquë</i> | <i>Carregando os cipós de yoco de pé descendo</i> (A “gente vivente” aconselha os meninos airo-pai para que eles vivam bem como o yoco, porque com o yoco a gente vive tranquilo. Yoco é como um pai, ele faz as pessoas fazerem todo tipo de trabalhos) |
| 5 | <i>Yocoti maña cuaipë doi menquë</i> | <i>Carregando yoco para uma visita descendo</i> (Eles dizem que estão chegando para visitar os meninos airo-pai, mas isso é um conselho de que bebendo yoco a gente vive bem) |
| 6 | <i>Sējene</i> | <i>Amargo</i> (É o sabor amargo do yoco que os meninos airo-pai bebem com a “gente vivente”) |
| 7 | <i>Paico huirisacapi nëca menquë</i> | <i>Huirisaca folhas viventes de pé descendo</i> (A “gente vivente” traz <i>huirisaca</i> , folhas perfumadas colocadas como enfeites nos antebraços) |
| 8 | <i>Paico yapepi nëca menquë quërërë</i> | <i>Yape folhas viventes de pé descendo</i> (A “gente vivente” traz <i>yape</i> , folhas perfumadas colocadas como enfeites nos antebraços) |
| 9 | <i>Cuatsaye paani je- teyoje</i> | <i>Não pense para trás</i> |
| 10 | <i>Cuatsaye duduna</i> | <i>Pense para frente</i> |
| 11 | <i>Uoton manca paimë nëca menquë</i> | <i>Perfumados de pé descendo</i> (A “gente vivente” vem alegre, dizendo que, quando a gente usa folhas perfumadas, a gente trabalha com entusiasmo) |
| 12 | <i>Yequë maña daipë</i> | <i>Chegamos na aldeia</i> |
| 13 | <i>Penca penca kiri kiri nëca menquë paico pai</i> | (A “gente vivente” de pé descendo fazem o som <i>penca penca kiri kiri</i>) |

| | | |
|----|--|---|
| 14 | <i>Cuine yeque totamo nēca menqué iñajë nēcato</i> | <i>Veja mais um círculo de dançantes descendo</i> (A “gente vivente” chama a atenção dos meninos airo-pai para que eles vejam mais dançantes chegando) |
| 15 | <i>Umuturu maña jodë</i> | <i>Tecendo o ninho do japu</i> (A “gente vivente” aconselha os meninos mostrando como se tecem as redes, que chamam de ninhos de japu) |
| 16 | <i>Cuaë manca</i> | <i>Cheios de pensamentos com propósitos</i> (Com os pensamentos cheios de propósitos da “gente vivente”. A gente vive bem, vive tranquilo) |
| 17 | <i>Cuine yeque totamo iñajë nēcato</i> | <i>Veja mais um círculo de dançantes descendo</i> |
| 18 | <i>Cuaë manca</i> | <i>Cheios de pensamentos com bons propósitos</i> |
| 19 | <i>Paico mienpi jode soë</i> | <i>Tecendo as folhas mienpi viventes do teto</i> (A “gente vivente” tece as folhas de palmeira do teto da casa) |
| 20 | <i>Sie tro sie tro</i> | (Quando a gente vivente tece as folhas do teto, fazem o som <i>sie tro sie tro</i>) |
| 21 | <i>Yaicahuano sehuë menquë</i> | <i>Trazemos o cipó yaicahuano</i> (A “gente vivente” traz o cipó <i>yaicahuano</i> (<i>Cyclanthaceae</i> sp.), usado para amarrar a estrutura de madeira da casa) |
| 22 | <i>Yaicahuano maña huë ëjë dayë</i> | <i>Trazemos carregando o cipó yaicahuano para fazer a casa</i> (Esse é um conselho da “gente vivente”, mostrando para os meninos airo-pai como se constrói a casa) |
| 23 | <i>Iñanque yure</i> | <i>Veja agora</i> (A “gente vivente” pergunta para os meninos airo-pai se eles estão vendo tudo aquilo que está sendo falado no canto) |
| 24 | <i>Yocoti maña coaijë daiyë iñanquë</i> | <i>Veja eles trazendo o cipó de yoco</i> (A “gente vivente” pergunta para os meninos airo-pai se eles estão vendo como se toma o yoco para trabalhar juntos. O aconselhamento agora está terminando. A “gente vivente” fala para os meninos: “isso é o que vocês devem ver”) |
| 25 | <i>Iye mañare cuatsaye paicua</i> | <i>Pense assim para viver bem</i> |
| 26 | <i>Cuatsajë ma penoa maña jejejë paicua</i> | <i>Pense em pintar seu rosto de vermelho para trabalhar</i> (A “gente vivente” aconselha os menino airo-pai a enfeitarem seus rostos com urucum para trabalharem bem) |
| 27 | <i>Corotan campo tēca coaijë poquërë manca</i> | <i>Trazemos os pilares de madeira da casa</i> (A “gente vivente” mostra como se carregam os paus pesados em grupo, todos juntos. Assim se conseguem carregar com alegria e facilidade) |

| | | |
|----|--|--|
| 28 | <i>Iye maña cuatsajë paicua umu joyaë manca</i> | <i>Pense assim, pequeno criado pelo japu</i> (A “gente vivente” chama os meninos airo-pai de “crias do japu”; para eles, os meninos são os aprendizes do japu) |
| 29 | <i>Cuine yeque maña iñajë duto</i> | <i>Veja outro caminho</i> (A “gente vivente” leva os meninos airo-pai para ver outro lugar) |
| 30 | <i>Cucuhuasi maña pujeni</i> | <i>Colocando os nossos cocares</i> (A “gente vivente” se apronta para trabalhar juntos, tecendo sentados) |
| 31 | <i>Yequë dodo huea maña tøjëé duye</i> | <i>Tecendo os nossos cestos de fibra sentados</i> |
| 32 | <i>Yeque tēhui se ponëni iãto jaëpa maña tøjë duye</i> | <i>Do outro lado da maloca, outras pessoas estão fazendo leques sentados</i> (A “gente vivente” aconselha os meninos airo-pai a fazerem os cestos para carregar os produtos das roças, e os leques para acender o fogo e cozinhar dentro da casa) |
| 33 | <i>Paico paipi tøjë duye</i> | <i>“Gente vivente” tecendo sentados</i> |
| 34 | <i>Iye mañare cuatsajë ducua</i> | <i>Pense assim sentado</i> (A “gente vivente” aconselha os menino airo-pai a fazerem todos esses tecidos sentados juntos) |
| 35 | <i>Yequë maña jacona tintajë duye nēca daijë</i> | <i>Chegamos até a nossa mãe de pé</i> (A “gente vivente” chama a casa que eles constroem de “nossa mãe”) |
| 36 | <i>Yequë maña jacopi maye canihuë sētea jadude</i> | <i>A pele de nossa mãe está vermelha sentada</i> (A “gente vivente” diz que a pele da casa está vermelha porque as folhas do teto estão novas) |
| 37 | <i>Cuaipë pare mañare jejë jadude</i> | <i>Ela coloca pintura vermelha sentada</i> (A “gente vivente” diz que a casa está se enfeitando com urucum porque o tecido de folhas do teto da casa está pintado com urucum) |
| 38 | <i>Yuyo maña setë jadude</i> | <i>Ela coloca seus colares sentada</i> (A “gente vivente” diz que a casa está se enfeitando com os colares, que são os tecidos das folhas do teto) |
| 39 | <i>Paico jacopi huëri nēcade</i> | <i>Mãe vivente acorda de pé</i> (A “gente vivente” fala que a casa é uma mãe que acorda de pé porque ela faz a gente acordar, ficar de pé e trabalharmos juntos. Ela é nossa mãe que nos guia, nos ensina a trabalhar juntos e tranquilos) |
| 40 | <i>Cua’ e manca se huëri nēcade</i> | <i>Cheia de pensamentos com bons propósitos, acorda de pé</i> |
| 41 | <i>Paico ponsë mañapi daijë</i> | <i>Nós, os jovens viventes, chegamos</i> |
| 42 | <i>Iñanque yure</i> | <i>Veja isso agora</i> (A “gente vivente” diz para os meninos airo-pai verem tudo aquilo que é falado no canto) |

ASPECTOS DE MATRILATERALIDADE EM UM SISTEMA DE NOMINAÇÃO PATRILINEAR: EXPLORANDO FORMULAÇÕES DE GÊNERO E PESSOA ENTRE OS TUKANO

Fabiane Vinente dos Santos

Instituto Leônidas & Maria Deane | Manaus - AM - Brasil

submissão: 15/08/2019 | aprovação: 10/11/2019

RESUMO

O artigo aborda a nomeação das crianças filhas de pai não indígena (*pehkasã*, nome pelo qual os não indígenas são chamados em Tukano) e mãe Tukano. Chamadas de *moregi* (misturadas), estas crianças, pelos princípios de nomeação, não teriam direito a um dos nomes do estoque masculino (*bahseke wame*), uma vez que seus pais são *pehkasã* e não possuem vinculação clânica nem nome para lhes legar. Contudo, a nomeação destas crianças é possibilitada por um arranjo familiar – o pai da mãe (FM) atua como nominador matrilateral. Meu objetivo é explorar as consequências deste arranjo matrilateral, imprevisto no parentesco Tukano, e utilizar tal “inovação” para discutir alguns pontos sobre as transformações na questão de gênero no noroeste amazônico. Somente tomando a sério as diferenças de enfoque nas perspectivas masculinas e femininas, seria possível explicar o arranjo.

Palavras-chave: noroeste amazônico; Tukano; parentesco; onomástica; gênero.

ASPECTS OF MATRILATERALITY IN A PATRILINEAL NAMING SYSTEM: EXPLORING GENDER AND PERSON FORMULATIONS AMONG THE TUKANO

ABSTRACT

The article addresses the naming of children born to non-indigenous father (*Pekasã*, name by which non-indigenous are called in Tukano) and mother Tukano. Called *moregi* (mixed), these children, who by the principles of naming would not be entitled to one of the names of the male stock (*baseke wame*), since their fathers are *Pekasã* and have no clan or name to bequeath them. However, the practice of naming these children is made possible by a family arrangement - the father of mother (FM) acting as a matrilateral nominator. My goal is to explore the consequences of this unforeseen matrilateral arrangement in Tukano kinship and to use such “innovation” to discuss some points about gender transformations in the Amazon Northwest. Only by taking seriously the issue of diverging male and female perspectives could such arrangement be explained.

Keywords: Northwest Amazon; Tukano; kinship systems; onomastic; gender.

ASPECTOS DE MATRILATERALIDAD EN UN SISTEMA DE DENOMINACIÓN PATRILINEAL: EXPLORANDO FORMULACIONES DE GÉNERO Y PERSONA ENTRE LOS TUKANO

RESUMEN

Este artículo aborda la denominación de los descendientes de padre no indígena (*Pekasã*, nombre Tukano para los no indígenas) y madre Tukano. Estos descendientes, llamados *moregi* (mezclados), no tendrían derecho a un nombre del repertorio masculino (*baseri wame*), según los principios de la nominación, ya que sus padres son *Pekasã* y no poseen vinculación a un clan ni un nombre que puedan heredar a sus hijos. A pesar de todo, la práctica de denominación de los hijos de no indígenas es posibilitada por un arreglo familiar – el padre de la madre (FM) actua como nominador matrilateral. Mi objetivo es explorar las consecuencias de este arreglo matrilateral imprevisto en el parentesco Tukano y utilizar tal “innovación” para discutir algunos puntos sobre las transformaciones en la cuestión del género en la Amazonia Noroccidental. Solo llevando en consideración las diferencias de enfoque en las perspectivas masculinas y femininas será posible explicar este arreglo.

Palabras clave: Amazonia Noroccidental; Tukano; parentesco; onomástica; género.

1. APRESENTAÇÃO

A região do noroeste amazônico é conhecida por abrigar um amplo sistema sociocultural, no qual estão inclusos os povos de língua Tukano – um conjunto social amplo chamado de “Tukano Oriental” e formado não apenas pelos próprios Tukano¹ (que se autodenominam Ye’pâ Masa, ou Gente Terra), mas também pelos Tuyuka, Wanano, Siriano, Tatuyo, Barasana, Desana, Makuna, Waikanã, Cubeo, Arapaço, Miriti Tapuio, Karapanã etc. A literatura etnológica apresenta a estrutura social dos Tukano como um sistema aberto, formado por um número determinado de grupos linguísticos exogâmicos, que casam entre si, divididos em séries de clãs, ordenados hierarquicamente, de descendência patrilinear, com padrão de residência virilocal, aliança simétrica e terminologia de parentesco dravidiana (Cabalar 2009:38). A comunidade de agnatos representa um compromisso de coesão cuja principal expressão é a *Basari Wi’i*, a Casa Comunal, centro da vida ritual, política e doméstica e fundamento de sua

ordem social (C. Hugh-Jones 1979:40-53).

O casamento preferencial se dá a partir de um complexo sistema que articula divergência linguística², nexos regionais³, equivalência de *status* dos clãs dos cônjuges e prescrições sobre o noivo e a noiva ideal – no caso dos homens, a esposa preferencial é uma prima cruzada patrilateral (FZD), seguida pela prima cruzada matrilateral (MBD).

A pertença clânica se dá pela via da patrilateralidade, e cada nova geração de Ye’pâ Masa recebe os mesmos nomes cerimoniais que já foram usados por gerações anteriores (S. Hugh-Jones 1979:249). Conforme Lasmar (2005:58), “para as meninas, de uma FFZ; para os meninos, de um FBB”. Os nomes não ficam “gastos” com o uso constante, não são modificados ou acrescidos de outros nomes. Se tomarmos as narrativas de origem sobre a viagem da proto-humanidade na Cobra-Canoa⁴ (CIPAC 2006), verificamos que o estado primordial de diferenciação de humanos é pautado por uma determinada quantidade de

1 A origem do nome “Tukano” vem da ave *Ramphastidae*, que, em língua tukano, é *Dasea*, um apelido supostamente dado pelas mulheres Desana, dado o hábito dos Tukano andarem sempre juntos, como estas aves.

2 Idealmente, um Tukano não poderia casar com uma mulher Tukano, devendo procurar sua esposa entre falantes de outras línguas, como o Desana, por exemplo (embora existam exceções entre os Tukano orientais, como os Makuna e Cubeo).

3 Conjuntos de grupos exogâmicos em um território específico, que intercambiam mulheres ao longo de várias gerações.

4 A Cobra-Canoa seria uma embarcação, descrita nas narrativas de origem, usada para abrigar as primeiras pessoas em seu processo de transformação. Lugares de poder onde a Canoa foi parando ao longo da viagem constituem-se em casas de transformação, associadas a nomes, potências e capacidades.

nomes, chamados de “nomes de benzimento” (ou *bahseke wame*, em tukano), pertencentes aos ancestrais que desembarcam em terra: Doêthiro, Yu’upuri, Ye’parã, Se’êripîhi, Akîto, Doê, Ki’âmâro e Bu’û⁵, atribuídos de acordo com a ordem de nascimento dos filhos de um mesmo genitor. Esta ordem, contudo, não é adotada automaticamente. Idealmente, o menino receberá o nome de seu avô paterno, de modo que dois conjuntos de nomes se alternarão entre as gerações masculinas. Para citar um exemplo que observei em campo, no caso dos primeiros filhos do sexo masculino – o primogênito –, este idealmente chamar-se-á *Doêthiro* em uma geração e *Ye’pârasui* na geração posterior. Os primeiros filhos, pela ligação mais próxima com os poderes primordiais da criação, recebem, através do nome, algumas prerrogativas de liderança.

Como os nomes são limitados, teremos em uma mesma comunidade pessoas diferentes partilhando os mesmos nomes com vários “Doêthiros”, “Akîtos”, “Bu’us” e assim por diante. A individualização se dá ao longo da vida e a partir de outros regimes de nomeação paralelos, como o nome do registro

civil e os apelidos. Dessa forma, haveria uma complementaridade entre endonímia (representada pelos nomes do estoque de cada grupo agnático) e exonímia (representada pelos nomes dos registros civis e apelidos), tensão para a qual Stephen Hugh-Jones (2002:54) já chamou a atenção. A morte é o grande final que desindividualiza novamente a pessoa, pois o princípio vital contido no nome idealmente retorna à sua casa de transformação de origem, enquanto seu corpo se deteriora (C. Hugh-Jones 1979:160).

Os nomes são, portanto, o elo de ligação mais forte da pessoa com seu clã de origem, funcionando como veículo de descendência, que, combinados com a língua, narrativas de origem e outros elementos, conformam a pertença agnática. Como esclarece Stephen Hugh-Jones (2002:47, grifo meu):

Os grupos exogâmicos tukano são convencionalmente descritos como “patrilineares”, um termo que poderia ser tomado para sugerir que a identidade do grupo, o pertencimento a ele e a propriedade estão todos baseados em algum princípio abstrato e *a priori* de descendência. Na prática, as coisas funcionam de maneira oposta: é a propriedade material e imaterial e as noções de essência, propriedade e identidade que constituem os grupos e os tornam “patrilineares” – e aqui a língua, os nomes e a nomeação passam para o primeiro plano.

5 Andrello (2006:261) aponta esses oito nomes como os primordiais. Em campo, ouvi variações deste conjunto, com alguns nomes a mais, outros a menos. Como antigamente as proles eram bem maiores do que as atuais, é razoável pensar que havia um número bem maior de nomes, embora a potência destes esteja sempre relacionada à ordem de saída dos ancestrais, seus primeiros donos, da Cobra-Canoa. Gabriel Gentil, por exemplo, aponta um conjunto mais amplo, pois aparecem também: Eremiri, Suegi, Seribi, Wesemi, Nari, Dia’wasomi, Ahusiri-Yaro, Yaí, Ahusiri, Ye’pâ Bairi, Suri, Nuhiro, Ye’pârasui, Ye’pârã, Ahu Ye’pâ, Ye’pâri, Suriã, Bu’usi, Nãhori, Ye’pasuriã, Sui, Nãmi (Gentil 2005:105-106).

O *bahseke wame* também possui funções terapêuticas e profiláticas, ligadas às potências xamânicas dos ancestrais: um bebê precisa ser nominado, pois só assim ele contará com o suporte que o liga à uma casa de transformação, à proteção e ao fortalecimento que ela outorga – e que é acionada pelos especialistas xamânicos – contra os ataques de entidades sobrenaturais agressoras. Foi graças a estas propriedades protetivas que o sistema onomástico dos povos de língua Tukano sobreviveu aos ataques que missionários cristãos empreenderam contra as instituições indígenas, como as próprias Casas Comuns, que foram substituídas do lado brasileiro por casas nucleares; ou contra os cultos de iniciação masculinos chamados genericamente de “*Jurupari*”, paulatinamente substituídos por versões mais “condensadas” até quase desaparecerem em algumas áreas: enquanto as Casas e o culto do *Jurupari* sofreram sanções capazes de torná-los prescritos ou incipientes ao longo do século XX (Wright 1992), os circuitos dos nomes de benzimento continuaram a ser acionados e utilizados, pois os Tukano avaliavam que as tentativas de aboli-los deixavam crianças vulneráveis a doenças e a ataques de seres sobrenaturais, levando-as, eventualmente, a uma morte precoce.

Os nomes estariam ligados à parte “dura” dos corpos: os ossos, elementos primordiais da pessoa, formados a partir do sêmen masculino,

enquanto as partes “moles” (sangue e carne) seriam relacionadas à contribuição feminina (C. Hugh-Jones 1979:115). Estas substâncias também estariam no cerne da formação da pessoa: C. Hugh-Jones (1979:220-222) e Andrello (2006:259) descrevem o útero como uma casa de transformação, que será acionada pelo sêmen. Várias são as imagens que também associam o útero a outros objetos, como ao cocho onde a bebida *peeru* é fermentada; à Cobra-Canoa, também ela um útero, que transporta a proto-humanidade ao longo de seu processo de transformação; ou à própria Casa Comunal, onde as pessoas seriam “fermentadas” cotidianamente. Não por acaso, a palavra em tukano para “fermentar”, *pamiri*, é a mesma que os Tukano traduzem como “transformar”.

Apesar de as mulheres também possuírem seus próprios conjuntos de nomes, estes não apresentam as mesmas prerrogativas rituais dos nomes masculinos, não estando ligados à propriedade dos clãs. Nas palavras de Janet Chernela (1988:220, tradução minha), “a despeito da mulher participar de forma sincrônica [do parentesco] ligando diferentes grupos de descendência, elas estão fora da reprodução do modelo de descendência”. O pai atua como nominador, atribuindo o nome à criança e, com ele, várias capacidades sociais e espirituais.

Nominar crianças com *bahseke wame*, portanto, representa mais do que uma prática classificatória ou meramente automatizada pela tradição: nela, estão envolvidas questões de ordem sociológica, cosmopolítica e da constituição da pessoa, sendo algo característico da condição humana.

Neste artigo, eu gostaria de explorar uma situação inusitada que aparentemente quebra várias dessas prescrições do sistema onomástico e social Tukano: a nomeação das crianças filhas de pais não indígenas (*pehkasã*, nome pelo qual os não indígenas são chamados em tukano) e mães Tukano. Chamadas de *moregi* ou “misturadas”, estas crianças, pelas regras de nomeação, não teriam direito a um *bahseke wame* – uma vez que seus pais são *pehkasã* e não possuem vinculação clânica nem nome para lhes legar. Entretanto, são comuns os casos de crianças que têm recebido nomes através de um expediente inusitado: a outorga de nomes pela linha matrilateral, com o pai da mãe (FM) atuando como nominador e dando um nome do estoque de seu clã.

Meu objetivo é explorar as consequências, dentro da lógica do sistema de parentesco Tukano, deste arranjo matrilateral imprevisto, e utilizar esta inovação para discutir alguns

pontos sobre as transformações na questão de gênero. Utilizo como inspiração a discussão empreendida por Elvira Belaunde (2006), que reivindica o sangue como elemento da memória e do parentesco, e dialogo com algumas ideias de Marilyn Strathern (1988, 2001) cuja proposta, com base na Melanésia, indica que os postulados de gênero estão relacionados não a características estáticas, mas a capacidades circulantes entre corpos; finalmente, retomo algumas ponderações de Chernela (1988), segundo a qual a perspectiva feminina sobre determinados temas não necessariamente é convergente com a masculina em certos aspectos da cultura dos povos de língua Tukano.

Este artigo consiste em uma versão modificada de um dos capítulos de minha tese de doutorado (Santos 2018), com alguns aprofundamentos, frutos de *insights* posteriores. Portanto, as informações aqui apresentadas possuem como fonte dados que obtive durante o trabalho de campo, de observação participante, no médio Tiquié, na localidade de Pari-Cachoeira, que abriga um Pelotão Especial de Fronteira do Exército Brasileiro (PEF)⁶, além de inferências estabelecidas por outros autores que trabalharam na região.

⁶ Pari-Cachoeira, no médio Tiquié, está localizada próximo à fronteira com a Colômbia, possui composição interétnica (Tukano, Tuyuka, Waikanã, Desana, Hupda e Barasana), mas é chefiada pelos Tukano do clã Ye'pará panicu.

2. RELACIONAMENTOS ENTRE MULHERES INDÍGENAS E MILITARES NÃO INDÍGENAS NO CONTEXTO DE UNIDADES MILITARES

A questão da gravidez de jovens mulheres indígenas como fruto de relacionamentos com militares brancos é um fato recorrente na vida das comunidades que abrigam Pelotões Especiais de Fronteira do Exército Brasileiro (PEF), e mesmo das mulheres indígenas que vivem na área urbana de São Gabriel da Cachoeira. Passado o período de serviço do militar no pelotão, que raramente ultrapassa dois anos, os militares são transferidos para outras unidades e, caso seja vontade dos dois, leva a esposa ou companheira. Em Pari-Cachoeira, alguns casais foram formados, superando o período de serviço do homem no pelotão. Independentemente dos rumos que estas relações tomam – se chegam a tornar-se uniões consensuais, casamentos ou se terminam com a partida do homem –, há certa ansiedade em dimensionar as crianças frutos destes relacionamentos nas redes de parentesco locais.

O 6º. PEF instalado em Pari-Cachoeira na década de 1990 possibilita que anualmente uma quantidade determinada de homens brancos e indígenas de outras regiões circulem na comunidade. Dos cerca de trinta militares que servem no Pelotão, anualmente uma parte encerra seu período de serviço, enquanto outros

chegam. Relacionamentos entre garotas locais e os forasteiros são comuns, transformando a localidade em um dos pontos de uma rede de circulação de homens que denomino prosaicamente de circuito de maridos em potencial, uma vez que os militares indígenas e não indígenas circulam pelas comunidades que abrigam PEF. Findo o tempo de serviço, alguns destes relacionamentos podem ter como consequência gestações e/ou casamentos ou uniões consensuais.

Mesmo que grande parte dos relacionamentos não se revertam em relações duradouras, as mulheres vislumbram nos homens brancos o acesso a um universo diferente daquele no qual foram criadas, o que envolve a vida na cidade e oportunidades de estudo e de trabalho. A perspectiva de que o casamento com o branco abriria as portas para outras formas de vivenciar a condição feminina para além dos valores consolidados pelas suas mães e avós, que tinham na roça e na criação dos filhos o sentido de realização pessoal, é muito própria das novas gerações de mulheres, especialmente as escolarizadas, que passaram pelas escolas das missões.

Não devemos, contudo, pensar que a atividade na roça se esgotou como fonte de satisfação para as mulheres. Muitas das indígenas que conheci, mesmo morando na cidade de São Gabriel e contando com salário, insistiam em manter sua

“rocinha”, ainda que em lugares longínquos, resistindo ao processo de expansão urbana, que engole ano a ano os terrenos de plantio nas periferias da cidade (Emperaire & Eloi 2008). O que mudou foi que, atualmente, as novas gerações de mulheres possuem um leque mais amplo de opções, que lhes possibilita transitar em diversos espaços sociais, diferentemente de gerações anteriores de mulheres, cujo papel de circulação nas redes interclânicas lhes franqueava poucas opções fora deste âmbito.

Lasmar (2005:203) atribui a preferência pelos brancos como parceiros amorosos a vários motivos: um suposto maior traquejo por ocasião da conquista (a “lábria”) seria o principal. Segundo a autora, o casamento com o branco opera uma espécie de “inversão da assimetria de valor entre germanos de sexos opostos e permite à mulher se reacomodar no sistema social” (Lasmar 2005:246), oferecendo a esta a possibilidade de, ao mesmo tempo, estar perto de sua família natal e da parentela cognática”, atuando como veículo de continuidade de sua linha agnática” (Lasmar 2005:247). Entretanto, do ponto de vista dos homens

Tukano, além de não “devolverem” mulheres de quem as tomaram⁷, os *surara* (como os Tukano chamam os militares) possuiriam uma notória facilidade em consegui-las através da conquista, incorporando o papel de predadores. O enredo clássico das brigas entre soldados e indígenas civis, tanto na sede de São Gabriel quanto nas áreas de pelotão, passa geralmente pela disputa por alguma garota. Não possuindo irmãs para “dar em troca” nem participando dos circuitos sociais estabelecidos (dos quais as relações agnáticas são as mais importantes), os *surara* despertam a indignação dos jovens indígenas. Em uma festa comunitária, por exemplo, o comportamento tido como pouco respeitoso destes, somado ao consumo de bebidas, pode levar a episódios de violência e, não raramente, de agressão física.

3. AS CRIANÇAS MISTURADAS

A questão das crianças misturadas, ou como chamam em Tukano, *moregi*, aparece na literatura etnológica primeiramente no trabalho de Lasmar (2005:209), que explica que este termo não se relaciona com a categoria “caboclo”, pois possui

7 Embora não seja extraordinário para um homem indígena ter um cunhado branco-militar, pela possibilidade de ter uma irmã casada com um deles, é extremamente raro que o inverso aconteça, ou seja, que um homem indígena case com uma mulher *pehkasã* no alto rio Negro. Uma das razões apontadas para isso são as diferenças de classe social e de gênero que serão atribuídas aos indígenas no “mercado matrimonial” das áreas urbanas do alto rio Negro. As chances de uma mulher ser aceita como esposa de um branco são bem maiores do que as de um homem indígena ser aceito como parceiro de uma mulher *pehkasã*. É importante lembrar, ainda, o papel das mulheres como expressões da alteridade dentro dos grupos agnáticos. Sua facilidade para obter parceiros entre os *pehkasã* não é compartilhada pelos seus irmãos e parentes homens.

sentidos mais específicos para a socialidade Tukano. Existem categorias diferentes de *moregi*: se são filhos de branco com uma mulher Tukano são *pehkasã moregi* (brancos misturados), se são filhos de homens Tukano com mulher branca, são *po'teriki hi moregi* (índios misturados) (Lasmar 2005:210). As variações se distribuem entre dois polos: Tukano e *pehkasã*, e caracterizam-se pela incompletude. O *po'teriki hi moregi* não é Tukano da mesma forma que o *pehkasã moregi* não é branco. São “parcialmente” compostos assim. Essa noção de parcialidade é muito importante para meu argumento, como veremos mais adiante.

Alguns intelectuais indígenas têm insistido na crítica a estes arranjos domésticos, contestando o reconhecimento de filhos de mulheres indígenas com homens brancos como indígenas, que não teriam direito a nomes de benzimento nem a outras prerrogativas da condição indígena (Dutra 2009). Essa discussão tem se tornado ainda mais frequente em função do aumento de supostas vantagens advindas da identidade indígena no mundo moderno, como as ações afirmativas através do sistema de cotas para indígenas em processos seletivos de instituições públicas de ensino superior e programas sociais específicos para essas populações. Tal posição, porém, não é consensual, já que outros intelectuais indígenas têm investido em pensar as transformações no âmbito dos regimes de nomeação agnáticos, como é o caso do trabalho de Barreto (2019:77), que, entre outras

coisas, reflete sobre o uso de nomes cerimoniais Ye'pâ Masa por outros grupos étnicos em crianças que não são tukanas.

Ainda sobre as crianças misturadas, um olhar rápido a respeito destes casos poderia levar a crer, à primeira vista, que ter um bebê fora do que estabelecem as regras matrimoniais dos Tukano poderia configurar o que Strathern (2014:304), emprestando uma noção de Jacques Derrida, chamou de “cortar a rede”, ou seja, interromper o fluxo de produção de relações estabelecido por uma relação. “Cortar”, neste caso, é uma metáfora para “o modo como um fenômeno interrompe o fluxo de outros”. Entretanto, se uma rede é cortada em um ponto, não significa que isso estanque seu fluxo. Pode ser que ele seja redirecionado. Se o *bahseke wame* é o vínculo da criança com o clã paterno, os nomes de batismo, onde constam o nome da mãe e do pai, acabam se constituindo em um elemento de introjeção de um cognatismo involuntário. Mesmo assim, permanece a questão: é possível afirmar que as uniões com os *pehkasã* sejam disruptivas em relação ao parentesco Ye'pâ Masa?

4. COMO FAZER UM BEBÊ?

Em primeiro lugar, é importante dar a devida atenção a como os Ye'pâ Masa explicam a concepção e o processo de gravidez. Como vimos na apresentação, a explicação hegemônica na literatura etnológica sobre a formação da

criança pressupõe o papel menor da contribuição feminina, com o sangue e as partes moles do corpo relacionados à mulher, bem como a ideia de útero como um recipiente a ser preenchido. No entanto, eu gostaria de discutir isso a partir da perspectiva feminina. Para as mulheres, existem outros circuitos de saberes constituídos para explicar a composição da pessoa que nem sempre são convergentes com aqueles enunciados pela literatura etnológica, embora utilizem a mesma matriz de conhecimento. Esta distinção é importante porque sem ela não há como compreender o caso da nominação das crianças *moregi*. Utilizo as informações dadas por duas mulheres, esposas de Ye'pâ Masa: uma Desana e uma Tuyuka, já avós, durante nossas idas à roça, quando elas tentavam me fazer entender como é concebida uma criança.

A ideia de que são necessários vários intercursos para formar uma criança no ventre da mulher, comum nas terras baixas amazônicas, também está presente entre os Tukano. Mesmo no contexto atual, em que as explicações biomédicas sobre óvulos e espermatozoides orientam os discursos de professores e dos jovens escolarizados, os mais velhos defendem que a gravidez é o resultado de vários encontros sexuais.

Não seria correto dizer que a visão feminina sobre a formação das crianças na barriga da mãe difere profundamente da masculina, mas é

importante chamar atenção para o fato de que ela apresenta algumas ênfases importantes: a criança seria constituída em partes; seus principais componentes seriam fruto do *wahpó* – uma substância liberada durante o ato sexual. Em sua versão masculina, seria o sêmen, e na feminina, os líquidos de lubrificação vaginal. Cada um dos *wahpó* contribuiria com um aspecto do corpo do feto: ossos seriam fruto do acúmulo de *wahpó* masculino, enquanto carne e sangue seriam o resultado do *wahpó* feminino. A noção de *wahpó* também aparece nos dados de Azevedo (2009), colhidos entre as mulheres Tukano, Tariana e Waikanã, de Iauaretê.

Um trabalho recente (Barreto 2019), que teve como interlocutores uma parteira Tuyuka e um benzedor Miriti-Tapuio, também aborda o aspecto de complementaridade entre homens e mulheres na formação do bebê. Na minha opinião, essa leitura foi possível por conta da interlocução com a mulher, o que possibilita que se visualize melhor este aspecto em relação a trabalhos que possuem interlocutores exclusivamente masculinos. Ainda sobre a etnografia de Barreto (2019), é importante comentar que este trabalho diverge da literatura sobre a ênfase no sangue (*diî*) como contribuição feminina ao corpo da criança, preferindo apontar o “líquido reprodutivo” masculino (conhecido, no senso comum, como *Îmi ki'î wasô*) e feminino

(*Numiô koô wasô*). Estes líquidos, de valores equivalentes, são constitutivos do corpo do bebê no útero e ancorados na cosmopolítica de criação da humanidade através do leite e da espuma da planta conhecida como “buiu-buiu”, que compõem o lago de leite, onde, mediante uma série de transformações, surgem as primeiras pessoas (Lasmar 2005:275-277).

A ênfase na complementaridade de homem e mulher na formação das crianças não é um ponto menos importante, como nos lembra Belaunde (2006), com uma contundente crítica ao viés masculino que perpassa pelas abordagens sobre parentesco ameríndio. Através da abordagem dos resguardos, dietas e reclusões, a manipulação do sangue emerge como prerrogativa feminina e lembrança incorporada nas mulheres do fatídico incesto primordial entre Lua e sua irmã, ação que acaba por estabelecer a memória do parentesco (Belaunde 2006:225-226). Ao mesmo tempo, o sangue e o sangrar aparecem como catalizadores da fertilidade e da comunicação entre os espaços-tempo cosmológicos, promovendo diferentes potencialidades para homens e mulheres.

Uma monografia recente que aborda a complementaridade entre homens e mulheres nos regimes de conhecimento é a de Oliveira (2016), o que aponta para um maior investimento dos trabalhos etnográficos recentes no alto rio Negro

nesse tópico. A autora revela que o nascimento de uma criança é um evento que envolve intensas negociações com alteridades ameaçadoras à mãe e ao bebê. Somente com a atuação conjunta do conhecedor com a parteira é que tais perigos podem ser superados.

Gostaria de me remeter brevemente, neste momento, às reflexões de Strathern sobre as crianças entre os Hagen, na Melanésia, tidas como objetificação de relações, carregando em si e externalizando componentes masculinos e femininos (Strathern 1988:112). No contexto etnográfico descrito, existiriam dois modos de troca praticados: o mediado, através de circulação de coisas – pedaços das pessoas que são extraídos de uns e absorvidos por outros –, e o modo não mediado, caracterizado pela atividade de produção (Strathern 1988:178). Uma criança seria o produto de um modo de troca não mediada: partindo sempre da ideia de que relações se constituem em processos de produção de efeito de um agente sobre outro; uma criança, assim como o alimento produzido, seria o próprio efeito da relação que carregaria em si partes dos seus produtores.

Este raciocínio se aplica perfeitamente à forma com que as mulheres Tukano encaram a questão de seus filhos concebidos com brancos. A ideia de dupla composição (masculina e feminina) é o que permite às mulheres Ye’pâ Masa que

têm filhos de pai não indígena, os *moregi*, os considerar parcialmente indígenas e solicitar dos FM destas crianças o *bahseke wame*, para protegê-las dos perigos aos quais estão expostas a partir dessa pertença, fundamentada no componente “feminino” de seus corpos (Lasmar 2005:209-211).

Como visto, pelas regras formais de nomeação, acionadas a partir do circuito patrilateral com a ação xamânica, essas crianças não teriam direito a um nome Ye’pâ Masa, mas as mulheres promovem a obtenção de nomes para seus filhos, utilizando como argumento sua própria contribuição no corpo destes: se são “metade” indígena, precisam de um nome por conta desta metade. Este entendimento da formação do feto encara a contribuição feminina no mesmo nível da masculina. Aparentemente, as mulheres Ye’pâ Masa estariam subvertendo as regras de transmissão dos nomes de benzimento e das prerrogativas clônicas a eles associadas, ao ignorar propositalmente o papel do pai (F), neste contexto específico, e considerar apenas o da mãe (M). Os anglófonos usam a expressão *bypassing* para descrever esta situação, que eu acho bem adequada aqui. Guardemos este ponto em mente.

Marilyn Strathern defende que, na Melanésia, homens e mulheres são fontes de metáforas sobre masculinidade e feminilidade. O gênero como atributo não seria fixo, mas sim uma capacidade presente nos corpos e ativada em contextos

específicos: os eventos que tornariam essas capacidades manifestas por meio da diferenciação interna entre macho e fêmea. A sexualidade constituir-se-ia em uma ativação específica de um estado de gênero particular:

The shape that people’s bodies and minds take--whether they are seen as male or female--becomes the focus of their operations upon one another. That is not the same as saying that they are always in a sexually activated state. On the contrary, sexuality is a specific activation of a particular gender state: for a person to encounter another of ‘opposite sex’ means that her or his own gender takes a singular form. In this condition, one person elicits a corresponding sexual form in another. He is all-male or she all-female, strictly with respect to that other. When gender identity thus becomes homogenized in a unitary, single sex form, the person’s internal parts are in a same-sex relation with one another. However, the outcome of such activation, conceived as a product of the relationship between partners, takes another form: it embodies within itself a cross-sex relation. A person’s gender may thus be imagined as dually or multiply composed, and in this androgynous state men and women are inactive. In their dealings with one another, persons alternate between being conceived in a same-sex state or a cross-sex one. They thus embody or objectify social relations by evincing them in either one or the other shape (Strathern 1988:183).

É importante esclarecer que não penso que homens e mulheres sejam categorizações dispensáveis no alto rio Negro, e Strathern deixa claro, em seus escritos, que elas não são dispensáveis na Melanésia tampouco, mas gostaria de enfatizar a possibilidade apresentada pela autora

de alternância entre a orientação para o próprio sexo do sujeito (que o separa do outro) e a orientação para o outro (que se combina com o dele), porque penso que ela é extremamente adequada para discutir a situação dos filhos de pais *pehkasã* que ganham nomes a partir de suas mães. Acredito que, no âmbito estrito desta relação de nomeação, mulheres não estariam “manipulando” regras formais, mas sim eclipsando a contribuição dos pais, enquanto ativam suas próprias capacidades masculinas presentes também em seus próprios corpos de dupla composição (Strathern 2001:226).

No âmbito da relação sexual, capacidades femininas e masculinas presentes em homens e mulheres são “derramadas” e ativadas para que se gere uma criança. Nesta perspectiva, este bebê, andrógino em sua natureza, seria fruto de uma relação de sexo-cruzado, pois foi composto pela contraparte feminina de sua mãe e masculina de seu pai. Porém, algo acontece no ato de sua nomeação: sua mãe avalia que o corpo deste bebê é “parcialmente” carente de proteções que somente o *bahseke wame* pode prover. Ele não está completamente imune a ataques espirituais [*dohase*], pois não é completamente *pehkasã*: parte dele, a parte que sua mãe lhe deu e que está no sangue e na carne, necessita do fortalecimento que a ligação com as vitalidades originais fornece. Então, o pai de sua mãe (FM), agindo como

inseminador, eclipsa (ou *bypass*) o genitor e atribui a esta criança o nome de benzimento do patrimônio pertencente ao clã matrilinear.

Tal situação resvala em duas hipóteses interpretativas: a primeira, insatisfatória do ponto de vista do parentesco, é a de uma espécie de incesto, com o pai da mãe (FM) atuando como pai (F) da criança, já que ele forneceu o nome de seu próprio estoque clânico. A outra, que eu acredito ser mais interessante, é a de que a mãe, uma vez estabelecido que é composta ela própria de capacidades masculinas e femininas, estaria no ato da nomeação ativando sua contraparte masculina, ao fornecer à criança, através de seu pai nominador, um nome que seria por direito de seus irmãos homens e dos filhos destes. O pai (FM) pode ser o nominador, mas o componente presente no corpo da criança que possibilita este vínculo é o feminino – sangue e carne.

Frente a estas questões, surge uma pergunta, que é colocada frequentemente nas conversas cotidianas dos homens Ye’pâ Masa aparentados ou não de crianças “misturadas” sobre esta situação: a nomeação de crianças pela circulação de capacidades a partir de suas mães ameaçaria a renovação geracional? Lembremos que, para estes povos, o tempo é “achatado” nos rituais de iniciação, como “folhas empilhadas no chão da floresta”, uma metáfora que S. Hugh-Jones captou

entre os Barasana e que expressa com agudeza a concepção temporal dos Tukano:

Os Barasana são completamente conscientes que a descendência implica profundidade de tempo, uma profundidade expressa em termos espaciais. Eles comparam a sucessão de gerações às folhas que se empilham sobre o chão da floresta. O fundo da pilha representa os primeiros ancestrais e o topo os que vivem hoje. Eles dizem que esta separação entre a sociedade contemporânea e o seu passado mítico é algo indesejável e perigoso que deve ser superado por meio de rituais. Eles dizem que o ritual, especificamente o rito *he wi*, casa de Jurupari, seu rito de iniciação, achata efetivamente a pilha de tal modo que cada geração de iniciados é posta em contato direto, e adotada pelos primeiros ancestrais, representados pelos instrumentos de Jurupari (S. Hugh-Jones 1979:5).

Strathern (2001) compara os processos de diferenciação primordial no noroeste da Amazônia com o dos Piro, do baixo Urubamba, pesquisados por Gow (1991:278), entre os quais as pessoas se identificariam como “*mixed people*”, ou misturados, estabelecendo um movimento de constante expansão através da mistura contínua e da busca de novas diferenças, enquanto que, para os Barasana, a indiferenciação seria o estado original a partir do qual surgiu a necessidade de diferenciação. Poderíamos acrescentar, ainda: e no final, por ocasião da morte, quando os nomes retornam para suas casas de transformação anulando a individualidade dos mortos, a diferenciação é substituída pela indiferenciação novamente.

Frente à questão da nomeação das crianças *moregi*, questiono se as mulheres não estariam reelaborando esta orientação de substituição contínua em substituição pela ideia de expansão, a partir das novas modalidades de nomeação que instituem. Estas operações acabam “abrindo” o sistema, ao trazerem para dentro dele pessoas cujas capacidades estão sendo obtidas por vias diferentes dos tradicionais circuitos patrilaterais, uma vez que, ao invés de mulheres “vindas de fora”, teríamos homens. Seriam as “descontinuidades” produzindo pessoas. Entendo que este não é um ponto consensual, especialmente entre os homens, mas é impossível não apreciar a série de questões interessantes que as mulheres, com sua criatividade, apresentam neste âmbito.

Esta posição diverge da de Lasmar (2005:211), quando ela cogita que a prática de nomeação acionada pelas mulheres teria potencial disruptivo. Acredito que isso não ataca o sistema de parentesco Tukano, mas o reafirma. Ao “trazer para dentro” as crianças *moregi*, ao invés de excluí-las, as mulheres possibilitam que estes indivíduos participem do sistema sem desmontá-lo. Em campo, conheci pelo menos dois homens adultos nesta situação. Sua ascendência de pai *pehkasã*, que era conhecida na comunidade, não era impedimento para que eles fossem considerados Tukano. Essa situação parece apontar para uma diferença entre a forma como

tais crianças são vistas a partir do contexto: nas comunidades ribeirinhas, as tensões do conflito de identidade não se fazem tão presentes quanto na área urbana, mas afirmar isso categoricamente demanda mais pesquisa.

Uma rede cortada, diz Strathern (2014), não estanca seu fluxo, apenas redireciona seu crescimento para outros lugares. As crianças nascidas nestas circunstâncias não ficarão deslocadas. Eventualmente, estas mulheres poderão casar novamente com um homem indígena, prescrito ou não pelas regras de parentesco. Seus filhos da primeira união poderão permanecer com os avós maternos e ser criados por estes como seus próprios filhos, ou poderão ficar com a mãe e ser adotados pelo seu novo marido.

5. CONCLUSÃO

Na etnologia do alto rio Negro, a vida feminina parece ter pouca “ação”, quando comparada à pompa dos ritos de iniciação masculinos, às práticas de nomeação e à transmissão de capacidades realizada através dos homens para seus descendentes masculinos. Às mulheres, restaria o cotidiano das roças, o cuidado com as crianças e com o preparo dos alimentos, ou seja, a vida doméstica, aspectos que acompanharam o debate da questão de gênero na etnologia amazônica nos últimos quarenta anos e que, recentemente, têm sido questionados (Lasmar 1996).

A imagem da mulher aparece, nesse sentido, como expressão da alteridade dentro do grupo agnático – seja a mulher que vem de fora, através do casamento com um membro do clã, seja a irmã solteira que, um dia, irá casar e se mudar para a comunidade do marido, o que converge na representação dela como eterna estrangeira. Entretanto, a forma como o parentesco é operacionalizado revela algumas sutilezas que amenizam este aspecto (Chernela 1988). Excluídas dos ritos que reforçam os laços agnáticos, as mulheres não contaram com o mesmo interesse por parte das pesquisas realizadas na região, com exceção do trabalho de Christine Hugh-Jones (1979), Janet Chernela (1993 e passim) e mais recentemente, de Christiane Lasmar (2005), que reencontra essa temática em um exercício que atualiza as visões das etnografias clássicas a partir dos relatos das transformações que as indígenas experimentam na cidade.

O traço agnático dos modelos explicativos da organização social dos Tukano enfatizou o caráter masculino da constituição dos clãs e reflete-se em outras dimensões do modo de viver, a exemplo da Casa Comunal e do rito masculino das flautas do Jurupari (*Miriaporã*), através do qual, entre outras coisas, se dava a iniciação de meninos na vida adulta. Apesar da grande popularidade deste modelo, posteriormente ele enfrentou algumas contestações: um dos autores que ajudou a construir este paradigma e que depois dedicou-se a revê-lo foi

Stephen Hugh-Jones (1995:230). Inspirado pela noção de “Casa”, de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss & Lamaison 1987), S. Hugh-Jones contrapõe este retrato estável da estrutura social com o da tensão constante entre duas formas diferentes, mas complementares, de socialidade, cada uma delas baseada em uma leitura “generificada” da *Baseke Wi’i*: uma masculina, marcada por hierarquia, afinidade e assimetria, expressa nos rituais de iniciação masculina, e outra feminina, marcada por consanguinidade, partilha e igualitarismo, expressa principalmente no cotidiano doméstico, embora também comporte espaço para a expressão ritual pelos ritos de troca de dádivas nos rituais *Po’osehe*⁸. Esta forma de ver as coisas parece mais inclusiva no que diz respeito à mulher e mais interessante no que diz respeito a rendimentos teóricos. Não se nega a questão do antagonismo de gênero, entretanto este não é o ponto de chegada: busca-se olhar mais detidamente para a dinâmica da socialidade que envolve vitalidades femininas e masculinas em vários dos processos sociais.

Strathern apresenta um problema real sobre a diferença entre a percepção dos antropólogos acerca das instituições nativas e a forma como estas são expressas pelos nativos. Quando os homens afirmam que seus rituais são fundantes da ordem “social”, esta é uma questão consensual ou apenas eles estão expressando

suas próprias concepções sobre como eles gostariam que as coisas fossem? Os relatos masculinos sobre o papel de ritos iniciáticos e da dominação dos homens sobre as mulheres, por exemplo, são tomados de forma ambígua: ao mesmo tempo que os antropólogos veem estes relatos como expressão do desejo irrealizável dos homens em equivaler sua capacidade gerativa à das mulheres, esses mesmos relatos são tratados como evidência do papel dos homens na constituição da organização social dos coletivos humanos. Strathern (1998) chama a atenção para esta divergência no entendimento antropológico, no contexto da Melanésia:

The claims Highlands men make in the context of their rituals have been interpreted as strenuous assertions by which they at once dominate women and mystify themselves. To suggest that a set of ideas has a mystifying effect also suggests, of course, that a real situation exists beyond them, that the actors are incorrectly apprehending reality. Consequently there exists an interesting asymmetry to these accounts. Men are regarded as deluding themselves, but what they attribute to women is taken by the observer as real (Strathern 1988:99).

Simplificando: Strathern expõe a tendência dos antropólogos de tomarem as afirmações dos homens como as únicas capazes de fundamentar as explicações sobre a ordem social. Bellier (1993:517) já chamava a atenção para esta questão, afirmando que as mudanças nas análises sobre a questão de gênero na Amazônia estavam muito relacionadas

⁸ Rito de troca de dádivas, também conhecido pelo termo em nheengatu *dabucuri*. Tradicionalmente celebrado entre grupos afins que alternam os papéis de recebedores/doadores.

ao julgamento do etnógrafo. Entre as abordagens que estão explorando outras possibilidades teóricas e conceituais, não posso deixar de citar, neste sentido, a leitura dos ritos de iniciação masculina a partir de uma abordagem stratherniana por S. Hugh-Jones (2001).

O primeiro trabalho que chamou a atenção para a necessidade de se levar em consideração a diferença entre o ponto de vista masculino e o feminino na interpretação das diferenças de gênero na Amazônia foi o do casal Murphy, entre os Mundurucu (Murphy & Murphy 1974). Os Murphy consideravam cada sexo como um grupo social em si, ou seja, como duas unidades autoconscientemente solidárias, opostas uma à outra, e seu antagonismo mútuo seria expresso nos rituais masculinos. Apesar da importância da apresentação da diferença de perspectivas de acordo com o gênero, o trabalho dos Murphy foi criticado por ter optado pelo esvaziamento do conteúdo da contradição representada pelo paradoxo da assimetria de poder, ao invés de lidar com ela (Fausto 2001:245-246), provavelmente porque o paradigma teórico que orienta o trabalho, o do antagonismo sexual (Lasmar 1996:69-86), não permitiu que os autores fossem além desta leitura.

No noroeste amazônico, a leitura da Casa Comunal como entidade andrógina, proposta por Hugh-Jones (1993, 1995), assinala que é preciso escapar das explicações simples sobre a dinâmica entre os polos masculino e feminino, e olhar o gênero como fluxos de capacidades, e não como condição. Nesse sentido,

lembro uma leitura ainda mais radical da *Baseke Wi'i*, a Casa Comunal, em termos de gênero: a de Beksta (1988:41), que destaca que a Casa Comunal possui duas entradas – uma frontal, masculina, e uma ao fundo, feminina. Sendo uma matriz do universo dos povos Tukano, a Casa é sustentada por um conjunto de colunas, cada uma delas possuindo um nome masculino primordial a partir da porta frontal, como se fossem pessoas. Segundo Beksta (1988), estes nomes mudam completamente se a pessoa entrar pela porta traseira, quando, então, as mesmas colunas terão nomes femininos. Temos, assim, um exemplo bem claro de que as perspectivas masculina e feminina não precisam ser idênticas, mas sua dinâmica ainda não foi devidamente apreciada nos estudos antropológicos.

Mulheres Tukano, ao se relacionarem com homens *pehkasã*, parecem orientar-se pelo princípio de captação de capacidades no exterior ao qual as mulheres já são relacionadas no sistema de parentesco Tukano (Chernela 1993). As crianças misturadas nominadas com *bahseke wame* constituem-se em aquisições, apesar dos protestos de quem tende a vê-las como concorrentes e usurpadoras de prerrogativas clônicas, exclusivas dos homens que as recebem dos seus pais. Como já insinuava Strathern (1988) para a Melanésia, este seria um problema dos homens, não das mulheres, que não veem problema em seus filhos ganharem o nome de benzimento Ye'pâ Masa, mesmo que supostamente, para seus irmãos, elas não tenham “direito” a ele.

6. REFERÊNCIAS

Andrello, G. 2006. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Unesp/ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

Azevedo, M. 2009. Saúde reprodutiva e mulheres indígenas do Alto Rio Negro. *Caderno CRH* 22(57):463-477. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-49792009000300003>.

Barreto, S. S. 2019. Relato de uma experiência do benzedor e da parteira sobre a concepção, gestação e nascimento da criança. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

Beksta, C. 1988. *A maloca Tukano-Desana e seu simbolismo*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas.

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>.

Bellier, I. 1993. Réflexions sur la question de genre dans les sociétés amazoniennes. *L'Homme* (126-128):517-526.

Cabalzar, A. 2009. *Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no Rio Tiquié (Noroeste Amazônico)*. São Paulo: Edunesp/ISA; Rio de Janeiro: Nuti.

Chernela, J. 1988. Some considerations of myth and gender in a Northwest Amazon Society, in *Dialectics and gender: anthropological approaches*. Editado por P. Randolph, D. Schneider, e M. Diaz, pp. 67-79. Boulder: Westview.

Chernela, J. 1993. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. Austin: University of Texas Press.

Coordenação Indígena de Pari-Cachoeira (CIPAC). 2006. *Kumuá Naâ Uúkuse Basesé: origem do mundo e da humanidade. A sabedoria dos ancestrais Tukano do Rio Tiquié*. Recife: Associação Saúde Sem Limites.

Dutra, I. F. 2009. *A lei de auto-identificação indígena: o ser indígena do alto rio Negro*. Comunicação apresentada na XV Reunião do Conselho Diretor da FOIRN. São Gabriel da Cachoeira, 13 a 15 de maio de 2009. (mimeo.).

Emperaire, L., e L. Eloi. 2008. A cidade, um foco de diversidade agrícola no Rio Negro (Amazonas, Brasil)? *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 3(2):195-211. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222008000200005>.

Fausto, C. 2001. As formas na História, in: *Inimigos fiéis: História, guerra e xamanismo na Amazônia*, pp. 175-248. São Paulo: Edusp.

Gentil, G. 2005. *O Povo Tukano: cultura, história, valores*. (Coleção Autores Indígenas). Manaus: Edua.

Gow, P. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

Hugh-Jones, C. 1979. *From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, S. 1976. 'Como as folhas no chão da floresta...': espaço e tempo no ritual Barasana. Simpósio Tempo social nas sociedades das Terras Baixas Sulamericanas. [Tradução para o português de Fernanda Araújo Costa]. *XLII Congresso Internacional de Americanistas*. 2 a 9 de setembro, 1976.

Hugh-Jones, S. 1979. *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, S. 1993. Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization. *L'Homme* (126-128):95-120.

Hugh-Jones, S. 1995. Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia, in *About the house. Lévi-Strauss and beyond*. Editado por J. Carsten e S. Hugh-Jones, pp. 226-252. Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, S. 2001. The gender of some Amazonian gifts: An experiment with an experiment, in *Gender in Amazonia and Melanesia*. Editado por T. Gregor e D. Tuzin, pp. 245-278. Berkeley: University of California Press.

Hugh-Jones, S. 2002. Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. *Mana* 8(2):45-68. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132002000200002>.

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

Lasmar, C. 2005. *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Unesp/ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

Lévi-Strauss, C., e P. Lamaison. 1987. La notion de maison: entretien avec C. Lévi-Strauss. *Terrain* (9):34-39. DOI: <http://dx.doi.org/10.4000/terrain.3184>.

Murphy, Y., e R. Murphy. 1974. *Women of the forest*. New York: Columbia University Press.

Oliveira, M. S. 2016. Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri Porã do Médio Rio Tiquié, Noroeste Amazônico. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Strathern, M. 1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Strathern, M. 2001. Same-sex and cross-sex relations: some internal comparisons, in *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method*. Organizado por T. Gregor e D. Tuzin, pp. 221-244. Berkeley: University of California Press.

Strathern, M. 2014. Cortando a rede, in *O efeito etnográfico e outros ensaios*, pp. 295-319. São Paulo: Cosac Naif.

Santos, F. V. O arco e o fuzil: a convivência entre os Ye'pâ-Masa e os militares do Exército Brasileiro em Pari-Cachoeira, Noroeste Amazônico. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UNICAMP, Campinas.

Wright, R. 1992. História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas, in *História dos índios no Brasil*. Organizado por M. Carneiro da Cunha, pp. 253-266. São Paulo: FAPESP/ Companhia das Letras/SMC.

SOBRE AS DIFERENTES FORMAS DE HABITAR AS NORMAS E ATIVAR MODULAÇÕES NO PARENTESCO: UM CASO TICUNA

Patricia Carvalho Rosa

Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá | Tefé - AM - Brasil

submissão: 09/09/2019 | aprovação: 10/11/2019

RESUMO

Embasado na relação de interlocução e pesquisa realizada com índios Ticuna, população ameríndia habitante de áreas localizadas às margens e aos interflúvios do rio Solimões, no Amazonas, este artigo adota a perspectiva descritiva e narrativa de um “*caigüwaecü*”, “parente com jeito de mulher”, para discutir, a partir dela, as formas através das quais um jovem indígena habita as normas que incidem sobre a fabricação generizada da pessoa e produz modulações no parentesco, alterando sua posição de homem solteiro para esposa potencial (*namã*), recriando para si um domínio de feminino.

Palavras-chave: parentesco, gênero, sexualidade, Ticuna.

ON THE DIFFERENT WAYS OF INHABITING NORMS AND ACTIVATING KINSHIP MODULATIONS: A TICUNA CASE

ABSTRACT

Based on the interlocution and research relationship conducted with Ticuna interlocutors, an Amerindian population living on the banks and interfluvials of the Solimões River, in the Amazon, this article adopts the descriptive and narrative perspective of a “*caiguwaecu*”, “woman-like relative”, to discuss from them the ways in which an indigenous youth inhabits the norms that focus on the generalized fabrication of the person and produces modulations in kinship, changing his position from single man to potential wife (*namã*), recreating for himself a feminine domain.

Keywords: kinship, gender, sexuality, Ticuna.

SOBRE LAS DIFERENTES FORMAS DE HABITAR LAS NORMAS Y ACTIVAR VARIACIONES EN EL PARENTESCO: UN CASO TICUNA

RESUMEN

Basado en la interlocución y la relación de investigación llevada a cabo con interlocutores Ticuna, población ameríndia que vive a orillas del río Solimões, en el Amazonas, este artículo adopta la perspectiva descriptiva y narrativa de un “*caiguwaecu*”, “pariente que hace como mujer”, para discutir las formas mediante las que un joven indígena habita las normas que inciden sobre la fabricación genérica de la persona y termina por producir variaciones en el parentesco, cambiando su posición de hombre soltero a esposa potencial (*namã*), recreando para sí mismo un dominio de lo femenino.

Palabras clave: parentesco, género, sexualidad, Ticuna.

1. INTRODUÇÃO

É como ter vontade [de casar] e não poder, sabe? Assim é meu pensamento. Não quero casar com uma prima, aí viro solteiro [...]
Para casar terá que ser no meu jeito, eu viro a esposa de alguém. [...] Parentes por aí já dizem que mamãe teve filha, para falar de mim. Estou virando mulher¹.

Com essas palavras, Nguyaecüe explicava-me sobre algumas ambiguidades e os consequentes dilemas em relação à sua posição pública na aldeia onde mora desde que nasceu, há vinte e poucos anos. Muitos, no pequeno povoado, que conta com aproximadamente 350 pessoas, referem-se a ele como “*ngemã*”, tradução para a condição de solteiro, aquele sem esposa. Ele é tratado também pelos conterrâneos como “*caigüwaecü*”, “parente com jeito de mulher”, e cujo estatuto é por ele reafirmado.

“*Caigüwaecü*” faz alusão ao manejo da sexualidade, ao que a expressão nativa traduz como “homem que usa seu ânus como vagina de mulher”². No caso da interlocução, o termo, quando empregado, carrega jocosidade, cujo valor ético e moral está localmente englobado em um

regime de pedagogias cotidianas associadas à produção do corpo e da pessoa indígena, no qual o repertório de experiências para a aquisição das capacidades agentivas do gênero feminino é destoante, “um pouco confuso”, comentavam alguns de seus parentes. Ocupar a posição de *caigüwaecü* o aloca, pois, em uma condição de ambiguidade, justificando, para ele, os motivos da “desconfiança” que o acompanha nas relações entre os seus conterrâneos, na medida em que dizem que o jovem “não aprendeu bem o jeito de ser homem”. Com efeito, ao usarem o termo de tratamento com Nguyaecüe, seus parentes, próximos ou distanciados, referem-se a ele como um tipo de “parente vazio”, denotando a posição durável de solteiro e, mais especificamente, a solteirice associada à ideia de infertilidade ou de não continuidade do parentesco.

Para Nguyaecüe, a posição de ambiguidade, associada à solteirice prolongada, gera o sentido de “desconfiança” na rede de socialidade local. Isso porque o seu processo de “virar mulher” – a fim de, com isso, poder “assumir seu namoro” com outro ticuna – “incomoda a muitos na aldeia”.

1 Grifos meus. As conversas aqui apresentadas foram realizadas em momentos distintos da pesquisa, em abril e dezembro de 2013, em julho de 2016 e outubro de 2017. As traduções de termos e expressões ticuna usadas no texto contaram com auxílio dos colaboradores, usando-se também glosas por eles elaboradas.

2 O termo “*caigüwaecü*” aplicar-se-ia apenas às práticas sexuais envolvendo homens. Em ticuna, a expressão “*ngüe tügümagü*” traduz práticas associadas às mulheres que mantêm intercursos sexuais com outras mulheres, porém referindo ao uso da vagina, não ao ânus. Conferir em Gregor (1985) e Fernandes (2013) correlatos linguísticos de ocorrências de práticas sexuais homólogas em outras paisagens ameríndias.

Nesse cenário, mais do que tomar a clássica ideia clastresiana do “escândalo lógico” (Clastres 2003[1966]:127), mostrando o modo particular como as relações homoafetivas encontram lugar nas lógicas de socialidades indígenas, este artigo enfatiza o movimento de deslocamento das posições de gênero e as reconfigurações no idioma do parentesco provocado pela experiência de Nguyaecüe ao torna-se mulher. Para isso, partimos da premissa etnográfica de que ser “*ngemã*”, solteiro, não parece representar um problema à Nguyaecüe, senão um momento “de se fazer mulher” e elaborar-se enquanto desposável.

Nesse sentido, o texto mostrará aspectos da transformação de Nguyaecüe em Nega, o nome elegido para portar enquanto paulatinamente altera não apenas sua perspectiva de gênero, como também suas posições no sistema formal de parentesco³. Com efeito, a solteirice questionada seria um nexos relacional que proporciona um momento de mudança na sua condição de alteridade interna, oportunizando atuar “igual aos demais parentes que casam”.

Sendo a solteirice uma posição por ele requerida – posto que não quer se casar no modo convencional, com uma prima cruzada, como

orientam os “saberes ticuna das regras dos clãs e do parentesco antigo”, e, como efeito da aliança conjugal, abrigá-la enquanto esposa –, Nguyaecüe assume, como estratégia, ser solteiro. Atua nessa posição reconhecida no idioma de relacionalidade ticuna, mantendo a estrutura, “seguindo as regras”, ocupando, assim, uma posição intermediária e ambígua no jogo das alianças matrimoniais que negocia, enquanto espera “virar mulher”.

Desse modo, argumenta-se que a passagem aqui descrita, de condição e estatuto de pessoa e parente, resulta para ele na (re)estabilização das relações de parentesco, conforme habita as normas, “colocando nelas o seu jeito”. Nesse movimento, recria para si uma nova gramática relacional, habitando os domínios de socialidades femininos, nelas reelaborando suas condições às alianças, redesenhando suas posições políticas e morais na aldeia. Com isso, sua experiência deixa ver que as formas da sexualidade ticuna subsidiam as construções socialmente orientadas de gênero e parentesco, não estando a elas subordinadas (Castro 2015). Para entender como e em que condições se dá a transformação da posição de gênero masculino de Nguyaecüe para a posição feminina, seguimos o rastro de debates precedentes (Rosa 2015, 2016), buscando, então,

3 No decorrer do texto, as oscilações no emprego do pronome pessoal relativo ao interlocutor principal ocorre na medida em que sua própria narrativa se desloca nas performatividades de gênero, que o caracteriza e toma-se aqui como objeto de análise.

nos aproximarmos das teorias ticuna acerca das relacionalidades que incidem sob os “muito jeitos” de estar no mundo e produzir parentesco, dessa vez, lançando luz à problemática do matrimônio, ou à sua ausência.

Para conduzir as leituras sobre essas experiências, ensaiamos aproximações à proposta de Butler (1990, 1993), para quem gênero, como categoria de análise, opera enquanto uma construção sócio-histórica e contingente. Dialogamos também com Strathern (2006), para quem o gênero conforma-se enquanto relações que operam como *locus* de provimento a modelos de relacionalidades e provoca pensar, em cada particularidade, como as fronteiras discursivas se estruturam e engendram classificações (Strathern 2005, 2016). Nessas perspectivas, destacamos que, ao nos remetermos à categoria gênero, ela está sendo tomada como um princípio de análise performativa, ocupando-nos em entender o que ela faz, o que comunica entre termos e contextos de relações que interligam homens e mulheres e eles entre si. Nessa esteira, ao descrever aspectos do processo de passagem de Nguyaecüe sobre a passagem de sua condição de solteiro para a de esposa potencial, e sua aquisição do gênero feminino, objetivamos evidenciar que, na própria instabilidade criada nessa relação de solteirice,

temos a elaboração e o controle da diferença necessária à manutenção e à atualização da socialidade ticuna.

Nesse sentido, o caso de Nguyaecüe nos possibilita observar sua experiência cotidiana perante às normas do parentesco convencional, para conhecermos de que modos e em que condições se dá a passagem que o faz “virar mulher”. Para tanto, mobiliza-se dois componentes nos conjuntos de ações e investimentos que o interlocutor faz na produção de um corpo sexualizado e da pessoa feminina: a adoção e o casamento. Tomamos essas articulações entre gênero e sexualidade enquanto expressão etnográfica do conceito relacional ticuna de parentesco, que engendra e atualiza os critérios e valores que circulam nos regimes de troca matrimonial e sistemas de alianças. Se a aquisição de gênero, nesse contexto, relaciona-se aos modos de saber produzir-se enquanto pessoa e parente através do exercício de incorporação das capacidades femininas ou masculinas, a sexualidade praticada pela interlocutora apresenta-se mutuamente como nexos performativo que agrega sentido ao processo que elabora para transformar seu corpo e ponto de vista masculino naquele assumido enquanto Nega. Dessa forma, o texto mostra os efeitos dessa passagem nos

modos de (re)ex(s)istir da interlocutora e a transformação de sua solteirice em uma relação criativa de maternidade performativa enquanto possibilidade da produção de modulações no parentesco e de suas grâmaticas de gênero.

2. UM POUCO SOBRE OS MAGÜTA

Menos conhecidos pelo etnônimo, os Magüta, “o povo pescado do rio”, são tratados na literatura etnológica (e não apenas) usualmente pelo pronome exógeno Ticuna, ao qual aderem, e que foi a eles atribuído a partir do contato, ocorrido ainda no século XVII (Oliveira Filho 1988; Goulard 1998).

Os Ticuna são, atualmente, considerados a maior população indígena da Amazônia transfronteiriça, com aproximadamente 55 mil pessoas no Brasil. São falantes de língua epônima e habitam localidades situadas às margens e aos interflúvios do rio Solimões, no sudoeste do estado do Amazonas. Seus territórios transfronteiriços, interseccionados ao Brasil, ao Peru e à Colômbia, são reconhecidos nos três países sobre os quais se justapõem, mantendo suas particularidades e distinções em termos linguísticos, organizacionais e de instituições indígenas (López Garcés 2003). No Brasil, estes territórios estão distribuídos em cerca de 30 Terra Indígenas, compostas por mais de 127 aldeias, de acordo com os dados publicados pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI)

do Alto Solimões, em 2018.

Esse ordenamento territorial é resultante de um continuado processo de territorialização, iniciado ainda no século XVII, quando ocorreram os primeiros registros de contatos dos Ticuna com as missões espanholas e portuguesas, em disputas pelas “terras descobertas” (Oliveira Filho 1988). Desde então, motivados pelos projetos de ocupação e expansão das frentes de exploração de recursos e mão de obra, as continuadas dinâmicas de deslocamentos ou “descimentos” (Faulhaber 1997) dos Ticuna, e de outros povos da região, os conduziram a habitarem às margens do Solimões, onde chegaram em definitivo após migrações das terras firmes, mobilizadas pelas fugas aos processos diversos de “correrias”, estendendo suas territorialidades até a cidade de Manaus (Goulard 1998; Porro 1993).

A partir da década de 1940, com o declínio da economia da borracha, no alto Solimões, as mobilidades ameríndias seguiam-se em outros tipos de deslocamentos. A chegada do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) buscou minimizar os fervorosos conflitos relativos à terra e à distribuição fundiária, tornando-se ele mesmo uma instituição civilizatória do Estado no projeto integracionista, (re)educando os modos de vida indígenas para a agricultura, fixando-os em assentamentos (A. Lima 2015); também a igreja cristã, em

diferentes instituições confessionais, atuou na região para conceder direitos sociais básicos, como a escolarização, em especial o letramento, implementando acessórias técnicas também no campo da saúde (Faulhaber 2003). Disso derivam os grandes aldeamentos Ticuna, resultados dos assentamentos no entorno dessas instituições, reivindicados e concedidos pelo Estado brasileiro, nos anos da década de 1980 e 1990, como parte das atuais Terras Indígenas Ticuna.

Assim, os processos de “fluvialização”⁴ (Goulard 1998) e, posteriormente, os de “territorialização” (Oliveira Filho 1988), ora em fugas das ações missionárias ora em retirada das instalações das empresas seringalistas na região, implicaram, como conta Nguyaecüe, a entrada “nos mapas da na’ane (território tradicional) das cidades, das aldeias, das fazendas de gado”. Este processo expressou também novas territorialidades indígenas e recriou os modos de organização socioespacial: agora, como reiteravam os interlocutores, “somos os Ticuna do Brasil, os Ticuna do Peru e os Ticuna da Colômbia”. Nguyaecüe mesmo conta que seu avô, antes de falecer, assim como seu pai, lhe diziam que esses “jeitos de ser Ticuna” são diversos desde o “tempo da pescaria”, quando se tornaram Magüta, “gente de clã com pena” (*achi’igü*) e as “gentes sem

pena” (*ngechi’igü*). Conta o jovem que, desde os tempos dos ancestrais, “os pensamentos sobre o território vêm mudando” na mesma medida em que “as regras de fazer casamento certo”, “o jeito de ser homem e o jeito de ser mulher” também. Conta-nos que os modos de “ser e se fazer Magüta” estão sempre se “misturando”; alterando-se, conforme vão “mudando e aparecendo novos conhecimentos, novos parentes, novos pensamentos nas vivências da pessoa no mundo”.

Relatam os interlocutores que os Magüta surgiram enquanto povo, coletivo organizado de parentes, “*tanü*”, após uma série de infortúnios levados a cabo por um dos germanos criadores dos Ticuna, Yoi e Ipi. O segundo germano, descrito como travesso e sem juízo, cometeu incesto com uma de suas irmãs, Aicüna. Dessa ação resultou o “entristecimento” dos ancestrais, que passaram, por isso, a habitar outro patamar da cosmografia, dividindo a coexistência desses universos de socialidades, entre o mundo dos mortais, os “*yunatü*”, onde vivem os Magüta e os demais povos, e o mundo dos imortais, dos “*ü’ünegü*”, onde habitam os demiurgos, e para onde encaminha-se cada pessoa Ticuna no processo *post-mortem*, cumprindo seu dever, “*ü’üne*”. Para isso ocorrer, no entanto, é preciso seguir certas regras de convivialidades.

4 Ver Goulard (1998), para mais detalhes sobre a “fluvialização”, remetendo aos movimentos de ocupação dos Ticuna em áreas às margens e aos interflúvios do rio Solimões, quando deixam de habitar as terras altas.

Uma delas, “a mais antiga”, surgiu após o ato de incesto de Ipi para controlar os “namoros errados”. Para refazer o mundo ticuna, salvaguardando-o de novos infortúnios, Yoi pesca o povo Magüta do rio, transformando cada peixe em um parente, atribuindo a eles clãs de pertencimentos, “cüã”, para que não mais confundissem suas irmãs com esposas. Para criar os gradientes de distancimentos, Yoi deu a cada um que pescava um caldo para beber, cujo sabor identificado por quem o bebesse definiria seu grupo social. O universo de relações desse povo passa, então, a ser definido a partir do dualismo contido nos domínios opositivos que definem os pertencentes aos grupos daqueles com clãs associados aos animais com ou sem pena. No interior desse sistema, subgrupos se dispõem em um número não fechado de metades exogâmicas.

“Da bagunça, Yoi organizou o jeito do povo namorar e se fazer grupo de parente Magüta”, relatava-me Nguyaecüe. Hoje, os interlocutores chamam esses princípios sociopolíticos de “regras das nações” ou “regra dos clãs”. São esses dispositivos que passam a ordenar, desde os tempos prístinos, o regime de parentesco.

Estruturante ao sistema de aliança e conjugalidade, as dualidades complementares “do jeito de ser Ticuna” refletem-se nos modos de “casar certo/bem” e modos de “casar errado/

mal feito”. Seguir as “regras das nações” configura-se como um modo apreciado e “certo de casar”. Nessas regras, definem-se as categorias de afins potenciais, os “primos certos de casar”, e aqueles evitáveis, os primos paralelos ou germanos, “os parentes com quem se casa errado”.

3. “AS REGRAS DA CULTURA”: O CASAMENTO CONVENCIONAL

O tema da sexualidade entre os Ticuna é tratado desde a seminal monografia de Curt Nimuendajú (1972), não como objeto de análise, mas emergindo nas narrativas de criação do mundo como componente explicativo da noção de “*womãtchi*”, cuja glosa é “gente de carne mal trançada/misturada” (Goulard 1998; Rosa 2015). Esse enredo narrativo nos conduz ao célebre assunto do incesto clânico, ou consanguíneo, e às estruturas do nexo dual e opositivo das práticas de socialidades indígenas. Dizem que aqueles que praticam “*womãtchi*” estão comentando um tipo de “sexo malfeito”, expressão indicativa de um dispositivo indígena da sexualidade que funciona para controlar e criar técnicas e gestos morais contra tal condição antissocial, a exemplo da atuação de alguns pastores, agentes de saúde e familiares ou conterrâneos do interlocutor.

Ser “parente *womãtchi*”, em certo paralelo, como discutido alhures (Rosa 2013, 2015, 2016),

atualiza-se em formas outras de relacionalidades deletérias. Aquelas descritas como feitas por “parentes vazios”, cuja improdutividade ao parentesco e à aliança convencional, e, por coextensão relacional, à pessoa ticuna, resultam em “temores (*mü’ü*)”, “perigos (*äücümãü*)” e “entristecimento (*ngetchãü*)”. Nesse repertório plástico de ações qualificadas como “sexo malfeito”, aprendi que há formas distintas em que a sexualidade incorpora-se à essa lógica e modula as formas de praticar o parentesco. Nguyaecüe sintetiza, informando que sexo malfeito pode ser explicado por “parente namorar homem com homem, mulher com mulher”. Para ele e outros interlocutores, isso seria “um jeito de fazer casal de dois iguais, mas noutro jeito. Aí vira parente vazio. Igual aos *womãtchi*; igual aos solteiros. São chamados de ‘parentes meia coisa, não bem dos pensamentos”.

Enquanto ações de controle da diferença indígena contextualizadas nos “saberes dos antigos”, “a história das regras das nações”, que dá origem ao dispositivo da sexualidade, tem como efeito central, nas atuais micropolíticas de parentesco ticuna, apresentar e reafirmar princípios gerais da linguagem pela qual os colaboradores comunicam sua sociologia relacional, especialmente interessados em decompor alguns conteúdos de termos de parentesco e relação. Nesse contexto

de diálogos, observamos as lógicas organizativas que se abrem às linhas de afinidade, identificando aqueles a quem tratam de “*tchaua’ta*”, os afins virtuais, glosados como “primos/as bons de casar”. São ele/as os cônjuges preferenciais em contraste gradual com as linhas de consanguinidade apresentadas pelos “parentes *pa’mái*”, “os/as irmãos/ãs de nação/clã”, considerados pares “errados para casar”, assemelhando-se entre si pelos graus de similaridades que os alocam como “irmãos” com inflexão de gênero, “*tchaeuya*” e “*tchauené*”, feminino e masculino, respectivamente.

O “método de classes” (Lévi-Strauss 2011[1947]) ticuna proposto na linguagem da “regra das nações” elucidada, portanto, categorias sociocêntricas que ativam gradientes de parentesco e posicionam os pares preferenciais para a aliança matrimonial. Também jogam luz às variedades de alteridades que, não estando a elas circunscritas, habitam às suas margens, assumem lugar de Outro. É sobre esses avessos da regra que versam as experiências de Nguyaecüe transformando-se em Nega.

A depender da graduação da afinidade, uma miríade de atores, saberes e modos relacionais se interseccionam ou se distanciam. Entre aqueles de fora, há alteridades não indígenas, ora tratadas genericamente enquanto “*duü’gü i tcho’ü*”, “povo dos Brancos”, e, em uma linha mais extrema e perigosa de afinidade, alocam-se os “*awane*”, os inimigos.

Nesse quadro referencial, as modulações nos gradientes internos destacam “*patcha*” como glosa genérica à palavra “parente”. O emprego do termo de relação parece-me designar aqueles a quem se considera aparentado, podendo ser “parente de longe”, mas passível de virar “*patcha* de verdade”. Isso implica o sentido da proximidade real e do convívio, demarcando os limites performáticos e situacionais desses laços, a exemplo do que ocorre quando aqueles parentes que são Ticuna de outra aldeia, adotados ou cuja origem é colombiana ou peruana, “ficam perto, comem e riem juntos”.

Nessa chave explicativa, “*patcha*” como a afinidade, no grau mínimo reconhecível para implicar laço de aparentamento, caracteriza, nos tempos e espaços das relações, uma sociologia intraticuna, no seio da qual aparece a semelhança antes do que a diferença, como se notou anteriormente (Taylor 1983; Albert 1985; T. Lima 1996), enquanto esquema relacional mais básico. No que nos interessa debater a seguir, ao falar-se em “regra da cultura”, Nguyaecüe enfatiza as “mudanças” nas normas.

O que aprendemos quando se passa a olhar como outros componentes vêm a integrar o sistema básico, opositivo e complementar, incorporando a ele, entre outros elementos, a sexualidade como fator operador das

diferenças e das relações? Em que condições a sexualidade desviada de Nguyaecüe evidencia no “parentesco oficial” (Rosa 2016) processos de transformações semânticas, políticas e morais? E, mais do que isso, os avessos do parentesco elaborado por Nguyaecüe, ao transformar-se em Nega, nos reclamam etnografias voltadas ao campo das experiências que projetam sentidos às estruturas e aos arranjos orquestrados às regras, conforme as conjunturas (Carsten 2000; Schneider 1980).

Nguyaecüe afirma que, independente do “jeito do parente se fazer no mundo”, a “mistura boa tem que ter diferença”. O que, na métrica do parentesco conjugal, convencional ou transformado, replica a ideia de que, para ter eficácia social como “casamento bem feito”, as relacionalidades devem ser efetuadas entre partes diferentes na relação – corpos, fluidos, sexo, gênero, clã, metades, nomes –, reiterando a filosofia ameríndia, da qual os Ticuna que conheço são signatários, da centralidade da diferença e da garantia do bom distanciamento para a manutenção do *socius* e da própria identidade (Overing 1984; Héritier 1994; Coelho de Souza 2008). É nesse cenário que Nguyaecüe faz a passagem para Nega, e nos convida a conhecer em que condições isso se passa e que modulações provocam no parentesco que produz.

4. OUTRAS FORMAS DE HABITAR AS NORMAS: NGUYAECÛE, “MAS SÓ ATÉ VIRAR MULHER”

Nguyaecüe é pertencente ao clã de côco de palma (*arücüã*) e habita a aldeia à beira de um igarapé que encontra o rio Solimões na temporada de cheia, entre novembro e julho. Nos meses de seca, chega-se à aldeia caminhando, cruzando por outra aldeia ticuna e um povoado mestiço, desde onde são alcançados os barcos e as lanchas para chegar à cidade de São Paulo de Olivença.

Até meados de 2017, Nguyaecüe pouco havia saído da aldeia, e quando o fez foi ao povoado vizinho, acompanhado por sua mãe e tias maternas, para compras de mantimentos, ajudando na tarefa de tradutor junto aos donos dos comércios. Em outras ocasiões, ele esteve em festejos da igreja e nas aldeias vizinhas. Nguyaecüe aprendeu, na escola bilíngue da aldeia, a falar português, mas pouco escreve, ao contrário do que faz na língua indígena. Como parte de sua “comunidade”, ele frequenta a igreja Batista, comandada por pastor indígena desde os anos da década de 1980, quando a aldeia “ganhou autonomia”⁵.

Nguyaecüe destaca-se, ao lado de sua mãe, viúva, nas atividades de roçado. Diferentemente das

rotinas dos demais jovens de sua idade, Nguyaecüe não aprendeu a pescar ou a caçar. Dedicou-se à arte da “roça e dos estudos”. Um dos “derradeiros solteiros” de sua geração, com aproximadamente doze jovens de seu grupo extenso, todos já com matrimônio contraído e filhos feitos, ele, de outro modo, enquanto “espera para poder casar”, mora com sua mãe, em um espaço rodeado por outras casas habitadas por suas duas irmãs mais velhas e o seu irmão caçula, todos também casados. Nesse contexto, ele dizia-me estar “virando mulher” e “aprendendo a fazer grupo de parentes”.

De aparência bem juvenil, rosto arredondado, queimado do sol, com cabelos à altura dos ombros, de longos fios pretos, Nguyaecüe usava unhas curtas e sempre pintadas; trajava saias à altura dos joelhos, de corpo esguio; bastante tímido, porém “corajoso” e “curioso”. Aos poucos, ele tomava confiança e ensinava-me que seus traços de timidez, em realidade, em nada diferenciavam-se do comportamento das demais mulheres na aldeia.

Tom de voz agudo e delicado, Nguyaecüe, como costuma se apresentar para evitar “problemas”, compartilhava com elas as mesmas expressões de “jeito de mulher”: olhar baixo e, ao falar, lançava a mão diante da

5 Sobre o contexto de evangelização entre os Ticuna, ver Macedo (1999). Neste trabalho, o autor contextualiza os processos de autonomia conquistados pelos Ticuna associados, entre outras coisas, ao acesso ao letramento e outros “benefícios” que a evangelização implicou. Especificamente a partir dos anos da década de 1980, todas as aldeias Ticuna evangélicas já tinham seus próprios pastores-parentes, sem haver mais a presença de missionários norte-americanos na função.

boca. Conjugado a esses gestos, Nguyaecüe, para responder afirmativamente às mulheres, levantava as sobrancelhas – aos homens, além do gesto, há um som breve emitido, algo similar a um assovio, marcando a inflexão de gênero nas etiquetas cotidianas. Ele e outras parentas diziam que tais performances e traços estéticos seriam característicos do “jeito de ser mulher”, aprendendo que tal “jeito” correspondia a um continuado fabricar da pessoa, por meio do qual relações se estabelecem, com demarcação dos domínios de gênero e aplicação das pedagogias moralizantes (Lea 2012; McCallum 2001; Belaunde 2015; Pissolato 2007, 2012). Ainda que assumisse a posição feminina e a adquirisse paulatinamente, ele hesitava, em certos momentos, em autonominar-se como Nega. Dizia-me que, para isso ocorrer, era preciso ainda percorrer alguns caminhos, “formando o pensamento de mulher, aprendendo mais a ser desse jeito, até conseguir virar mulher madura”.

Nesse íterim, ele contava que, “na regra mesmo da cultura”, “diz as palavras dos antigos que mulher acompanha a canoa, não pesca; aprende a tecer e a fazer boa comida; os homens [aprendem a] caçar, a fazer as ferramentas”. As mulheres, seguia ele, “viram esposas, mães, cunhadas, tias, avós”. Em outro domínio relacional da gramática ticuna de construção

da pessoa como extensão das modulações do parentesco e do gênero, Nguyaecüe mencionava que meninos, desde pequenos, vão aprendendo certas atividades, “certos saberes”. De solteiros, eles “viram esposos, pais, tios, avós”, estabelecendo-se, nessa “feitura da pessoa”, os “aliados” e também “criando parentes”. Nessa lógica, “a pessoa vira madura, assim, como minha mãe”, dizia Nguyaecüe.

Isso de virar mulher, é como tomar lugar no pensamento, no jeito de estar aqui na vida, fazer o que as mulheres fazem, assim, como *ma'ma* [mãe] ensinava minha irmã. E foi nisso que me fazia mais alegre. Não gostava muito de estar no meio dos meninos e aprender o que eles faziam, de pescar, brincar de caçar bicho, de fazer canoa; eu gostava de aprender da roça, de como plantar macaxeira, fiar tucum para rede, fazer esses cestinhos aí; homem também faz cesto de roça, mas tem cestinho bonito que mulher que faz. Feio mesmo, vou contar, é esses *caigüwaecü*, que são homens com jeitos de mulheres não assumidos. Não sabem o que querem, não viram gente madura, ficam aí, como os loucos, os palhaços, as gentes *womatchi* da aldeia. Eu queria que todos me vissem como mulher e me dessem esse sossego, que parassem de me chamar de parente vazio, de meia coisa. Por isso, vou virando mulher solteira para casar certo. Casamento certo não tem a ver como a gente namora [relações sexuais] ou usa a vagina, o ânus ou pênis. Isso é o jeito que o parente usa a regra dos antigos para proibir meu jeito de ser mulher e o casamento do jeito que eu quero. Isso não vem dito na regra dos antigos, lá fala nas nações.

Questões éticas e morais estão em jogo nessas classificações de parentesco, bem

como os modos pelos quais a sexualidade opera modulando os gradientes, atualizando as estruturas através das estratégias (Madi Dias 2018; Butler 1990). A fala de Nguyaecüe parece evidenciar, por um lado, o parentesco e seu gênero enquanto produtos das relações e, de outro, e concomitantemente, a sexualidade como operadora dessas últimas. Assim, corroborando a suspeita de Castro (2015:510), a sexualidade, antes de ser subordinada, é ordenadora de relações. Destarte, o processo descrito por Nguyaecüe e pelos demais na aldeia revela a sexualidade enquanto vetor de valores e princípios polifônicos, expressos aqui pelo “uso confuso” do órgão sexual e dos decorrentes efeitos de uma prática sexual improdutiva, que o torna um “parente vazio”. Ele ocupa esse estatuto por estar na posição de “*caigüwaecü*” e por não ter o casamento pretendido aceito, seguindo solteiro.

“No jeito do parente antigo”, dizia Nguyaecüe, casava-se “primo do clã de buriti com a prima clã de mutum”. A troca exogâmica aparece novamente como uma forma geral do princípio de aliança, estabelecido desde os tempos prístinos, como vimos. Nesse escopo, sobre o que difere as posições e orifícios sexuais naquelas circunstâncias em que a jocosidade de sua posição lhe incomodava, Nguyaecüe

apontava a reflexão para a questão da produção de uma situação de “sexo malfeito”, e como isso se conectava aos “jeitos de ser homem e mulher”:

Tem disso aí, das mudanças das palavras, as chegadas de outros pensamentos e jeitos de ser. Mas tem gente que não gosta; tem parente que ignora a gente, não deixa participar de algumas atividades. Não quero ser sozinho, por isso brinco nessa coisa de virar mulher.

Nesse registro binário, Nguyaecüe chama atenção a dois conjuntos de relações que cerceiam seu modo de ser solteiro. Um deles é o componente heteronormativo da regra e dos termos empregados: “é marido (*nate*) e esposa (*namâ*). [...] Nessa versão dos parentes antigos não pode homem com homem ou mulher com mulher”.

Curioso notar que Nguyaecüe, quando pretende assumir a posição feminina na estrutura de parentesco, em nada contradiz tal princípio sociológico da regra, pelo contrário. Seu esposo pretendido, na aldeia vizinha, pertence ao conjunto de metades compatíveis à aliança exogâmica. Mantém-se, assim, caso a conjugalidade se efetive entre eles, a “regra da cultura”. Ademais, Nguyaecüe já tem casa e uma roça iniciada à sua espera na aldeia vizinha, caso não se sinta à vontade para ficar. Na aldeia do pretendente, também o tratam como “*caigüwaecü*”, onde ouvi dizer que, enquanto não “ajuntar e viver como casal de verdade, não é esposa e esposo”. Outro aspecto que ele comentava

estar associado ao seu transformar-se “devagar” em uma mulher está relacionado aos efeitos deletérios que sua atuação feminina provoca naqueles de posturas mais ortodoxas (sejam elas religiosas, políticas ou geracionais), que, mesmo no tom de deboche, constituem-se como formas de sanções, onde reside seu incômodo.

O dispositivo da sexualidade, quando relacionado às questões de “sexo malfeito”, nos conduz aos entendimentos do que a experiência aqui descrita objetiva evidenciar nas atualizações das gramáticas do parentesco e da pessoa, assim como da produção de um corpo generizado ticuna. Falar sobre, ou deixar-se ver nestas relações de “mesmo sexo”, lançava sobre Nguyaecüe espaços de controles a eventuais infortúnios agenciados pelas condutas sexuais desviantes não negadas por ele. Ao seu modo, não mais como parente “*womãtchi*”, mas como “*caigüwaecü*”.

Estes universos ticuna, em suas cosmopolíticas próprias, não deixam de dialogar com facetas da “sociedade que fala sobre sexo” (Foucault 1988). O faz tomando as palavras “dos antigos” ou todas aquelas “novas chegadas” como mecanismos que capilarizam as relações de poder e saber, ampliando e borrando referentes, não a partir de uma figura centralizada, soberana, senão de uma malha de discursos-saberes visíveis em muitos hologramas, como os dos agentes de saúde, dos pastores e de

outros parentes evangélicos ou, ainda, de algumas figuras de lideranças políticas, como relatou o jovem.

É precisamente nesse aspecto que as relações de gênero e sexualidade se engajam e alimentam os dilemas do parentesco aqui descritos. O esforço de Nguyaecüe parece evitar criar uma analogia com o que Overing (1984) denominou de “vácuo classificatório” e restabelecer suas socialidades criativamente. O desalinho no modo de ser de Nguyaecüe, enquanto solteiro e “*caigüwaecü*”, suspende temporariamente as convencionalidades, daí as decorrentes piadas e acusações de “dar o golpe na cultura”. Algumas figuras de “autoridade” política local costumavam repreender as atitudes do jovem, acusando-o de “ser um jovem sem juízo”; “seu jeito de ser dá o golpe na cultura”. Outros indígenas zombam e a ele lançam “ofensas”, “palavras feias, piadas”. Houve pedidos para ele frequentar a igreja ou o posto de saúde da aldeia, bem como para que cortasse o cabelo “e vestisse no jeito de homen, igual documento”.

Se a força modeladora e homogeneizante do discurso dessas figuras controladoras é “consertar” coagindo, Nguyaecüe responde-os no encaixo político, pela repetição, tornando suas atuações como mulher um exercício de elaboração de si enquanto uma “parenta em formação”: “pinto unha, deixo cabelo grande, corpo com saia, com jeito das mulheres; namoro igualzinho elas, porque

sou como elas, amanso eles [homens]”.

Propondo o corpo generizado como relação e foco de poder, parece-me que, ao insistir na diferença performática de seu gênero feminino em construção e de sua sexualidade diferenciada (Butler 1990, 1993), Nguyaecüe, sua mãe e germanas visam convencer do contrário – “amansando” – aqueles desgostosos que passavam a “vigiar” os namoros e suas relações cotidianas para “focar” ou fazer “piadas”.

“Virar mulher” seria um ato ou um modo de habitar o contexto de instabilidade, tornando-o apenas um momento transitório, dotando-se de poder e agenciando novas relações. O modo de se tornar e assumir a perspectiva feminina dessa interlocutora parece aproximar-se, como sugere Butler, a partir de Austin (1962), de atos que, ao serem vistos, “fazem existir o que dizem”. Transpondo a proposta desses autores ao contexto deste artigo, podemos pensar que os “namoros” e as práticas sexuais ilícitas, desviantes ou transgressoras desse interlocutor, e a sua condição estratégica de solteirice prolongada, seriam – assim como os modos de atuar daqueles que o desaprovam – ações performáticas reveladoras das disputas de forças e dos referentes coexistentes que orbitam no entorno dos múltiplos regimes de verdades acerca dos modos de estar no mundo ticuna.

Assim, a sexualidade funcionaria enquanto ordenadora do parentesco e das relações de gênero

que o constituem. É nessa arena que são criadas realidades (discursos) e materialidades (corpos/pensamentos/conhecimentos/jeitos) geradoras das noções êmicas de domínios femininos e masculinos de ação social, desde os quais emergem os muitos “jeitos de ser” mulher, inclusive o da interlocutora, e os “jeitos de ser homem” ticuna, que parecem se confrontar e reafirmar, no limite, a necessidade da diferença na constituição da socialidade e do parentesco, conforme afirmado por ela.

Para entendermos essas dualidades constitutivas da pessoa e que importam ao parentesco e à sexualidade ticuna, a expressão “*na nge’ã’ê*” descreve um conjunto de relações generizadas que resulta, de acordo com as narrativas da interlocutora, na maneira por meio da qual “a gente diz o jeito de ser mulher”⁶.

5. VIRANDO MULHER

Algumas mulheres na aldeia haviam qualificado Nguyaecüe como solteiro e, ao saberem que eu estudava ali as formas do matrimônio, logo enunciaram: “não casa esse daí”, justificando que ele não saberia sobre o assunto. Para elas, Nguyaecüe era “*ngemã*” (solteiro) e “*na nge’ã’ê*” (com jeito de mulher). Elas diziam-me, quando estava distante dele, que a “pergunta” certa para lhe fazer era “de esposa”, esta ele saberia. Mais do que isso, Nguyaecüe, ao explicar-me, logo que o conheci, que ele era uma

⁶ Seu reverso simétrico está contido na expressão “*na yätüã’ê*”, “como a gente diz na gíria ticuna o jeito de ser homem”.

“quase mulher”, soube ensinar-me como se produzia, desde seu ponto de vista, a relação para fazer-se enquanto “pessoa com jeito de mulher”. Para isso, falava-me de suas ações para tornar-se “mulher solteira e madura”. Com ela e outros da aldeia, aprendi que “*na nge’ã’ê*”, e seu reverso simétrico, “*na yâtüã’ê*” são expressões que desenham os campos de socialidade de gêneros ticuna

na nge’ã’ê é como a gente diz assim o jeito de ser mulher e na *yâtüã’ê* como a gente diz na gíria ticuna o jeito de ser homem. [...] Isso tem de ver assim com o jeito da pessoa querer estar no mundo, fazendo coisas como mulher e fazendo coisas como homem, de formar o pensamento dela nisso. Aí a pessoa vai virando, ou um jeito ou outro. Isso se aprende de pequeno. A pessoa nasce, vai virando gente, vai virando homem, vai virando assim mulher [...]. Os pensamentos não nascem prontos, vai formando, vai fazendo a pessoa. Assim, como diz na gíria do ticuna: *ñāācū ni mā’ū*⁷. Isso é assim o jeito, a pessoa se faz, que se vive. Não é diferente daquele caldo dos ancestrais que ia fazendo a pessoa no jeito do clã dela. No jeito de ser homem ou mulher é como isso, vai ganhando sabor e saber sobre o que a pessoa é conforme ela vai vivendo e aprendendo. Nasci de um jeito e fui me fazendo noutra.

O relato ora exposto traz descrições de modos de agir no mundo relacionados aos repertórios de conhecimentos, “os pensamentos”, “os saberes”, que orientam ações e regimes de condutas éticas refletidas em estéticas singulares, em diversos campos de atuação

do parentesco. Cada jeito de ser, e as suas pluralidades internas, conforma-se no “*mã’ū*”, “aquilo que é a pessoa”; uma noção, ao mesmo tempo, indicativa da pessoa compósita ameríndia, e por suas ações intensionarem a outrem, é também um agente (Strathern 2006). O “*mã’ū*” manifesta-se enquanto *locus* de relações e é produzido sob os dualismos necessários aos esquemas de socialidades ticuna. Um corpo social que é particularmente construído e reconhecido, dotado de estatuto de mulher ou de homem, de esposo ou esposa, implica diretamente percebê-lo como resultado dos fluxos de socialidades que organizam a vida social, envolvidos na produção, na reprodução, na distribuição e na troca, conjugal ou não.

O que descrevem os interlocutores segue o mesmo aporte relativo à pessoa ticuna proposto por Goulard (1998, 2009) e Santos Angarita (2014). Para esses autores – o segundo Ticuna –, o “*mã’ū*” manifesta-se como *locus* de relações generizadas e produzidas no antagonismo necessário aos esquemas de socialidades, troca matrimonial, pertencimento clânico, roteiros rituais, domínios de gênero, seres mortais e imortais, irmãos míticos, solteiro etc. Tal estado anímico adquire materialidade relacional dotada de gênero por meio das filosofias de aprendizagem ticuna, que enfatizam e

7 Expressão que, neste contexto de narrativa, poderia sintetizar um conjunto de valores e afetos correspondentes aos jeitos positivados e gerativos de efeitos relacionais sobre si e daqueles com quem se convive.

estimulam a aquisição de um ‘gênero’, em um dos dois registros reconhecidos: “jeitos de homens e jeitos de mulheres”.

Retornando à temática do parentesco para a interlocutora, certa vez perguntei a ela se virava mulher para poder casar. Ela respondeu afirmativamente e complementou que, ao “virar mulher reconhecida”, queria “sossego” e poder casar, abandonando a posição de ambiguidade, findando, com isso, as “piadas”. Algumas delas se referem claramente à sua sexualidade e identidade de gênero. Elas lançam sentidos à sua instabilidade quando minha interlocutora era vista como Nguyaecüe: “ei, *“caigüwaecü”*, já virou mulher?”; “ei parente, vai casar com meu irmão?”; *“caigüwaecü*, vai aprender a pescar ou seguir na roça?”, foram algumas colocações citadas por ela, dizendo-me, com o mesmo tom agudo e delicado de sempre: “aqui na aldeia, o pessoal bagunça comigo porque não caso. É como ter vontade e não poder, sabe? Aí viro solteiro *‘caigüwaecu’*”.

Para ela, tal situação, apesar de “triste”, não era um “problema”. Nesse sentido, a interlocutora me disse algo sobre os efeitos reversos dessas afecções negativas que sua condição de solteirice mobilizava para outrem:

Sou assim, no pensamento de mulher que veio feito no pensamento, no jeito de corpo de homem. Me faço como

mulher, quero casar com homem. Tenho nome de homem na língua, isso a gente muda, como fiz no português. Sou parente fraco, como dizem. Alguns não gostam do jeito que eu namoro, falam feio, que é um tipo de sexo malfeito, que minha vagina tá no lugar errado, mas a confusão é deles. [...] Sou assim, um parente que nasceu homem, se fez no jeito de mulher. Aí, falam de eu ser parente vazio por isso daí, de não fazer bem às convivências.

Isso parece-nos remeter à ideia de que as relações sexuais entre os Ticuna que conheço operam como princípio ordenador das relações e, no limite, compõem, de forma presente, um quadro de oposições mais amplo que sustentam a continuidade da estrutura do próprio grupo, conectando-se, portanto, aos princípios de construção da pessoa e do parentesco. Revela-se, neste contexto, o problema das avaliações deletérias a propósito do “jeito” afeminado da interlocutora, com base em regimes de conhecimentos que revelam corpos que importam, mais ou menos, ao idioma do parentesco convencional aos Ticuna. Isto é, aquele “feito no jeitinho de homem com mulher”.

A sexualidade desviante da interlocutora é questionada porque está visibilizada, e, suspeitávamos juntas, por isso problemática. “Se eu fosse como o outro parente que também gosta de namorar com homem”, seria menos problemático, “ninguém ia ver e rir”. O tal parente “fica quieto”, mora com outro *“caigüwaecü”*, que diz ser “só seu primo de longe”, ele é de outra

aldeia e diz não ter família. Eles residem no caminho que dá acesso à roça, distante das casas centrais da aldeia.

A interlocutora contextualizava que, nesse espaço periférico, o casal vivia “sossegado”, explicando a diferenciação entre eles, afirmando que tal parente “gosta de ser jeito de homem, não quer ser mulher, aí fica dois homens. Isso é feio, isso é parente vazio”. A despeito de saber que a estratégia do “disfarçar” a sexualidade e a identidade de gênero desviante lhe garantiria “sossego”, assim como esses primos performáticos o fazem, a interlocutora opta por outro caminho. Explicita sua condição feminina, reivindicando para si o tratamento enquanto Nega, e não mais como Nguyaecü, criando meios de re(e)s(x)istir entre os seus parentes, em conformidade com as “regras da cultura”.

De que forma, então, para nos encaminharmos ao final deste texto, a interlocutora busca driblar esses dissensos e produzir um lugar social reconhecido de mulher?

A passagem de Nguyaecü e sua posição ambígua e incômoda de “*caigüwaecü*” para a aquisição do estatuto de “solteira” se dá mediante a alguns processos modalizantes:

Mamãe é valente. Espia como a gente faz: eu estou mais para a filha do que para filho, sabe? Já faço coisas que minha irmã faz na vida dela, faço como ela fazia quando vivia aqui com a gente antes de ir embora com o marido dela.

[...] Faço assim, as coisas, as obrigações das mulheres: de roçado, limpar a casa, limpar roupa no rio. Não vou pescar, não, como fazem meus primos. Isso é coisa de homem [...], eu não faço isso. Não aprendi disso daí. Eu tenho terçado, pau de fiar rede e gosto de fazer isso, de ir para roça, de estar aí fazendo uns peixes assados, proseando e fiando tucum. Vou fazer curso e ser professor. Só que isso não me deixa respeito aqui. Falam essas palavras feias, de que sou mais fraco. Sou nada. Sei assim... é coisa de sentir aqui [com a mão, toca em várias partes do corpo]. Se eu fosse fraca, ia ter vontade de ir me embora daqui. Fazia isso, como os parentes aí da outra aldeia. Ficam tristes, se vão [suicidam-se]. Não faz caso disso, não. É como aqueles irmãos, filhos do Fulano, o cantor dos cultos, dos bailes. Ele também não se ajunta, quer homem, como eu. Ele tem jeito de homem. Aí, mora com o irmão casado, solteiro de verdade. Minha vida é disso... vou aprendendo a ser boa filha, de saber bem no jeitinho da *ma'ma* como se fazer madura. Ela fez parentes, eu vou aprendendo, um dia pego para criar a filha da minha irmã. Fui eu quem pegou [fez o parto] ela, mas não fui eu quem cortou o umbigo. Isso que faz são as tias, eu só ajudei ela a parir lá no mato, como fazem as mulheres maduras.

Seguindo a conversa, comentei com a interlocutora sobre o que aprendia a respeito de ser solteira. Buscando entender os processos e os efeitos nas relações que ela praticava, lhe digo que, mesmo assumindo a posição social de mulher, engajando-se em redes de socialidades, criando para si relações e domínios femininos de ações, forjando um lugar de legitimidade, por estar mais próxima ao “jeito de ser mulher” convencional, seguiria “solteira”, situação que talvez não modificaria seu estatuto de “parente vazio”, relacionando-se à esterilidade reprodutiva.

Ela respondeu:

Sei disso. Mulher solteira é feio também, porque não faz parentes, não tem mais aliados, esposo; fica sozinha no mundo; não faz vida de convivência, como diz. Mas é só um momento, até conseguir casar. De mulher solteira eu já tenho meus amantes (*amare*). Minha roça tá feitinha. Quero ser mulher de verdade, aquela parenta de quem não riem.

Após um ano sem visitar a interlocutora, em 2017, soube que, entre seu grupo familiar extenso, todos passaram, “oficialmente”, a tratá-la por “Nega”, apelido que ressalta a passagem do estatuto de gênero sendo efetivado, afetando, por consequência, a forma de tratamento. Quando estão entre si, a mãe de Nega a chama de filha, igualmente ao que faz com as demais “filhas de paridez”, isto é, aquelas que “nasceram com jeito de mulher”. Sobre o filho, que agora é filha e chama-se Nega, dizia-me a senhora de 58 anos, quando a reencontrei na cidade, haver “chegado ao mundo homem, mas foi virando filha”. Ela dizia-me, ainda, que Nega “está mulher madura, está já *ma'ma* [mãe] e vai casar”.

6. AS MODULAÇÕES NO PARENTESCO:

A MATERNIDADE PERFORMATIVA

[...] Só que não nasce filho da minha vagina diferente. Já estou mulher e assumindo o casamento com o Fulano. Eu vou ser mulher casada e *ma'ma*: “*ngue'e nguete'e rü ngue'acüe*”⁸. Não *pa'pa*. Se o problema do pensamento desses parentes mais do modo antigo é

fazer casamento para ter parente, dou o golpe, pego [adoto] criança e viro isso aí, *ma'ma*. Viro mulher com filho, madura. [...] Isso de casar, eu dou um jeito. Se não me quiserem por aqui, me vou para aldeia do meu amor.

Uma vez reconhecida enquanto mulher solteira, para torna-se “mulher madura” e desposável, restava a Nega o desejo de torna-se *ma'ma*. Dizia-me que o “pegar filho de outra mulher”, uma prática de adoção aceita, garantiria a si mesma o domínio de socialidade feminino e ainda a produziria como mulher, cujos atributos confeririam maturidade e “respeito” para a efetivação de uma aliança conjugal.

Minha irmã se foi embora para a casa do marido dela, fica aqui próximo. Ela tem dois filhos desse marido dela, já vem outro aí. Posso trazer um para cá, já disse para *ma'ma* isso aí. Ela disse sim, pega para gente ir criando até eu ir para casa do marido. Ela disse assim, esse curumim terá três *ma'ma*. [...] Assim, trago para casa, faço filho meu: ensino, crio, tudinho, sei bem como fazer isso das *ma'ma*. Aí no papel, se precisar disso aí, de documento de vacina, a gente coloca que é filho feito por eles [irmã e cunhado]. Eu fico de *ma'ma* de criação, assim, não de nascimento, mas de feitura na convivência. Assim é na lei do ticuna, pode disso. Tem *no'é* [avó] que faz isso. Como na casa onde a senhora mora, quando está na aldeia. Lá, tem os netos da Fulana, tem não? Não têm *ma'ma* esses curumins, quem criou foi a *no'é* [avó] deles, foi não? Aí, acho que, se fizer como ela, eu também viro mulher madura, viro não? É o meu plano, assim, a minha vontade. Vamos ver o que acontece, né?

Casar é efeito e estratégia secundária no seu roteiro

⁸ *ngue'e nguete'e rü ngue'acüe* seria a expressão, em ticuna, que traduz mulher não casada com filho/a, enquanto seu contrário simétrico seria *yatü ya nguemacü nguëacüci*.

de dupla alteração que a experiência de Nguyaecüe em “passar a ser” Nega nos mostra. A primeira delas situa-se na passagem de um tipo de pessoa social (mulher) para um tipo de parenta, “vazia/solteira” ou “casada”, cada qual com implicações específicas na atribuição de estatutos e *status* na aldeia. Enquanto parenta vazia, o cuidado de Nega volta-se, parece-me, para a manipulação do corpo e das dinâmicas de relacionalidade que sua corporalidade generizada envolve nos vínculos afetivos e práticas sexuais que experencia, avaliados desde o lugar do casamento ticuna e dos olhares do sistema formal de alinça, como agenciamentos despotencializados, aos contornos de uma economia da pessoa (corpos) e do parentesco. Essa condição, lembra Nega, a torna pessoa “fraca”.

Nega dizia que, quando era Nguyaecüe, o seu incômodo relativo ao tratamento recebido como *caigüwaecü* residia em seu significado mais genérico, “aquele homem que faz sexo pelo ânus” e, com isso, descrevia o sentido pejorativo, remetendo-se à sua improdutividade ao idioma do parentesco. Ao entendermos os motivos para o rechaço daquela condição “confusa” atrelada ao “seu jeito de ser mulher”, conseguimos apreender, afinal, que, ao assumir o processo de “virar mulher”, Nega evitava sua associação às variações ticuna de “relações falsas” (Gow 1989:574).

Por isso, ter filho para ter condição de atribuir-se a si mesma a posição de “*ma’ma*”, para Nega,

essa ação lhe daria acesso a possibilidades de re(e)s(x)istir nas normas, performatizando as lacunas provenientes de seu corpo sexualizado e generizado, mas improdutivo a certos fluxos do parentesco esperado. Para ela, especialmente, essas relações em conjunto produzem lugares e reconhecimentos específicos; a fazem enquanto pessoa com gênero socialmente acolhido, desvinculando-se, pois, do lugar de ambiguidade da solteirice estratégica.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As experiências de Nega mostram-nos percepções sobre a sexualidade indígena não fixada, *a priori*, em características dos dimorfismos biofisiológicos, ou encerradas nos dualismos já conhecidos, sendo, dentro deles, subordinados a outros componentes da estrutura. Diferentemente, tais experiências de “virar mulher, mãe e esposa de alguém” nos conduzem à abertura de novos campos dialógicos, ampliando as perspectivas de compreensão dessas relações no quadro referencial dos próprios indígenas.

Como Castro (2015) e Belaunde (2015) indicam, em sínteses recentes, se, por longo tempo, certos pressupostos analíticos de algumas teses etnológicas, e da antropologia de um modo mais geral, reconheceram os domínios de gênero centrado nas relações – ou comportamentais ou econômicas da sexualidade transversalizada pelas leituras estruturalistas dos

modelos de troca –, para entender sua simbologia dentro de regimes relacionais, trabalhos mais recentes (Cariaga 2015; Madi Dias 2018; Otaviano 2017; Ribeiro 2019) têm mostrado novos meios de expressar o que se vem descrevendo como argumento central neste texto, qual seja, parentesco, sexualidade e gênero são conjunturas relacionais, agem sobre as estruturas, remodulam referentes, deslocam as conformidades de gênero. E, talvez, mostrem que o avesso do parentesco contido nessas experiências menos ordinárias das etnografias revela que a fixação etnográfica por ver modelos de trocas funcionando nos nublou os olhares para outras possibilidades de ser ticuna.

Desse modo, a intersecção proposta aqui entre dispositivos da sexualidade indígena e o gênero do parentesco ticuna opera, do mesmo modo que a política ou a conversão, como um dos novos eixos para pensarmos sobre as formas através das quais alteridades tomam lugar nas socialidades e colocam em marcha atualizações nas normas, provocando modulação no regime de parentesco.

Sobre o princípio corporal de toda pessoa ticuna, diz a mãe de Nega: “não interessa se no jeito de mulher ou de homem, nosso jeito de ser parente e de se fazer assim, homem e mulher, se faz nessas vivências também, nas regras e nas mudanças de palavras, de saberes”. E, por fim, ela mesma classifica instigantemente os valores contingentes constituintes dos regimes de classificação das pessoas e dos

parentes, quando a sexualidade e o gênero ganham espaços analíticos: “a vagina da Nega fica no lado errado [risos] de fazer mais parentes”.

Deixando de ser funcional ao parentesco convencional, a sexualidade da interlocutora, dita por alguns como “confusa”, pôde, simbolicamente, alterar o sentido do “sexo malfeito” em práticas legitimadas de compor um campo de ação feminino. Assim, não apenas a posição ambígua e desvalorizada de solteira é transformada nas conjunturas, na medida em que a condição de infertilidade também se torna reversiva. Com apoio de sua mãe, germana e germanos, Nega propõe usar seus orifícios pelo prazer, e não “pela regra”.

Assim, seu “jeito de ser” reflete indicadores de algumas posições relacionais possíveis enquanto parente, que, situacionalmente, podem modificar-se em proveito de um bem coletivo, sem perder a dimensão das “vontades” individuais. Argumenta-se, pelo exposto, que o parentesco proposto por Nega segue criativo à socipolítica nativa, de outro modo, “colocando seus jeitos nas normas”. Nos revela que relações não maritais, mediadas pelas problematizações de sexualidade, compõem conjuntamente termos vocativos, descritivos das práticas e dos valores agregados a elas, circunscrevendo pessoas como parentes de algum “jeito”, com seus qualitativos respectivos: “fraco”, “vazio”, “errado”, “solteira”, “*caigüwaecü*”, “*ma'mã*”, “*nate*” ou “*namã*”.

Fica claro, ainda, que a dualidade entre os domínios de relações femininas e masculinas é central e talvez estruturante às formas de socialidade ticuna, como indicam as narrativas míticas de criação do mundo Magüta. Nesse sentido, analiticamente “jeitos de ser homem/mulher” desvelam uma sorte de capacidades agentivas providenciadas, reguladas, performatizadas e atualizadas nas pedagogias do fabricar parentes e pessoas (Hugh-Jones 1979; Lagrou 2007; McCallum 2001; Rubio 2004), a exemplo da troca de nomes e termos de tratamento, como fizera Nega.

Neste ponto, voltamos ao problema enunciado no início deste texto pela interlocutora de que certos modos de atuar sexualmente convertem-se em dilemas morais e políticos. Observamos que isso ocorre porque seus modos de exercer a sexualidade não se mostram produtivos aos ideais de convivialidade, entre os quais o casamento é central e cujos alicerces situam a “feitura” dos parentes “bem feitos” como premissa que envolve e legitima os domínios de gênero, o vínculo conjugal pretendido e as potencialidades de alianças. Como vimos, Nega corrobora a suspeita de que estar sozinho, no sentido de não estar casada, elimina vetores de interações.

No verso disso, ela cria condição de re(e)s(x)istir quando estrategicamente performatiza sua identidade de gênero e estatuto de mulher madura, propiciando um intervalo criativo à elaboração de si em outro domínio de sociabilidade. A diferença propagada

por sua instabilidade *caigüwaecü* é transformada em um campo de relações valoradas no regime de moralidades do parentesco convencional. Ela altera-se. Afinal, como pontuava: “dois iguais não fazem parentes”, relembrando os princípios gerais da filosofia ameríndia da presença da diferença como meio à existência do social (Overing 1984). A relação criativa de maternidade performativa enquanto ações de modulações no parentesco de Nega nos mostra que, assim como gênero e parentesco configuram-se a partir de atos performáticos (Carsten 2000, 2004; Gow 1991), a sexualidade atua organizando a percepção das relações em uma conjugação, como lembra Madi Dias (2018:45), entre estrutura e estratégia.

Portanto, se há dois domínios de relações de gênero estabelecidos, “entre homens e mulheres”, há, contudo, diferentes modos de exercê-los. A partir dessas proposições, finaliza-se o artigo, sugerindo-se que essas interlocuções estão pontuadas em uma sorte de imagens relacionais que conformam solteirices problemáticas em teorias locais de gênero enquanto experiência social (Strathern 2006; Gonçalves 2001; Lasmar 2005).

8. AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa foi realizada com fomento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Agradeço aos pareceristas pelas contribuições, bem como agradeço a toda a rede de interlocução.

9. REFERÊNCIAS

Albert, B. 1985. *Temps Du Sang, Temps des Cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomani du sud-est.* Tese de Doutorado. Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Université de Paris X, Paris.

Austin, J. L. 1962. *How to do things with words.* Cambridge: Harvard University Press.

Belaunde, L. 2015. O estudo da sexualidade na etnologia. *Cadernos de Campo* (24):399-411. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v24i24p399-411>.

Butler, J. 1990. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.* Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.

Butler, J. 1993. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex".* New York, NY: Routledge.

Cariaga, D. E. 2015. Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa no Mato Grosso do Sul. *Cadernos de Campo* (24):441-464. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v24i24p441-464>.

Carsten, J. 2000. *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship.* Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Carsten, J. 2004. *After kinship.* Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Castro, A. O. 2015. Desejo e prazer: um aspecto da sexualidade entre os Karitiana. *Cadernos de Campo* (24):505-523. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v24i24p505-523>.

Clastres, P. 2003[1966]. O arco e o cesto, in *A sociedade contra o Estado*, pp. 117-144. São Paulo: Cosac & Naify.

Coelho de Souza, M. S. 2013. Porque a identidade não pode durar. A troca entre Lévi-Strauss e os índios, in *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Organizado por R. C. Queiroz e R. F. Nobre, pp. 265-300. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Faulhaber, P. 1997. Estrutura fundiária e movimentos territoriais no Médio Solimões. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia* 3(1):79-98.

Faulhaber, P. 2003. Processos jurídicos, ação corporativa e etnopolítica Ticuna no Brasil. *Arquivos do Museu Nacional* 61(2):61-70.

Fernandes, E. R. 2013. Ativismo homossexual indígena e decolonialidade: da teoria *queer* às críticas *two-spirit*. *Anais do Encontro da ANPOCS* 37:1-29.

Foucault, M. 1988. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. 15. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Gonçalves, M. A. 2001. *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica: etnografia pirahã*. Rio de Janeiro: UFRJ.

Goulard, J.-P. 1998. Les genres du Corps: conceptions de la personne chez les Ticuna de haute Amazonia. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia e Etnologia, École de Hautes Etudes em Sciences Sociales, Paris.

Goulard, J.-P. 2009. *Entre mortales e inmortales. El ser Ticuna de la Amazonía*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)/Instituto Francés de Estudios Andinos.

Gow, P. 1989. The perverse child: desire in native Amazonian subsistence economy. *Man* 24(4):567-82. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/2804288>.

Gow, P. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Claredon.

Gregor, T. 1985. *Anxious pleasures: the sexual lives of an Amazonian people*. Chicago: University of Chicago Press.

Héritier, F. 1994. *Les deux soeurs et leur mere: anthropologie de l'inceste*. Paris: Editions Odile Jacob.

Hugh-Jones, C. 1979. *From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lagrou, E. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.

Lasmar, C. 2005. *De volta ao Lago do Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: NUTI.

Lea, V. 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Editora da USP/FAPESP.

Lévi-Strauss, C. 2011[1947]. *As estruturas elementares do parentesco*. São Paulo, SP: Vozes.

Lima, A. C. S. 2015. Sobre a tutela e a participação: povos indígenas e as formas de governo no Brasil, século XX/XXI. *Mana* 21(2):425-457. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p425>.

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>.

López Garcés, C. L. 2003. Etnicidad y nacionalidad em la frontera entre Brasil, Colombia y Peru. Los Ticunas frente los processos de nacionalidade, in *Fronteiras, territorios e metáforas*. Compilado por C. I. García, pp. 147-160. Medellín: Instituto de Estudios Regionales/Universidad de Antioquia.

Macedo, G. M. 1999. A conversão cristã e a identidade Ticuna: a trajetória de Campo Alegre. *Amazônia em Cadernos* 5:175-194.

Madi Dias, D. 2018. O parentesco transviado, exemplo guna (Panamá). *Sexualidad, Salud y Sociedad* (29):25-51. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2018.29.02.a>.

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

Nimuendajú, C. 1972. *The Tukuna*. UCPAAE, Vol. 45, Berkeley, Los Angeles.

Oliveira Filho, J. P. 1988. *Nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero.

Otaviano, J. G. 2017. Relacionamentos homoafetivos: uma etnografia entre dois casais de mulheres Ticuna. Trabalho de Conclusão de Curso, Departamento de Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Benjamin Constant.

Overing, J. 1984. Dualisms as expression of difference and danger: marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela, in *Marriage practices in lowland South American*. Editado por K. M. Kinsinger, pp. 127-155. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.

Pissolato, E. 2007. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora da UNESP/NUTI.

Pissolato, E. 2012. Gênero, casamento e trocas com brancos, in *Gênero e povos indígenas*. Organizado por A. Sacchi e M. M. Gramkow, pp. 98-115. Brasília/Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI.

Porro, A. 1993. *As crônicas do rio Amazonas: notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia*. Petrópolis: Vozes.

Ribeiro, V. J. 2019. O desafio da homossexualidade na comunidade indígena ticuna Vila de Betânea. Trabalho de Conclusão de Curso, Departamento de História, Universidade do Estado do Amazonas, Tefé.

Rosa, P. C. 2013. Romance de primas com primas e o problema dos afetos: parentesco e micropolítica de relacionamentos entre interlocutores tikuna, sudoeste amazônico. *Cadernos Pagu* (41):77-85. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332013000200008>.

Rosa, P. C. 2015. Das misturas de palavras e histórias: etnografia das micropolíticas de parentesco e os “muitos jeitos de ser Ticuna”. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Rosa, P. C. 2016. Do “sexo malfeito”. Transformações morais e dispositivos de sexualidade indígena. *Aceno* 3(5):73-93.

Rubio, D. M. 2004. Formación del masá goro'personas verdaderas'. Pautas de crianza entre los macuna del bajo Apaporis. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Santos Angarita, A. 2014. La constitución de naüne (cuerpo) entre los yunatügü (tikuna). *Mundo Amazonico* 5:327-356.

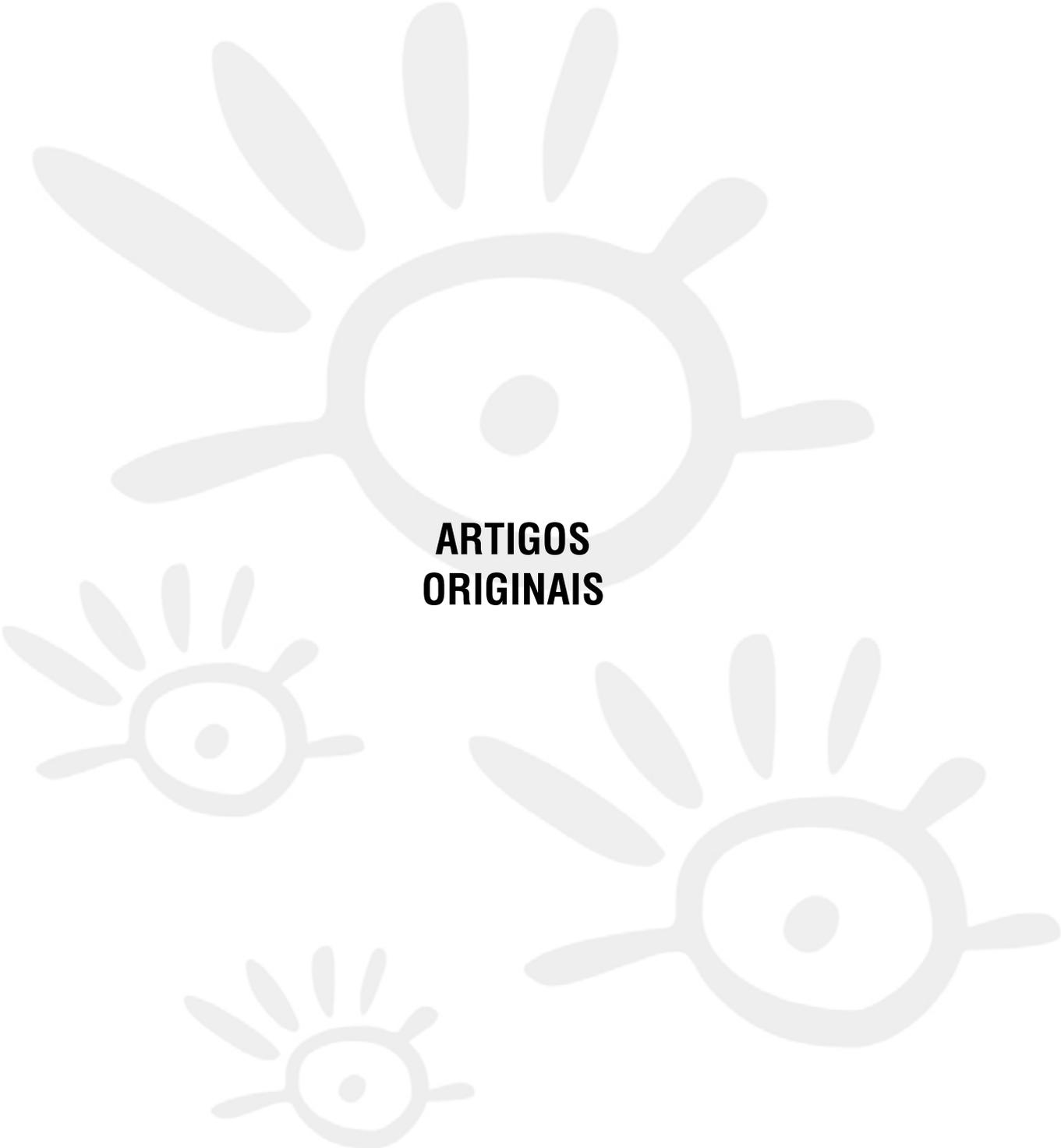
Schneider, D. 1980. *American kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Strathern, M. 2005. *Kinship, law and the unexpected relatives are always a surprise*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strathern, M. 2006. *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.

Strathern, M. 2016. *Before and after gender: sexual mythologies of everyday life*. HAU Books. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, A.-C. 1983. The marriage alliance and structural variations in Jivaro societies. *Information (International Social Science Council)* 22(3):331-353. DOI: <https://doi.org/10.1177/053901883022003001>.

The page features four stylized sun icons in a light gray color. Each icon consists of a central circle with a smaller dot in the middle, surrounded by several elongated, teardrop-shaped rays. The largest sun is at the top center, with two smaller ones on the left and one at the bottom left, and a medium-sized one on the right.

**ARTIGOS
ORIGINAIS**

USOS DE RECURSOS FAUNÍSTICOS PELOS MORADORES DA COMUNIDADE BOCA DO ARAPIRI, ASSENTAMENTO AGROEXTRATIVISTA ATUMÃ, EM ALENQUER, PARÁ, BRASIL

Juliana Carlena Silva Lins Corrêa

Universidade Federal do Oeste do Pará | Santarém - PA - Brasil

Tony Marcos Porto Braga

Universidade Federal do Oeste do Pará | Santarém - PA - Brasil

Sara Fontinelli Laurido

Universidade Federal do Amazonas | Manaus - AM - Brasil

submissão: 20/10/2018 | aprovação: 05/06/2019

RESUMO

O estudo teve por objetivo registrar os conhecimentos dos moradores da comunidade Boca do Arapiri, em Alenquer, Pará, sobre o uso, o comportamento e a ecologia trófica das principais espécies animais. Os dados foram obtidos por meio de entrevistas semiestruturadas, analisados pela categorização do conteúdo das respostas e também por uma abordagem emicista/eticista, com elaboração de quadro de cognição comparada. Constatou-se que a pesca é a principal atividade desenvolvida pelos comunitários para obtenção de alimento e renda. Acari (*Pterygoplichthys* spp.), curimatã (*Prochilodus nigricans*), mapará (*Hypophthalmus* spp.) e cujuba (*Oxydoras niger*) destacaram-se como os peixes mais consumidos na comunidade. Os pescadores mostraram amplo conhecimento sobre o uso dos recursos disponíveis em seu ambiente, fornecendo importantes informações sobre ecologia, comportamento, hábitos alimentares e reprodutivos das espécies mais comuns na região, o que pode auxiliar no desenvolvimento de medidas que visem à proteção dos recursos e à valorização deste conhecimento.

Palavras-chave: etnoconhecimento; comunidade ribeirinha; Amazônia.

USES OF FAUNAL RESOURCES BY THE RESIDENTS OF THE BOCA DO ARAPIRI COMMUNITY, ATUMÃ AGRO-EXTRACTIVIST SETTLEMENT IN ALENQUER, PARÁ, BRAZIL

ABSTRACT

The study aimed to register the knowledge of the residents of the Boca do Arapiri community in Alenquer, Pará on the use, behavior and trophic ecology of the main animal species. The data were obtained through semi-structured interviews, analyzed through the categorization of the content of the answers and by means of an emicist/eticist approach, with elaboration of a comparative cognition frame. It was found that fishing is the main activity developed by the community to obtain food and income. The acari (*Pterygoplichthys* spp.), curimatã (*Prochilodus nigricans*), mapará (*Hypophthalmus* spp.) and cujuba (*Oxydoras niger*) stood out as the most consumed fish in the community. The fishermen showed an extensive knowledge about the use of available resources in their environment, providing important information on ecology, behavior, feeding and reproductive habits of the most common species in the region, which may assist in the development of measures to protect resources and valuation of this knowledge.

Keywords: Ethno-knowledge, riverside community; Amazon.

USOS DE RECURSOS FAUNÍSTICOS POR PARTE DE LOS HABITANTES DE LA COMUNIDAD BOCA DO ARAPIRI, ASENTAMIENTO AGROEXTRACTIVISTA ATUMÃ EN ALENQUER, PARÁ, BRASIL

RESUMEN

El estudio tuvo por objetivo registrar los conocimientos de los habitantes de la comunidad Boca do Arapiri, en Alenquer, Pará, sobre el uso, comportamiento y ecología trófica de las principales especies animales. Los datos fueron obtenidos a través de entrevistas semiestruturadas, analizados por medio de la categorización del contenido de las respuestas y por medio de un abordaje emicista / eticista, con elaboración de cuadro de cognición comparada. Se constató que la pesca es la principal actividad desarrollada por los comunitarios para la obtención de alimento y renta. El acari (*Pterygoplichthys* spp.), Curimatán (*Prochilodus nigricans*), mapará (*Hypophthalmus* spp.) y cujuba (*Oxydoras niger*) se destacaron como los peces más consumidos en la comunidad. Los pescadores mostraron un amplio conocimiento sobre el uso de los recursos disponibles en su ambiente, proporcionando importantes informaciones sobre ecología, comportamiento, hábitos alimentarios y reproductivos de las especies más comunes en la región, que pueden ayudar en el desarrollo de medidas para la protección de los recursos y la valorización de este conocimiento.

Palabras clave: etno-conocimiento; comunidad ribereña; Amazonia.

1. INTRODUÇÃO

O conhecimento tradicional é definido como o saber-fazer, tanto no mundo natural quanto no sobrenatural, gerado em uma sociedade, o qual é repassado oralmente de geração em geração (Diegues et al. 1999). Esse conhecimento refere-se a algo singular e local, que existe dentro das condições específicas de moradores de uma área geográfica particular e que representa gerações de experiências, observação cuidadosa e experimentação constante dos recursos disponíveis dentro de fronteiras geralmente bem definidas (Diegues 1996; Diegues et al. 1999; J. Silva & Braga 2017).

Os moradores do interior da Amazônia usam recursos naturais dos rios, lagos e florestas. O uso é múltiplo, uma vez que esses recursos são adotados tanto na alimentação quanto para obtenção de renda. Diante disso, a pesca, a coleta, a caça de subsistência e a agricultura têm sido apontadas como as principais atividades produtivas das populações tradicionais na Amazônia (Braga & Rebêlo 2015).

Para os moradores das margens de rios e lagos da região, conhecidos regionalmente por ribeirinhos, o rio tem um significado muito grande, influenciando a organização cultural deles desde a construção de casas até a forma com que esses povos se apropriam dos recursos naturais e criam sistemas próprios de classificações e taxonomias, que refletem o saber-fazer sobre todo um sistema que envolve crenças

e mitos, a partir da percepção e do aproveitamento dos recursos (Figueiredo & Barros 2016; Lira & Chaves 2016).

O uso dos recursos naturais pode ser estudado com diversas abordagens dentro das etnociências, entre elas a etnobiologia e suas subdisciplinas (etnoictiologia, etnozootologia, etnoecologia etc.), que, na produção do conhecimento científico, podem ser descritas como o estudo do conhecimento do mundo natural, de taxonomias, classificações e outras conceituações desenvolvidas por populações humanas a respeito da biologia (Posey 1987; Braga & Rebêlo 2014; J. Silva & Braga 2017).

Desse modo, para este trabalho, optou-se pela perspectiva da etnozootologia, que faz parte deste campo de estudo abrangente: a etnobiologia. O conhecimento etnozoológico remonta ao tempo dos primeiros hominídeos, quando o ser humano passou a utilizar plantas, animais e minerais para sua sobrevivência e para a produção de remédios, visando curar suas enfermidades (Costa-Neto 1999; Santos-Fita & Costa-Neto 2007).

Diante do exposto, o presente artigo objetivou registrar os conhecimentos etnozoológicos relacionados com o comportamento e a ecologia trófica dos recursos faunísticos, bem como descrever os usos populares desses recursos pelos moradores da comunidade Boca do Arapiri, no Assentamento Atumã, em Alenquer, Pará.

2. METODOLOGIA

2.1. ÁREA DE ESTUDO

O estudo foi desenvolvido na comunidade Boca do Arapiri, a qual participa do Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Atumã, localizado no município de Alenquer, no Pará, à margem esquerda do rio Amazonas (Figura 1).

O PAE Atumã é um projeto criado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), estabelecido pela portaria nº 32, de 23 de outubro de 2006, no qual estão assentadas 459 famílias. O assentamento abrange uma área de 33.500 hectares, ocupada por 13 comunidades, entre elas a comunidade Boca do Arapiri (INCRA 2010).

2.2. COLETA DE DADOS

Foram realizadas duas visitas à comunidade Boca do Arapiri, sendo a primeira feita no período de 6 a 11 de outubro, coincidindo com o final da vazante do rio Amazonas; e a segunda, de 14 a 20 de dezembro de 2016, considerado o início da enchente na região. Nesse período, foram realizadas entrevistas com 34 moradores, considerados experientes pelos próprios comunitários (15 mulheres e 19 homens), com idade média de 48 anos ($\pm 16,08$), dos quais 76% nasceram na própria comunidade e os demais nasceram em comunidades vizinhas pertencentes aos municípios Alenquer e Santarém.

A principal técnica para coleta de dados foi a entrevista do tipo semiestruturada, por apresentar possibilidade, em

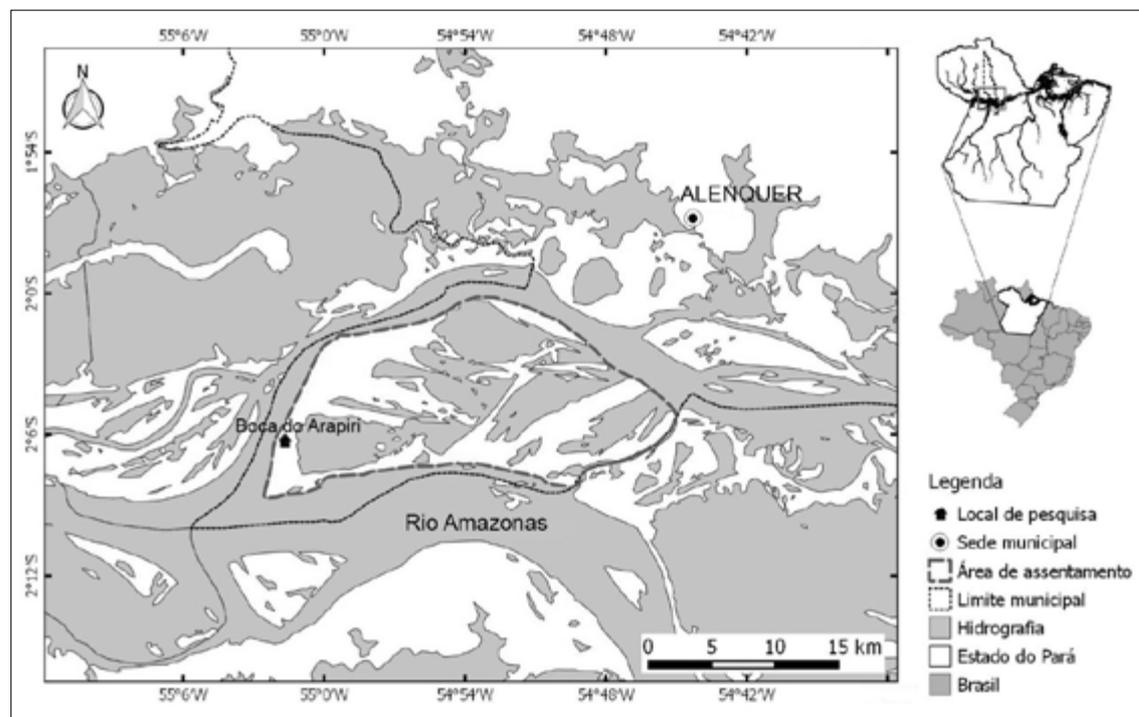


Figura 1 - Localização da comunidade Boca do Arapiri no município de Alenquer, Pará. Fonte: Laboratório de Geoinformação e Análise Ambiental, do Instituto de Ciências e Tecnologia das Águas, da Universidade Federal do Oeste do Pará (ICTA/UFOPA).

sua aplicação, de serem feitos novos questionamentos, se o pesquisador sentir tal necessidade, como é descrito em J. Silva & Braga (2017). Tais entrevistas seguiram um roteiro pré-estabelecido, abordando questões sobre a importância e as formas de uso dos recursos naturais, técnicas para captura, *habitats*, comportamento trófico e reprodutivo dos animais e suas relações com o meio ambiente. Como as comunidades estão próximas do rio Amazonas e suas atividades dependem da dinâmica desse rio, as coletas foram realizadas de acordo com os períodos de variação hidrológica do rio Amazonas.

Também se fez uso do método “*Snowball*” (Bailey 1982), que consiste em procurar, na comunidade, por lideranças locais que tenham contato direto com recursos faunísticos, sendo, ao final de cada entrevista, solicitado ao informante que indique um ou mais moradores da comunidade que seja considerado um especialista na atividade em estudo perante seus pares. Além das entrevistas, realizou-se acompanhamento da atividade diária de alguns comunitários para obtenção de alimentos, como das pescarias, a fim de se obter melhor desempenho na coleta de dados pela técnica de observação participante (Brito 2012; J. Silva & Braga 2017).

Todas as informações coletadas foram digitalizadas em bancos de dados, elaborado em planilhas eletrônicas (no programa Excel), sendo posteriormente analisadas com estatística descritiva, a fim de torná-las de fácil entendimento (González et al. 2006). A forma de análise dos dados qualitativos obtidos nas entrevistas envolveu a categorização do conteúdo das respostas (Braga &

Rebêlo 2014, 2017; J. Silva & Braga 2016): os dados foram organizados em categorias descritivas; a interpretação envolveu a atribuição de significado à análise, explicando-se os padrões encontrados e procurando-se por relacionamentos entre as dimensões descritivas. Os dados também foram trabalhados por meio de uma abordagem emicista/eticista, com elaboração de quadros de cognição comparada, onde os conhecimentos tradicionais foram confrontados com trechos da literatura científica corrente (J. Marques 2001; Braga & Rebêlo 2014, 2017).

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

A pesca é a principal atividade exercida pelos comunitários para obtenção de alimento, sendo realizada durante o ano inteiro, com a finalidade, principalmente, de prover subsistência; somente o excedente é comercializado. O peixe, na região, é importante não só para alimentação, mas também para a economia regional, sendo este um fator de significativa importância para as populações amazônicas devido à grande acessibilidade deste recurso para as classes de menor poder aquisitivo (Cerdeira et al. 1997; Almeida et al. 2010).

Entre os peixes mais consumidos na comunidade, destacam-se acari (*Pterygoplichthys* spp.), curimatã (*Prochilodus nigricans*), mapará (*Hypophthalmus* spp.) e cujuba (*Oxydoras niger*). Apesar de consumirem outros animais, que são criados nos domicílios, como galinha caipira (*Gallus gallus*), porco (*Sus domesticus*) e pato (Anatidae), o peixe é a principal fonte de proteína animal

consumida na comunidade Boca do Arapiri. Resultado semelhante já foi observado em diversos trabalhos realizados em diferentes pontos da região amazônica, os quais demonstram a importância dos peixes para as populações localizadas às margens de rios e lagos da região (Braga et al. 2008; Cerdeira et al. 1997; M. Silva et al. 2014).

No que concerne à caça, os moradores relataram que há dez anos era muito comum a caça da capivara (*Hydrochoerus hydrochaeris*) na região. Porém, atualmente, esta atividade é proibida na comunidade e, além disso, eles afirmaram que preferem pescar. Outra informação que chama a atenção é que a captura e o consumo de quelônios na localidade, antes uma prática comum, praticamente acabou, diferentemente do que foi relatado por Braga & Rebêlo (2015), a respeito de comunidades situadas na Reserva Extrativista (RESEX) do Baixo Juruá, no estado do Amazonas, onde o consumo de quelônios era comum. Os informantes justificam isso em razão de a quantidade desses animais ter diminuído ou até mesmo acabado, como citado por um deles: “antigamente os tracajá (*Podocnemis unifilis*) passava debaixo do assoalho, hoje a coisa mais difícil é ver um. Acabou-se tudo” (Sr. M., pescador, 57 anos, comunicação pessoal, 2016).

Os pescadores informaram que a pesca é realizada principalmente no lago Mutassaua, que “pertencente” à própria comunidade e, no período da seca, fica com apenas uma pequena quantidade de água, onde os peixes se concentram. Porém, o acesso passa a ser mais difícil, devido à distância e ao caminho tornar-se lamacento.

Quando questionados se a quantidade de peixes muda por época, eles informaram: “na enchente dá mais peixe no rio. Na seca tem no lago, mas fica mais difícil chegar lá” (Sr. J. R., pescador, 46 anos, comunicação pessoal, 2016); “quando começa a vaziar fica mais fácil pegar mapará, pescada e aracu” (Sr. C., pescador, 61 anos, comunicação pessoal, 2016). Em pesquisa realizada por Barboza & Pezzuti (2011), na RESEX Marinha Caeté-Taperaçu, no Pará, os pescadores também relacionaram a sazonalidade com a mudança na quantidade de peixes. De acordo com Isaac & Barthem (1995), quando o nível dos rios da região começa a baixar, os lagos podem secar completamente ou ficar muito rasos, fazendo com que os peixes procurem abrigos em corpos de água remanescentes, e isso ocorre no lago Mutassaua.

3.1. ETNOCONHECIMENTO RELACIONADO AO COMPORTAMENTO REPRODUTIVO, SOCIAL E ECOLÓGICO DOS ANIMAIS

Em relação ao comportamento reprodutivo, social e ecológico dos animais, os pescadores, em geral, detêm conhecimentos das espécies de peixes mais comuns na região, descrevendo seu comportamento durante a reprodução, informando sobre o local e o período de desova, as diferenças entre macho e fêmea e os hábitos alimentares (Tabela 1). De acordo com Bazzoli (2003), o ciclo reprodutivo dos peixes está relacionado às variações de temperatura e regime pluviométrico, sendo esta última variável a que é mais lembrada pelos entrevistados da comunidade Boca do Arapiri.

Tabela 1 - Comportamento reprodutivo, social e ecológico dos peixes citados pelos pescadores na comunidade Boca do Arapiri, Alenquer, Pará.

| Etnoespécies | Comportamentos | Local e período de desova | Diferenças entre macho e fêmea | Citações da literatura |
|--|--|--|---|--|
| Pirarucu (<i>Arapaima gigas</i>) | “O macho fica chocando, boia perto do ninho. Têm leite na cabeça que dão para o filhote” | “Cava um ‘panelão’ pra botar o ovo na subida d’água” | “A fêmea é mais encarnada e o macho, mais preto” | “Depositam os ovos em buracos cavados no fundo dos lagos e cuidam da prole nos primeiros meses de vida” (Ferreira et al. 1998) “Nos adultos, a região caudal tem coloração avermelhada mais intensa durante o período reprodutivo” (Soares et al. 2008) |
| Curimatã (<i>Prochilodus nigricans</i>) | “Macho ronca na desova. Fica com o filho preso na escama” | “Na corredeira. Quando começa a encher” | “Fêmea é mais grossa e macho é mais fino” | “Comprimento padrão médio da primeira maturação sexual em torno de 26 cm, quando os machos atingem cerca de 1,7 e as fêmeas, 2,1 anos de idade” (Santos et al. 2006) “A ‘desova na escama do outro’ (destacado pelos pescadores), é uma importante observação que ainda não havia sido relatada nos trabalhos de reprodução de curimatã” (Rebello 2008) |
| Tucunaré (<i>Cichla</i> sp.) | “Os pais ficam besta vigiando o ninho e guarda o filhote na boca” | “Desova no lago ou no igarapé, no meio dos paus, beirada do capim na enchente” | “Macho tem uma mochila, um cupim na costa e a fêmea é lisa” | “O tucunaré apresenta protuberância pós-occipital de conteúdo adiposo” (Horie 2013) “O casal constrói o ninho em galhos ou troncos para desovar e protege a prole” (Soares et al. 2008) |
| Acari (<i>Pterygoplichthys</i> spp.) | “Fica cavando o fundo para desovar e fica pastorando os ovos” | “Cava buraco no fundo pra desovar nos lagos. Na vazante” | “Macho é menor e fêmea é maior e mais cheia” | “A construção de ninhos se dá em buracos nas margens ou no fundo” (Lowe-McConnell 1999) “O pico de desova se dá normalmente no final da seca e início da enchente” (Santos et al. 2006) |
| Carauaçú (<i>Astronotus ocellatus</i>) | “Ficam vigiando o ninho” | “Cava buraco pra desovar e chocar os ovos na subida d’água” | “Macho fica com a cara vermelho e a fêmea fica mais roxa” | “Eventualmente o corpo apresenta forte coloração avermelhada, principalmente na porção mediana e ventral do corpo” (Ferreira et al. 1998) “Formam casais que constroem ninhos e cuidam da prole” (Santos et al. 2006) |

Segundo os pescadores, na época da reprodução, o pirarucu cava um buraco no fundo do lago para fazer o ninho e desovar, onde o macho fica “chocando” até o ovo “nicar”. Além disso, os animais apresentam mudanças em sua coloração e cuidam do filhote: “pirarucu cuida do filho em cima da cabeça, depois de grande eles nadam atrás” (Sr. G., pescador, 57 anos, comunicação pessoal, 2016); “na cara do pirarucu tem leite e os peixinhos ficam chupando o leite. Os filhos ficam no toco da cabeça depois vai pro rabo” (Sr. V., pescador, 39 anos, comunicação pessoal, 2016). Informaram, ainda, que “quando não matam a fêmea no outro ano ela volta pro mesmo local pra desovar. Vivem de casal, se matar o macho a fêmea muda de local” (Sr. V., pescador, 39 anos, comunicação pessoal, 2016). Nossos resultados apresentam congruência com o trabalho realizado por Braga (2009) junto aos pescadores nos municípios Carauari, Tapauá e Manacapuru, no estado do Amazonas, com descrição da biologia e da ecologia do pirarucu segundo a visão dos pescadores.

De acordo com a literatura, o pirarucu é uma espécie carnívora, que, na época da reprodução, forma casais, apresentando dimorfismo sexual: os machos ficam com a região posterior da cabeça e o dorso escurecidos, e o flanco e o

ventre avermelhados. A fêmea deposita os ovos em buracos escavados em lugares rasos, onde fica cuidando do ninho e protegendo a prole nos primeiros meses de vida. Os recém-nascidos permanecem no ninho por volta de cinco dias e, após esse tempo, começam a nadar e a se agrupar em torno da cabeça do pai, que lhes protege de predadores (Ferreira et al. 1998; Santos et al. 2006).

O curimatã foi outro peixe sobre o qual os pescadores descreveram o comportamento reprodutivo, informando que essa espécie desova na corredeira, na época em que está enchendo. Macho e fêmea podem ser facilmente diferenciados, pois, segundo eles, a fêmea é “mais curtinha e grossa e o macho é mais fino” (Sr. C., pescador, 61 anos, comunicação pessoal, 2016). Entre as entrevistas, chama a atenção um fato curioso relatado: “o macho ronca na desova” (Sra. M., pescadora, 38 anos, comunicação pessoal, 2016) e “o peixe fica com o filhote preso na escama” (Sra. R., pescadora, 86 anos, comunicação pessoal, 2016). Observação semelhante é citada pelos pescadores da região do lago grande, em Manacapuru, no Amazonas, e também por Rebelo (2008). O autor ressalta que esta informação ainda não havia sido relatada em nenhum trabalho de reprodução para esta

etnoespécie, e concordamos com ele de que esse tipo de informação pode despertar o interesse para novos estudos sobre reprodução, principalmente pelo fato de esse dado ter sido fornecido por pessoas em diferentes pontos da região amazônica, sem que as fontes apresentassem nenhum conhecido para trocas de experiências.

A literatura descreve o curimatã como uma espécie que desova na enchente, forma cardumes e realiza longas migrações reprodutivas e tróficas, podendo superar obstáculos, como corredeiras (Santos et al. 2006). Em trabalho realizado por Nascimento et al. (2012), no açude Marechal Dutra, no Rio Grande do Norte, os autores observaram que outra espécie do gênero *Prochilodus*, conhecida na região por curimatã comum (*Prochilodus brevis*), não apresenta dimorfismo sexual. No entanto, as fêmeas costumam ser maiores do que os machos, sendo esta diferença mais acentuada na época da reprodução, como é descrito para região em estudo. Em relação ao “ronco”, mencionado pelos moradores para o curimatã, Lowe-McConnell (1999) observou que alguns peixes produzem frequências sonoras que podem ser usadas para comunicação. A mesma autora também afirmou que, na época em que *Prochilodus* está subindo o rio para

desovar, no início da enchente, o peixe emite um som semelhante a um motor de popa. Costa-Neto et al. (2002) registraram tal informação com os pescadores da cidade de Barra, no estado da Bahia, afirmando que há peixes que “roncam”, como o crumatá (*Prochilodus marggravii*), caracterizando um fenômeno ecológico relacionado à produção de som.

Sobre os hábitos alimentares, os pescadores informaram que o curimatã se alimenta de limo, barro e pé de serrado (capim), e fica “chupando” o capim, na beirada dos lagos, nos tocos das árvores e no fundo. Essa informação corrobora o que foi descrito por Ferreira et al. (1998), que caracteriza essa espécie como detritívora, alimentando-se de matéria orgânica e microorganismos associados à lama no fundo de lagos e margens de rios.

Nos relatos dos entrevistados, o tucunaré é considerado um peixe bravo que cuida dos filhotes, guardando-os na boca para protegê-los dos inimigos. Na época da reprodução, ele muda de cor, ficando com a cara “vermelhaço”. Os ovos são depositados em paus ou na beirada do serrado (capim), no lago ou no igarapé, e o casal fica vigiando o ninho. Comportamento semelhante é relatado por Rebelo (2008), em trabalho realizado em Manacapuru, no estado do Amazonas. Outros autores descrevem os

tucunarés como peixes que formam pares durante o período reprodutivo e apresentam cuidado parental, construindo ninhos para desovar, relatando, ainda, que as fêmeas incubam os ovos na cavidade bucal; os machos podem guardar os filhotes na boca para protegê-los contra os predadores (Santos et al. 2006; Soares et al. 2008).

Quando perguntados sobre a diferença entre macho e fêmea do tucunaré, os entrevistados disseram que “macho tem uma mochila, um cupim na costa, e a fêmea é lisa” (Sr. J., pescador, 30 anos, comunicação pessoal, 2016). De acordo com a literatura científica, a espécie apresenta dimorfismo sexual, que inclui variações na coloração, prolongamento de raios das nadadeiras dorsal e anal, e presença de uma protuberância na região pós-occipital nos machos – uma reserva de gordura para o período em que está protegendo a prole, seu aparecimento caracteriza o início do período reprodutivo (Júnio da Graça et al. 2013). Em relação ao hábito alimentar do tucunaré, informaram que ele se alimenta de outros peixes menores e camarão, nos lagos e igarapés. De acordo com Rebelo (2008) e Isaac et al. (2012), esse peixe possui hábitos piscívoros, alimentando-se com maior intensidade na época da seca.

A respeito do carauçu, os entrevistados informaram que, assim como o tucunaré, é um peixe que cuida dos filhotes, cavando buracos para fazer o ninho, onde o casal fica chocando e vigiando os ovos. O peixe também muda de cor quando está desovando: o macho fica mais encarnado (avermelhado) e a fêmea fica roxa. Segundo eles, o carauçu alimenta-se de outros peixes, camarões e uruá (Mollusca, Gastropoda), nos lagos ou igarapés. De acordo com Soares et al. (2008) e Santos et al. (2006), o início da reprodução do carauçu se dá na época da enchente, em que os peixes formam casais que desovam em ninhos, podendo apresentar desovas mais de uma vez por ano. É uma espécie onívora, com tendência a carnívora, podendo consumir peixes menores, camarões, insetos, crustáceos e frutos (Ferreira et al. 1998).

Sobre o acari, eles informaram que a espécie desova na vazante, cavando o fundo para fazer o ninho e desovar. Alimentam-se de limo, barro e insetos, encontrados nos lagos. Em relação à diferença entre macho e fêmea, os pescadores informaram que a fêmea costuma ser mais grossa, mais cheia, já o macho é mais fino. Essas informações são corroboradas pela literatura científica segundo a qual o acari é descrito como sendo um peixe que costuma

habitar o fundo de lagos e rios, alimentando-se de detritos, algas, larvas e insetos. Este peixe desova na vazante e constrói ninho no fundo de lagos ou em barrancos de rios, onde, geralmente, os machos são os responsáveis pela construção do ninho ou preparação de um local no substrato para postura dos ovos (Santos et al. 2006; Monaco & Resende 2011). Segundo Ferreira et al. (1998), esse peixe é um dos poucos que desovam no período de águas baixas dos rios amazônicos, o que corrobora as informações dadas pelos nossos entrevistados.

Quando interrogados sobre o número de filhotes que nascem, os informantes não souberam estimar uma quantidade. No entanto, disseram que os peixes que têm ovos menores possuem quantidade maior de filhotes do que peixes que têm ovos maiores: “baiano dá menos filhotes porque tem a ova maior. Curimatã e acari tem ovo menor e dá milhares de filhotes” (Sr. S., pescador, 52 anos, comunicação pessoal, 2016). De acordo com Santos et al. (2006), baiano ou aruanã (*Osteoglossum bicirrhosum*) é uma espécie que não realiza migrações consideráveis, apresentando cuidado parental, com fecundidade baixa, entre 100 e 210 óvulos. Já o curimatã realiza longas migrações e apresenta uma fecundidade total de 300.000

óvulos (Santos et al. 2006; Ruffino & Isaac 2000).

Segundo Godinho (2007), existem espécies de peixes que apresentam dimorfismo sexual que pode ser facilmente identificado; outras requerem um exame mais detalhado para identificação; e outras não apresentam dimorfismo sexual externo. Geralmente, as fêmeas das espécies que realizam migrações são maiores do que os machos. Já nas espécies sedentárias, os machos podem ser maiores e apresentar caracteres sexuais secundários variados, como coloração, tubérculos na cabeça, glândulas cutâneas, entre outros aspectos.

O conhecimento do ciclo reprodutivo é fundamentalmente importante para a compreensão do comportamento de uma espécie dentro de seu *habitat*. É possível, através deste fator, entender como estes organismos se adaptam a ambientes, principalmente às mudanças climatológicas, e como interagem no meio em que vivem. Fatores bióticos e abióticos podem resultar no adiantamento ou no retardamento da maturação final e liberação dos gametas (Vazzoler 1996; E. Andrade et al. 2015).

Ainda com relação ao conhecimento sobre ecologia trófica, os moradores também descreveram os hábitos alimentares de outros peixes, além dos já descritos anteriormente, de uma forma bastante consistente e compatível com a literatura científica, como pode ser observado na Tabela 2.

Tabela 2 - Cognição comparada referente à alimentação dos peixes na comunidade Boca do Arapiri, Alenquer, Pará.

| Espécie | Citação dos pescadores | Citação da literatura |
|---|---|---|
| Aracu (<i>Leporinus</i> spp.; <i>Schizodon</i> spp.) | “Aracu come capim muri e uruá. Na beirada do lago, embaixo das árvores” | “Onívoro, consome material vegetal e insetos. Ocorre principalmente em rios da periferia da bacia amazônica” (Santos et al. 2006) |
| Pacu (<i>Myleus</i> sp.; <i>Mylossoma</i> spp.) | “Pacu come loiro, catauari, sumaúma. Na beirada do lago e embaixo das árvores também” | “Espécie herbívora, alimenta-se de frutos e sementes” (Ferreira et al. 1998) |
| Branquinha (<i>Potamorhina</i> spp.) | “Branquinha come insetos e lodo no fundo do rio” | “Detritívoro, consome matéria orgânica floculada, algas, detritos e micro-organismos associados” (Santos et al. 2006) |
| Surubim (<i>Pseudoplatystoma punctifer</i>) | “Surubim come outros peixes menores que ele no lago” | “É um peixe de hábito alimentar estritamente piscívoro” (E. Marques 1993) |
| Pescada (<i>Plagioscion squamosissimus</i>) | “Pescada come outros peixes e camarão nos lagos” | “Sua alimentação depende do local onde se encontra, podendo ser composta por camarões e peixes” (Ferreira et al. 1998) |

Algo que nos chamou a atenção em todas as entrevistas foi a menção ao comportamento dos botos (*Inia geoffrensis* e *Sotalia fluviatilis*), que atacam principalmente na enchente. Segundo os informantes, “é o pior inimigo do pescador”; “eles atacam na malhadeira e destrói tudo” (Sr. C., pescador, 44 anos, comunicação pessoal, 2016). Apesar dos prejuízos causados por esses mamíferos aos pescadores, esses animais não são mortos por eles. Em trabalho realizado por A. Silva (2007), foi relatado que o boto é considerado, pelos pescadores,

como um competidor, pois estraga as redes de pesca ao retirar os peixes emalhados. Braga & Rebêlo (2014) também registraram a presença dos botos como um dos maiores predadores presentes no rio Juruá, no estado do Amazonas, os quais se encontram no topo da cadeia alimentar, possuindo uma dieta bastante diversificada, incluindo grande variedade de espécies ícticas.

Outros predadores ou “inimigos”, como mencionados por eles, foram a piranha (Serrasalmidæ), o jacaré (*Caiman crocodilus* e

Melanosuchus niger) e a arraia (Potamotrygonidae), que atacam e comem os peixes na malhadeira: “o boto e o jacaré brigam na malhadeira” (Sr. C., pescador, 61 anos, comunicação pessoal, 2016). Segundo os entrevistados, a piranha é um peixe inimigo, pois ataca os peixes presos na malhadeira, arrancando pedaços. O mesmo comentário foi verificado em trabalho realizado por Costa-Neto et al. (2002), na cidade de Barra, no estado da Bahia, onde os pescadores informaram que se sentiam prejudicados pelas piranhas, que atacam os peixes presos nas redes.

A respeito da época de maior predação sofrida pelos peixes, os informantes afirmaram que a predação ocorre o tempo todo, tanto pelos animais ora descritos quanto por outros peixes maiores, além do próprio ser humano, que é o principal predador, pois consome o peixe diariamente. Informações semelhantes foram descritas por Braga & Rebêlo (2014), para os pescadores da região do baixo rio Juruá, no Amazonas. No entanto, a maioria (70,6%) afirmou ser a época da seca aquela na qual ocorre a maior predação, pois os peixes ficam mais concentrados em um lugar.

No período de águas baixas, a pesca é mais intensa nos rios de água branca, pois as áreas marginais estão secas, e os peixes estão migrando no canal (Isaac & Barthem 1995). Os pescadores relataram também que, na época da seca, a

facilidade para eles mesmos pegarem os peixes no lago é maior. No entanto, o acesso até o lago da comunidade é mais difícil, pelo fato de terem que caminhar longas distâncias para chegar até onde se encontra a água: “na seca os peixes ficam tudo amontoado no lago, é mais fácil pra pegar, só é difícil pra nós chegar no lago, porque fica longe pra andar” (Sr. M. C., pescador, 64 anos, comunicação pessoal, 2016).

3.2. ETNOCONHECIMENTO RELACIONADO AOS ANIMAIS USADOS COMO RECURSOS TERAPÊUTICOS

Registrou-se uso de pelo menos 39 animais para tratamento de enfermidades, dos quais nove (9) são peixes (Apêndice). Entre os 34 especialistas indicados para entrevistas, apenas um jovem, de 28 anos, não forneceu informações a respeito do uso de animais para o tratamento de doenças, afirmando: “Eu sei que antigamente usava muito, mas não entendo muito sobre isso não. Hoje em dia utiliza-se mais remédio da farmácia, pois tem mais facilidade e já deixa guardado em casa” (J. M., pescador, 28 anos, comunicação pessoal, 2016). Sobre isso, Begossi (2004) comenta que, à medida que comunitários adentram o ambiente urbano, os recursos deixam de ser obtidos diretamente da natureza, tornando as relações mais econômicas do que ecológicas.

Os moradores mais antigos demonstraram maior interesse pelo assunto, revelando conhecimentos que, segundo eles, foram repassados por antecessores a eles na comunidade ou pelos próprios pais. Apesar de todo o conhecimento acerca dos animais utilizados, bem como sobre o modo de preparo das medicações, observou-se que o uso pelos comunitários não é mais tão comum. Um fato que chamou bastante atenção foi que, em praticamente todas as entrevistas, ao perguntar quem havia lhes ensinado sobre remédios obtidos da natureza, os informantes se referiam a uma “benzedeira que ensinava remédios”, uma senhora já falecida, que morava em Boca do Arapiri. De acordo com Hoeffel et al. (2011), algumas comunidades possuem apenas o conhecimento tradicional para tratamentos terapêuticos e medicinais, elaborando ideias sofisticadas de saúde e bem-estar. O autor ressalta, ainda, que este conhecimento vem se perdendo através dos processos de urbanização e globalização, que ocasionam diversas transformações e mudanças de valores, resultando na perda da identidade cultural das populações tradicionais.

A banha (gordura) da cobra sucuriçu (*Eunectes murinus*) foi o produto mais citado como remédio nas entrevistas (27 citações) e é utilizada no tratamento de infecções, feridas e inflamações, assim como observado por A. Silva (2008), ao pesquisar

comunidades ribeirinhas do rio Negro, onde a população utiliza a banha/gordura para tratamento de diversas enfermidades e como cicatrizante de feridas, golpes e cirurgias. O mesmo é descrito por Braga & Rebêlo (2014), em relação a comunitários da RESEX do Baixo Juruá, no estado do Amazonas.

Em segundo lugar no que se refere ao uso de animais como medicamento, estão os mamíferos. O boto (*Inia geoffrensis* e *Sotalia fluviatilis*) foi o mais citado (26 citações), sendo que a sua “banha” (gordura) é utilizada para tratar “ferrada de arraia”, mordida de cobra, “doença de broca” no chifre de gado e também serve para matar formigas. A “doença de broca” é uma dermatofitose causada por um grupo de fungos patogênicos, chamados dermatófitos, que infectam várias espécies animais, causando lesões secas nos tecidos queratinizados (Avante et al. 2009). Além disso, os entrevistados citaram que a “bicha da bota” (órgão genital da fêmea) é utilizada pelas mulheres em simpatias para atrair marido. Registros semelhantes foram feitos por A. Silva (2007, 2008), em relação a comunidades do médio rio Negro, e por Barboza et al. (2014), em Ajuruteua, no litoral paraense, onde a utilização do boto como recurso terapêutico está relacionada a um forte simbolismo, envolvendo simpatias populares na região amazônica, onde se acredita que o animal “espanta mau olhar”, e que o pênis do boto é um amuleto para “chamar mulher”.

Em terceiro lugar entre os animais mais utilizados para tratamento de enfermidades, está o jacaré (citado 22 vezes), sendo que são reconhecidas duas espécies pelos especialistas, o jacaré-tinga (*Caiman crocodilus*) e o jacaré-açu (*Melanosuchus niger*). Os entrevistados revelaram que, apesar da abundância desses animais na comunidade, eles não os utilizam para alimentação, mas somente para o tratamento de enfermidades, o que pode ser feito pelo uso da banha para tratamento de doenças como “mal pegado” (derrame) e asma, ou dos dentes e dos “cascos” para espantar as cobras e o “mau olhado”, tanto em seres humanos quanto em animais, como cavalos, onde se pendura um cordão com o dente. Além disso, também fazem uso do “vergalho” (pênis) para a cura do “mal pegado” (derrame), o qual é ralado na língua do pirarucu e misturado à banha do próprio jacaré.

O uso de partes do jacaré também foi observado por A. Silva (2008), onde os moradores do rio Negro, no estado do Amazonas, o utilizam para as mais diversas finalidades terapêuticas. Costa-Neto (2000) também observou a adoção de partes do jacaré para o tratamento de doenças entre os moradores da comunidade Remanso, na Bahia, os quais fazem chá do casco torrado para curar derrame, tomam gotas da banha e a passam no corpo para reumatismo, entre outros usos.

No que se refere ao uso de peixes no tratamento

de enfermidades, a traíra (*Hoplias malabaricus*) (11 citações) e a pirarara (*Phractocephalus hemioliopterus*) (11 citações) se destacaram. Os entrevistados informaram que a banha da traíra é muito utilizada para tratar dores no ouvido, e sua “baba” é usada para tratar alcoolismo. Assim como verificado por Costa-Neto et al. (2002), em estudo sobre a etnoictiologia dos pescadores da cidade de Barra, no estado da Bahia, a “baba” da traíra também é usada para tratamento de alcoolismo, e a banha, para tratamento de dores de ouvido, feridas e torções.

Já a “banha” (gordura) da pirarara é aproveitada para tratamento de ferimentos, infecções, inchaços e infecção urinária. Segundo Braga & Rebêlo (2015), a banha da traíra também é citada para dor de ouvido e problema nos olhos, além da banha do poraquê (*Electrophorus electricus*) servir para reumatismo, assim como verificado no presente trabalho. O uso dessas espécies para fins medicinais também foi descrito por A. Silva (2008), entre as populações ribeirinhas do rio Negro, no Amazonas, os quais utilizam banha de traíra para curar dor de ouvido e de pirarara para matar formigas, bem como para o tratamento de problemas respiratórios, como asma, pneumonia e bronquite. Begossi (1992) também registrou o uso da banha da traíra para tratamento de dores de ouvido entre pescadores do rio Tocantins.

Outros animais foram menos citados, mas também chamaram atenção. A banha do peixe-boi (*Trichechus inunguis*) serve para tratar dores de ouvido e surdez: “é bom pra quando a pessoa tá surda porque o bicho escuta longe” (Sr. M., aposentado, 64 anos, comunicação pessoal, 2016). Essa gordura serve também para reumatismo e inchaço. J. Andrade e Costa-Neto (2005), em trabalho realizado na cidade de São Félix, na Bahia, também observaram o uso da banha de peixe-boi, no entanto, diferente dos nossos resultados, o seu uso é direcionado ao tratamento de reumatismos, bem como ao auxílio em massagem em machucados.

As banhas da anta (*Tapirus terrestris*), do cupido/capivara (*Hydrochoerus hydrochaeris*) e da onça (*Panthera onca*) foram citadas para o tratamento de asma, devendo ser ingeridas. Outro produto mencionado é o “gogó” da guariba (*Alouatta seniculus*), um osso do animal que é transformado em um tipo de copo que deve ser usado para “beber água dentro do osso” e com isso curar a “tosse de guariba”. A. Silva (2008) registrou que os moradores do médio rio Negro também fazem uso da gordura da anta para tratamento de asma, gripe e pneumonia, além de inflamações, ferimentos e golpes. Além disso, fazem uso da banha e dos dentes da onça para tratamento de asma e pneumonia. Já o osso hioide (gogó) do

macaco-guariba é empregado em simpatia para curar a coqueluche ou a “tosse de guariba”.

O porco doméstico também foi citado pelos moradores como sendo um fornecedor de remédio. Deste mamífero, utilizam-se as fezes para fazer defumação com o intuito de aliviar a dor ocasionada por ferrada de arraia. A utilização de fezes secas de mamíferos para defumação também foi observada em trabalho realizado por Costa-Neto (1999) em uma tribo indígena, no nordeste do estado da Bahia, onde acredita-se que a fumaça protege contra mau olhado e afasta perigos, como as cobras.

Os moradores das comunidades amazônicas possuem um conhecimento apurado sobre os recursos animais e vegetais disponíveis nos diversos ambientes (Doria et al. 2014), sendo o uso desses recursos permitido pela transmissão de conhecimentos de geração em geração e das interações sociais, como foi possível observar entre os moradores da comunidade Boca do Arapiri. No entanto, os entrevistados afirmaram que a utilização de remédios caseiros não é mais tão comum na comunidade, pois, com a facilidade de ir até a cidade, eles preferem comprar remédios na farmácia. Segundo nossos informantes, a prática de fazer remédios com produtos da natureza vem se perdendo, não só pela preferência em comprar na farmácia, mas também pela falta de interesse

das novas gerações em aprender: “Os antigos que sabiam mais já morreram tudo, os mais novo não quer saber de aprender” (Sr. I., pescador, 39 anos, comunicação pessoal, 2016).

Em Ajuruteua, no litoral paraense, Barboza et al. (2014) concluíram que a perda dos hábitos e dos costumes tradicionais está ocorrendo devido ao processo de integração às cidades, bem como em decorrência de facilidade de acesso a farmácias, hospitais e postos de saúde, assim como verificado no presente artigo. Costa-Neto (1999), baseando-se nos índios Pankararé, na Bahia, observou que a crença nos recursos naturais está enfraquecendo entre os mais jovens, devido ao processo de aculturação daqueles que saem para trabalhar ou estudar nas cidades. Alves & Dias (2010) alertam, ainda, sobre a necessidade de estudos multidisciplinares acerca da utilização de animais para fins medicinais, visando medidas de manejo adequadas à sustentabilidade dos recursos zooterápicos, pois a falta de regulamentação e monitoramento deste tipo comércio contribui para a exploração desordenada desses animais. Costa-Neto et al. (2002) ressaltam a importância da utilização de animais como elementos terapêuticos, uma vez que muitos fármacos têm sido produzidos através de recursos animais.

3.3. MUDANÇAS OCORRIDAS AO LONGO DO TEMPO QUANTO AO QUANTITATIVO DOS ANIMAIS NO AMBIENTE

Quando questionados sobre mudanças na quantidade dos recursos nos ambientes utilizados pela comunidade, os entrevistados afirmaram que, atualmente, existe menos recursos do que há dez anos, por exemplo: “antigamente tinha mais fartura, hoje é mais fácil pescar, mas tem menos peixe” (Sra. M., pescadora, 39 anos, comunicação pessoal, 2016). Os motivos para esta afirmativa são os mais diversos, como mudanças no meio ambiente, comercialização, entre outros. Mas, segundo eles, a principal razão é a falta de respeito com a natureza e a exploração descontrolada: “muita invasão, pesca de arrastão, as pessoas não respeitam a natureza” (Sr. M. C., pescador, 64 anos, comunicação pessoal, 2016). Eles apontam, ainda, a introdução da malhadeira como um fator que contribuiu para a diminuição na quantidade de peixes na comunidade, pois antigamente pescava-se apenas o suficiente para o alimento e para a obtenção de renda: “antes não tinha malhadeira e pescava só o necessário, não tinha perseguição aos animais” (Sra. M., pescadora, 39 anos, comunicação pessoal, 2016). Eles relataram também a existência de comunidades vizinhas que não respeitam o período do defeso e fazem arrastões no lago da comunidade: “a comunidade pesca pra comer, mas

as outras vêm e faz arrastão e não dá tempo do peixe se reproduzir” (Sra. E., pescadora, 47 anos, comunicação pessoal, 2016).

Identifica-se, aqui, um fato que pode levar a conflitos de pesca, como descrito por Batista et al. (2004), onde, de um lado, estão os ribeirinhos, pescadores das comunidades localizadas nos lagos, e do outro, há os pescadores provenientes de outros locais que desejam pescar nas águas comunitárias. Os autores afirmam que a introdução das redes de arrasto e da rede de espera, também conhecida na região como malhadeira, e a intensificação do consumo de pescado nos rios da Amazônia provocaram o aumento do esforço de pesca, ocasionando, conseqüentemente, a diminuição da abundância de algumas espécies.

O pirarucu é um exemplo de recurso que antigamente existia em abundância na comunidade. Dizem, ainda, que há pescador que pesca o “peixinho pequeno” e não dá tempo para a natureza se recuperar. Isaac & Barthem (1995) explicam que a diminuição nos estoques de alguns recursos pesqueiros na Amazônia, como o pirarucu, se deu pela sobrepesca de crescimento, onde as mortes causadas pela captura excessiva são maiores do que a capacidade de crescimento dos indivíduos da população.

Quando interrogados se os recursos poderiam acabar, as respostas foram diversas. Alguns afirmam

que, se não houver o controle, os recursos podem acabar. Outros dizem que o período do defeso ajuda no tempo de recuperar o pescado e citaram frases com cunho religioso, como: “Deus põe e nunca tira, nunca acaba. Mas vai diminuindo” (Sr. J. M., pescador, 58 anos, comunicação pessoal, 2016).

A diminuição dos recursos naturais também foi observada por Costa-Neto et al. (2002) na cidade de Barra, na Bahia, onde os autores verificaram que o motivo estava nos problemas antrópicos, tais como a sobrepesca, o assoreamento dos rios, o desmatamento, entre outros. Costa-Neto (2000) ressalta a importância do correto manejo dos recursos naturais, bem como o respeito pelo conhecimento tradicional, para que seja assegurada a manutenção da qualidade do meio ambiente, assim como a conservação dos recursos naturais e culturais, para que gerações futuras possam usufruir deles.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os moradores da comunidade Boca do Arapiri dependem diretamente do pescado para subsistência e para obtenção de renda, pois não praticam atividades como caça ou agricultura, com finalidade comercial, exercendo exclusivamente a pesca e o plantio de verduras e hortaliças. Eles demonstraram um conhecimento detalhado e consistente sobre a ecologia trófica e o comportamento reprodutivo, social e ecológico

dos peixes, muita das vezes compatível com a literatura científica. Em relação à utilização de animais como recurso medicinal, eles possuem amplo conhecimento, adquirido através de seus pais ou de pessoas próximas. No entanto, eles não fazem o uso constante deste recurso e parte desse costume está se perdendo, não sendo mais utilizado pelos mais jovens. A diminuição na quantidade dos recursos, devido às mudanças ambientais e à pressão antrópica, é algo que precisa de mais atenção pelos órgãos responsáveis. Dessa maneira,

as informações aqui levantadas sobre o *habitat*, os comportamentos alimentares e reprodutivos das espécies, assim como seu uso terapêutico, podem auxiliar em novos estudos e desenvolvimento de medidas que visem à proteção dos recursos e à valorização do conhecimento tradicional local.

5. AGRADECIMENTOS

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Pará (FAPESPA), pela bolsa concedida à primeira autora.

6. REFERÊNCIAS

Almeida, O., K. Lorenzen, D. McGrath, L. Amaral, e S. Rivero. 2010. Importância econômica do setor pesqueiro na calha do rio Amazonas-Solimões. *Paper do NAEA* (275):3-15.

Alves, R. N., e T. L. P. Dias. 2010. Usos de invertebrados na medicina popular no Brasil e suas implicações para conservação. *Tropical Conservation Science* 3(2):159-174.

Andrade, E. S., E. A. Andrade, V. O. Felizardo, D. A. J. Paula, G. C. Veras, e L. D. S. Murgas. 2015. Biologia reprodutiva de peixes de água doce. *Revista Brasileira de Reprodução Animal* 39(1):195-201.

Andrade, J. N., e E. M. Costa-Neto. 2005. Primeiro registro da utilização medicinal de recursos pesqueiros na cidade de São Félix, Estado da Bahia, Brasil. *Acta Scientiarum Biological Sciences* 27(2):177-183. DOI: <https://doi.org/10.4025/actascibiolsci.v27i2.1328>.

Avante, M. L., C. P. Campos, M. M. G. Ferreira, I. S. Martins, B. R. T. Rosa, G. D. P. Souza, e M. F. B. Avanza. 2009. Dermatofitose em grandes animais. *Revista Científica Eletrônica de Medicina Veterinária* 7(12).

Bailey, K. D. 1982. *Methods of social research*. New York: The Free Press, McMillan Publishers.

Barboza, R. S. L., e J. C. B. Pezzutti. 2011. Etnoictiologia dos pescadores artesanais da Resex Marinha Caeté- Taperaçu, Pará: aspectos relacionados com etologia, usos de hábitat e migração de peixes da família Sciaenidae. *Sitientibus Série Ciências Biológicas* 11(2):133-141.

Barboza, R. S. L., M. S. L. Barboza, e J. C. B. Pezzutti. 2014. Aspectos culturais da zooterapia e dieta alimentar de pescadores artesanais do litoral paraense. *Fragmentos de Cultura* 24(2):253-266.

Batista, V. S., V. J. Isaac, e J. P. Viana. 2004. Exploração e manejo dos recursos pesqueiros da Amazônia. In *A pesca e os recursos pesqueiros na Amazônia brasileira*. Editado por M. L. Ruffino, pp. 63-151. Manaus: Ibama/Pró-Várzea.

Bazzoli, N. 2003. Parâmetros reprodutivos de peixes de interesse comercial na região de Pirapora. In *Águas, peixes e pescadores do São Francisco das Minas Gerais*. Organizado por H. P. Godinho, e A. L. Godinho, pp. 291-306. Belo Horizonte: PUC Minas.

Begossi, A. 1992. Food taboos at Búzios Island (Brazil): their significance and relation to folk medicine. *Journal of Ethnobiology* 12(1):117-139.

Begossi, A. 2004. Ecologia humana. In *Ecologia de pescadores da Mata Atlântica e da Amazônia*. Organizado por A. Begossi, pp. 13-36. São Paulo: Hucitec UNICAMP/USP/Fapesp.

Braga, T. M. P., J. F. Barros, e M. P. S. Chaves. 2008. Pesca e conflitos socioambientais na Amazônia Central: estudo em uma área com manejo comunitário. *Revista de Estudos Amazônicos, SOMANLU* 7(1):107-119.

Braga, T. M. P. 2009. Etnoictiologia do pirarucu (*Arapaima gigas*) segundo pescadores ribeirinhos de Carauari, Tapauá e Manacapuru. In *Pesquisa interdisciplinar em ciências do meio ambiente*. Organizado por S. P. Enrique et al., pp. 69-91. Manaus: EDUA.

Braga, T. M. P., e G. H. Rebêlo. 2014. Conhecimento tradicional dos pescadores do baixo rio Juruá: aspectos relacionados aos hábitos alimentares dos peixes da região. *Interciência* 39(9):1-7. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v40i0.44776>.

Braga, T. M. P., e G. H. Rebêlo. 2015. Uso da fauna por comunitários da reserva extrativista do Baixo Juruá, Amazonas, Brasil. *Papers do NAEA* (347): 1-25.

Braga, T. M. P., e G. H. Rebêlo. 2017. Traditional knowledge of the fishermen of the Lower Juruá River: understanding the reproductive patterns of the region's fish species. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 40:385-397. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v40i0.44776>.

Brito, T. P. 2012. O conhecimento ecológico local e a interação de botos com a pesca no litoral do estado do Pará, região Norte – Brasil. *Biotemas* 25(4):259-277. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7925.2012v25n4p259>.

Cerdeira, R. G. P., M. L. Ruffino, e V. J. Isaac. 1997. Consumo de pescado e outros alimentos pela população ribeirinha do lago grande de Monte Alegre, PA. Brasil. *Acta Amazonica* 27(3):213-228. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43921997273228>.

Costa-Neto, E. M. 1999. Recursos animais utilizados na medicina tradicional dos índios Pankararé que habitam no nordeste do estado da Bahia, Brasil. *Actualidades Biológicas* 21(70):69-79.

Costa-Neto, E. M. 2000. Conhecimento e usos tradicionais de recursos faunísticos por uma Comunidade afro-brasileira. Resultados preliminares. *Interciência* 25(9):423-431.

Costa-Neto, E. M., C. V. Dias, e M. N. Melo. 2002. O conhecimento ictiológico tradicional dos pescadores da cidade de Barra, região do médio São Francisco, Estado da Bahia, Brasil. *Acta Scientiarum* 24(2):561-572.

Diegues, A. C. 1996. *O mito moderno da natureza intocada*. 3. ed. São Paulo: Hucitec.

Diegues, A. C., R. S. V. Arruda, V. C. F. Silva, F. A. B. Figols, e D. Andrade. 1999. *Saberes tradicionais e biodiversidade do Brasil*. São Paulo: Ministério do Meio Ambiente/Universidade de São Paulo/Núcleo de Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas.

Doria, C. R. C., M. A. L. Lima, A. R. Santos, S. T. B. Souza, M. O. A. Simão, e A. R. Carvalho. 2014. O uso do conhecimento ecológico tradicional de pescadores no diagnóstico dos recursos pesqueiros em áreas de implantação de grandes empreendimentos. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 30:89-108. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v30i0.34196>.

Ferreira, E. J. G., J. A. S. Zuanon, e G. M. Santos. 1998. *Peixes comerciais do médio Amazonas: região de Santarém*, Pará. Brasília: IBAMA.

Figueiredo, R. A. A., e F. B. Barros. 2016. Sabedorias, cosmologias e estratégias de caçadores numa unidade de conservação da Amazônia. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 36:223-237. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v36i0.43351>.

Godinho, H. P. 2007. Estratégias reprodutivas de peixes aplicadas à aquicultura: bases para o desenvolvimento de tecnologias de produção. *Revista Brasileira de Reprodução Animal* 31(3):351-360.

González, C. G., A. B. Felpeto, I. M. Estraviz, I. R. Alarcón, A. R. V. Castaño, e A. V. Liste, 2006. *Tratamiento de datos*. Vigo: Universidad de Vigo/Edicione Diaz de Santos.

Hoeffel, J. L. M., N. M. Gonçalves, A. A. B. Fadini, e S. R. C. Seixas, 2011. Conhecimento tradicional e uso de plantas medicinais nas APAS's Cantareira/SP e Fernão Dias/MG. *Revista VITAS – Visões Transdisciplinares sobre Ambiente e Sociedade* (1):1-25.

Horie, C. A. C. 2013. Biologia reprodutiva e estrutura da população do tucunaré *cichla vazzoleri* (perciformes: cichlidae) no reservatório da hidrelétrica de balbina, Amazonas, Brasil. Dissertação de Mestrado, Departamento de Biologia de Água Doce e Pesca Interior, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus.

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). 2010. *Projeto de Assentamento Agroextrativista Atumã: plano de utilização*. Alenquer.

Júnio da Graça, W., H. R., Varella, e F. G. Vieira. 2013. Cichlidae. In *Peixes do Rio Madeira*. Editado por L. J. Queiroz et al., pp. 330-390. São Paulo: Dialeto Latin American Documentary.

Isaac, V. J., N. N. Fabré, C. O. Silva, M. L. Ruffino, e U. Saint-Paul. 2012. Ecologia da fauna trófica. In *Peixes e pesca no Solimões-Amazonas: uma avaliação integrada*. Editado por V. S. Batista et al., pp. 207-245. Brasília: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis/Projeto Manejo dos Recursos Naturais da Várzea.

Isaac, V. J., e R. B. Barthem. 1995. Os recursos pesqueiros da Amazônia brasileira. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Série Antropologia* 11(2):295-339.

Lira, T. M., e M. P. S. R. Chaves. 2016. Comunidades ribeirinhas na Amazônia: organização sociocultural e política. *Interações* 17(1):66-76. DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/1518-70122016107>.

Lowe-McConnell, R. N. 1999. *Estudos ecológicos de comunidades de peixes tropicais*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Marques, E. E. 1993. Biologia reprodutiva, alimentação natural e dinâmica da nutrição do pintado *Pseudoplatystoma coruscans* (Agassiz, 1829) (Osteichthyes, Pimelodidae) no alto rio Paraná. Dissertação de Mestrado, Departamento de Zoologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

Marques, J. G. W. 2001. *Pescando pescadores: ciência e etnociência em uma perspectiva ecológica*. 2. ed. São Paulo: NUPAUB/Fundação Ford.

Monaco, I. A., e A. K. Resende. 2011. Biologia reprodutiva do cascudo *Liposarcus anisitsi* (Siluriformes: Loricariidae) no Pantanal, Mato Grosso do Sul, Brasil. *Congresso de Ecologia do Brasil* 10.

Nascimento, M. M., W. S. Nascimento, N. T. Chellapa, e S. Chellapa. 2012. Biologia reprodutiva do curimatã comum, *Prochilodus brevis* (Characiformes: Prochilodontidae) no açude Marechal Dutra, Rio Grande do Norte, Brasil. *Biota Amazônia* 2(2):31-43. DOI: <http://dx.doi.org/10.18561/2179-5746/biotaamazonia.v2n2p31-43>.

Posey, D. A. 1987. Introdução - Etnobiologia: teoria e prática. In *Suma Etnológica Brasileira*. Editado por D. Ribeiro, pp. 15-26. v.1, Etnologia. Petrópolis: Vozes.

Rebelo, S. R. M. 2008. O saber tradicional e o saber científico no Complexo Lago Grande de Manacapuru, AM. Dissertação de Mestrado, Departamento de Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

Ruffino, M. L., e V. J. Isaac. 2000. Ciclo de vida e parâmetros biológicos de algumas espécies de peixes da Amazônia brasileira. In *Recursos pesqueiros do Médio Amazonas: biologia e estatística pesqueira*. Editado por C. F. A. Fisher, pp. 11-30. Brasília: Edições IBAMA.

Santos, M. G., G. J. E. Ferreira, e S. A. J. Zuanon. 2006. *Peixes comerciais de Manaus*. Manaus: Ibama/AM, Pró-Várzea.

Santos-Fita, D., e E. M. Costa-Neto. 2007. As interações entre os seres humanos e os animais: a contribuição da etnozootologia. *Revista Biotemas* 20(40):99-110.

Silva, J. T., e T. M. P. Braga. 2016. Caracterização da pesca na comunidade de Surucuí (Resex Tapajós Arapiuns). *Biota Amazônia* 6(3):55-62. DOI: <http://dx.doi.org/10.18561/2179-5746/biotaamazonia.v6n3p55-62>.

Silva, J. T., e T. M. P. Braga. 2017. Etnoictiologia de pescadores artesanais da comunidade Surucuí (Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns). *Amazônica Revista de Antropologia* 9(1):238-257. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v9i1.5490>.

Silva, M. A., P. H. R. Aride, S. M. Santos, R. L. Araújo, J. Pantoja-Lima, T. M. P. Braga, e A. T. Oliveira. 2014. Preferências e restrições alimentares de moradores do município de Juruá, Amazonas. *Scientia Amazonia* 3(3):106-111.

Silva, A. L. 2007. Comida de gente: preferências e tabus alimentares entre os ribeirinhos do Médio Rio Negro (Amazonas, Brasil). *Revista de Antropologia* 50(1):125-179. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012007000100004>.

Silva, A. L. 2008. Animais medicinais: conhecimento e uso entre as populações ribeirinhas do rio Negro, Amazonas, Brasil. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 3(3):343-357. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222008000300005>.

Soares, M. G. M., E. L. Costa, F. K. Siqueira-Souza, H. D. B. Anjos, K. C. Yamamoto, e C. E. C. Freitas (Org.). 2008. *Peixes de lagos do Médio Rio Solimões*. 2. ed. rev. Manaus: Instituto Piatam.

Vazzoler, A. E. A. 1996. *Biologia da reprodução de peixes teleósteos: teoria e prática*. Maringá: EDUEM.

APÊNDICE - Animais utilizados como recursos terapêuticos na comunidade Boca do Arapiri.

| Taxa | Nome comum | Parte utilizada | Doença/ Enfermidade | Tratamento |
|----------------------------------|-------------------|------------------------|--|---|
| Mamíferos | | | | |
| <i>Bubalus spp.</i> | Búfalo | Banha Chifre | Puxar os tendões e “desmentidura” Espanta mal olhado e espírito que não presta | Massagem Defumação |
| <i>Tapirus terrestris</i> | Anta | Banha | Asma | Tomar pura |
| <i>Cebus apella</i> | Macaco-prego | Banha | “Desmentidura” Emendar osso quebrado | Massagem Massagem |
| <i>Hydrochoerus hydrochaeris</i> | Cupido/Capivara | Banha | Asma | Tomar misturado com mel |
| <i>Agouti paca</i> | Paca | Fel (bile) | Tumor, picada de inseto, mordida de cobra e ferrada de arraia Puxar estrepe (espinho) | Passar no local enfermo Misturar com alho e cebola e passar no local |
| <i>Tayassu pecari</i> | Porco-espinho | Banha | Tumor | Passar só um pouco no local enfermo |
| <i>Ovis aries</i> | Carneiro | Banha | Baque, “desmentidura”, desentupir nariz | Misturar com óleo de cumaru e fazer massagem |
| <i>Panthera onca</i> | Onça | Banha | Asma | Tomar algumas gotas |
| <i>Didelphis marsupialis</i> | Mucura | Banha | Ajuda na hora do parto | Tomar algumas gotas |
| <i>Alouatta guariba</i> | Guariba | Gogó | Tosse | Tomar água dentro do osso “gogó” |
| <i>Equus caballus</i> | Cavalo | Suor | Para criança desenvolver mais rapidamente o andar | Passar nas canelas |
| <i>Mazama sp.</i> | Veado | Tutano | Para criança desenvolver mais rapidamente o andar | Passar nas canelas |
| <i>Dasypus sp.</i> | Tatu | Banha | Inchaço e puxar estrepe | Passar no local enfermo |

| | | | | |
|---|-----------------------------------|--|---|---|
| <i>Inia geoffrensis e Sotalia fluviatilis</i> | Boto-vermelho (rosa) e boto-cinza | Banha | Ferrada de arraia e mordida de cobra | Tomar algumas gotas |
| | | Órgão genital da fêmea (bicha da bota) | Para chamar marido | Passar no corpo |
| | | Banha | Curar doença no chifre de gado | Passar no chifre |
| | | | Matar formigas | Espalhar onde há formiga |
| <i>Trichechus inunguis</i> | Peixe-boi | Banha | Surdez e dor de ouvido | Usar em gotas |
| | | | Reumatismo | Fazer massagem |
| <i>Sus domesticus</i> | Porco | Fezes secas | Ferrada de arraia | Queimar e fazer defumação |
| Aves | | | | |
| <i>Gallus gallus</i> | Galinha | Banha | Gripe e dor de garganta | Tomar misturado com mel |
| <i>Ardeidae</i> | Garça | Banha | Quando engole espinha ou osso de galinha | Passar no pescoço ou tomar algumas gotas |
| <i>Anatidae</i> | Pato | Banha | Reumatismo | Fazer massagem |
| <i>Ciconia maguari</i> | Mauari | Banha | Puxar estrepe (espinho), inflamação e inchaço | Passar no ferimento |
| | | | Carne crescida e inflamação no olho | Pingar uma gota dentro do olho |
| | | | Ferrada de arraia | Passar no local do ferimento |
| Peixes | | | | |
| <i>Arapaima gigas</i> | Pirarucu | Banha | Baque, inchaço, hérnia e mordida de cobra | Passar no local enfermo |
| | | | Dor de ouvido | Usar em gotas |
| | | | Inflamação nos órgãos genitais masculinos | Passar no local e tomar algumas gotas |
| <i>Hoplias malabaricus</i> | Traíra | Banha | Dor de ouvido | Usar em gotas |
| | | Baba | Alcoolismo | Colocar dentro da garrafa de cachaça sem a pessoa saber |

| | | | | |
|--------------------------------------|-----------|---|---|--|
| <i>Electrophorus electricus</i> | Poraquê | Banha | Reumatismo e hérnia | Misturar com cânfora e passar no corpo |
| <i>Colossoma macropomum</i> | Tambaqui | Banha Bochecha (osso do opérculo) | Dor de ouvido Ferrada de arraia | Usar em gotas Queimar e fazer defumação pra aliviar a dor |
| <i>Plagioscion squamosissimus</i> | Pescada | Pedra da cabeça (otólito) | Dor de urina e dor nos rins | Fazer chá |
| <i>Potamotrygon</i> sp. | Arraia | Banha | Inchaço e machucados no úbere de vaca | Passar no local afetado |
| <i>Osteoglossum bicirrhosum</i> | Baiano | Escama | Repelente | Fazer defumação |
| <i>Phractocephalus hemiliopterus</i> | Pirara | Banha | Inchaço, ferimentos e infecções Dor de urina (infecção urinária) | Misturar com cânfora e fazer massagem Tomar algumas gotas |
| Reptilia | | | | |
| <i>Podocnemis expansa</i> | Tartaruga | Banha | Inchaço e infecção Caxumba Acne Quando a criança está empachada | Passar no local afetado Passar no local afetado Passar no rosto Passar na barriga |
| <i>Podocnemis unifilis</i> | Tracajá | Banha | Dor nos rins | Fazer massagem nas “cadeiras” (região lombar) |
| <i>Alligatoridae</i> | Jacaré | Banha Dente Casco “Vergalho”/pênis | Mal pegado Contra mordida de cobra Contra mal olhado Mal pegado (derrame) | Passar no corpo Pendurar no pescoço Fazer defumação Ralar na língua do pirarucu, misturar com a banha e passar no corpo |
| <i>Tupinambis</i> sp. | Jacuraru | Banha | “Mal pegado” (derrame), inchaço Furada de espinho ou esporão de peixe Dor de ouvido | Fazer fricção (massagem) Passar no local afetado Usar em gotas |

| | | | | |
|-------------------------|----------|--------------|---|--|
| <i>Eunectes murinus</i> | Sucuriju | Banha | Cicatrização cortes, cirurgias, inchaço e infecções | Passar no local enfermo |
| | | Couro | Mordida de cobra | Queimar o couro até virar pó, misturar com a banha e passar no ferimento |
| <i>Boa constrictor</i> | Jiboia | Banha | Asma, inchaço, tumores e reumatismo | Tomar em gotas e passar no local enfermo |
| | | | Dor de dente | Fazer um “murrãozinho” e colocar no dente |
| <i>Iguanidae</i> | Camaleão | Banha e ovos | “Desmentidura” | Fazer massagem e comer os ovos cozidos |
| | | Filhote | “Desmentidura” | Bater na barriga da criança para não ter “desmentidura” |
| <i>Teiidae</i> | Calango | Banha | “Desmentidura” | Fazer massagem onde está desmentido |
| | | | Bom para criança desenvolver mais rapidamente o andar | Passar nas canelas da criança |
| | | | Dor de dente | Fazer um “murrãozinho” e colocar no dente |
| | | | Puxar estrepe (espinho) | Passar no local afetado |
| Mollusca | | | | |
| <i>Gastropoda</i> | Caracol | Unguento | Maria-preta (nascida) | Queimar até virar pó, misturar com banha de carneiro e passar no local afetado |

NOTAS SOBRE A FEITURA DE UM NOVO ESTADO NA AMAZÔNIA PARAENSE: AFETOS E AFETAÇÕES EM MOBILIZAÇÕES SOCIAIS PELO TAPAJÓS

Telma de Sousa Bemerguy

Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional | Rio de Janeiro - RJ - Brasil

submissão: 09/10/2018 | aprovação: 30/10/2019

RESUMO

A partir dos resultados de minha pesquisa de mestrado junto a atores envolvidos na mobilização pela criação do estado do Tapajós, neste artigo irei apresentar ações/justificações mobilizadas por meus interlocutores para demonstrar/produzir/agenciar afetos em torno da “causa” no município de Santarém, localidade que mais apoiou o projeto no contexto do plebiscito realizado no estado do Pará em 2011. Pretendo demonstrar como a “causa” pôde crescer a partir de uma captura exitosa de uma série de afetos difusos relacionados ao termo “Tapajós” e apresentar algumas considerações sobre o lugar ocupado pela linguagem dos afetos no processo de produção de adesão a projetos políticos controversos.

Palavras-chave: afetos; mobilizações sociais; Amazônia.

NOTES ON THE MAKING OF A NEW STATE IN THE PARÁ AMAZON: AFFECTS AND AFFECTIONS ON SOCIAL MOBILIZATIONS BY TAPAJÓS

ABSTRACT

Based on the results of my master’s research with actors of the mobilization for the creation of the Tapajós State, in this article I will describe a few actions/justifications mobilized by my interlocutors to demonstrate/produce/agency affections around the “cause” in the city of Santarém, the location that most supported the project in the context of the plebiscite held in 2011. My intentions are to demonstrate how the “cause” could grow from a successful capture of a series of diffuse affects related to the term “Tapajós” was crucial for the growing of the “cause” and to present some considerations about how the language of the affects actuate in the process of producing adhesion to controversial political projects.

Keywords: affects; social mobilizations; Amazon.

NOTAS SOBRE LA CREACIÓN DE UN NUEVO ESTADO EN LA AMAZONIA PARAENSE: AFECTOS Y AFECTACIONES EN MOVILIZACIONES SOCIALES POR EL TAPAJÓS

RESUMEN

A partir de los resultados de mi investigación de maestría junto a actores involucrados en la movilización por la creación del Estado de Tapajós, en este artículo presentaré acciones/justificaciones mobilizadas por mis interlocutores para demostrar/producir/agenciar afectos en torno a la “causa” en el municipio de Santarém, localidade que más apoyó el proyecto en el contexto del plebiscito realizado en 2011. Pretendo demostrar cómo la “causa” pudo crecer a partir de una captura exitosa de una serie de afectos difusos relacionados al término “Tapajós” y presentar algunas consideraciones sobre el lugar ocupado por el lenguaje de los afectos en el proceso de producción de adhesiones a proyectos políticos controversiales.

Palabras clave: afectos; movilización social; Amazonia.

1. INTRODUÇÃO

No dia 11 de dezembro de 2011, o eleitor paraense foi às urnas para responder a duas perguntas: “Você é a favor da criação do estado do Tapajós?” e “Você é a favor da criação do estado do Carajás?”. Aqueles que desejassem votar SIM deveriam digitar o número 77 e aqueles que optassem pelo NÃO, o número 55. No dia 13 de setembro de 2011, teve início o período de campanha, através da distribuição de panfletos, uso de cartazes e de alto-falantes, bem como da realização de comícios. A partir do dia 11 de novembro de 2011, 30 dias antes da realização da consulta, começaram as campanhas radiofônicas e televisivas. O projeto de plebiscito aprovado previa que o estado do Tapajós (Figura 1) seria composto por 27 municípios e que o estado, se criado, corresponderia a 58% da área do atual estado do Pará e a 20% de sua população total. Dizia-se, na região, que a cidade de Santarém seria sua futura capital. Como em um processo similar àqueles que se desenrolam em disputas eleitorais comuns, durante o período de campanha reservado ao plebiscito, “a política invadiu as atividades cotidianas mais díspares” (Heredia & Palmeira 1995:33), nas conversas de família, na universidade, nos programas de rádio, de TV, nas panfletagens – o debate foi “posto na rua”.

A consulta a toda a população paraense resultou em 66,08% de votos contrários à criação

do Tapajós e 66,60% de votos contrários à criação do Carajás. No entanto, os índices de aprovação ao projeto somente nas áreas que demandavam a *emancipação* foram bastante elevados, sendo superiores a 90%, tanto no Tapajós quanto no Carajás. Santarém foi o município em que a população se manifestou como mais favorável à divisão do estado, onde 98,63% dos votantes disseram sim à criação do Tapajós. O município possui cerca de 300 mil habitantes e é o terceiro mais populoso dos 144 que compõem o estado do Pará. Sua sede político-administrativa fica localizada

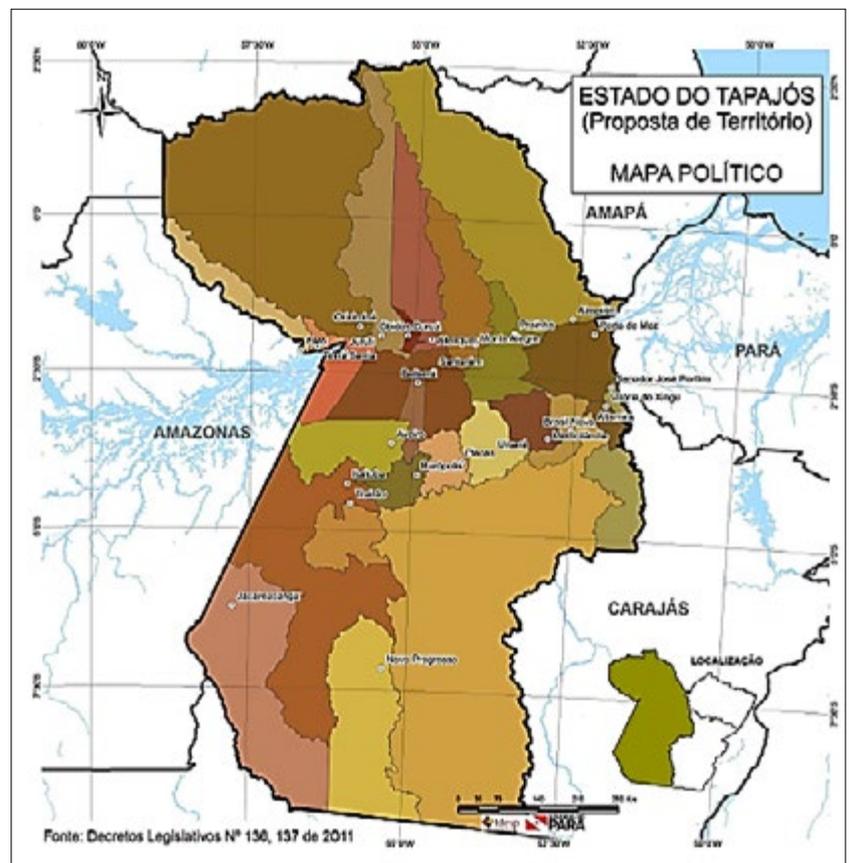


Figura 1 - Área correspondente ao estado do Tapajós no contexto do plebiscito. Fonte: IDESP (2011).

à margem direita do rio Tapajós, na confluência com o rio Amazonas, rios de cores distintas que se encontram, sem se misturar, na “frente da cidade”, produzindo uma paisagem que orgulha os locais e constituindo um referente que muito se entrelaça com os debates pela criação do novo estado. Nasci e residi em Santarém até o início de 2015¹ e ali realizei grande parte da pesquisa que apresentei em minha dissertação de mestrado (Bemerguy 2017), onde busquei descrever como o projeto de criação do estado do Tapajós foi produzido ao longo do tempo enquanto uma “causa justa” (Boltanski 1990), a qual, segundo os militantes que entrevistei, representava uma “bandeira de luta” de toda uma “região” (Bourdieu 1989), o *oeste do Pará* (Figura 2)². Ao

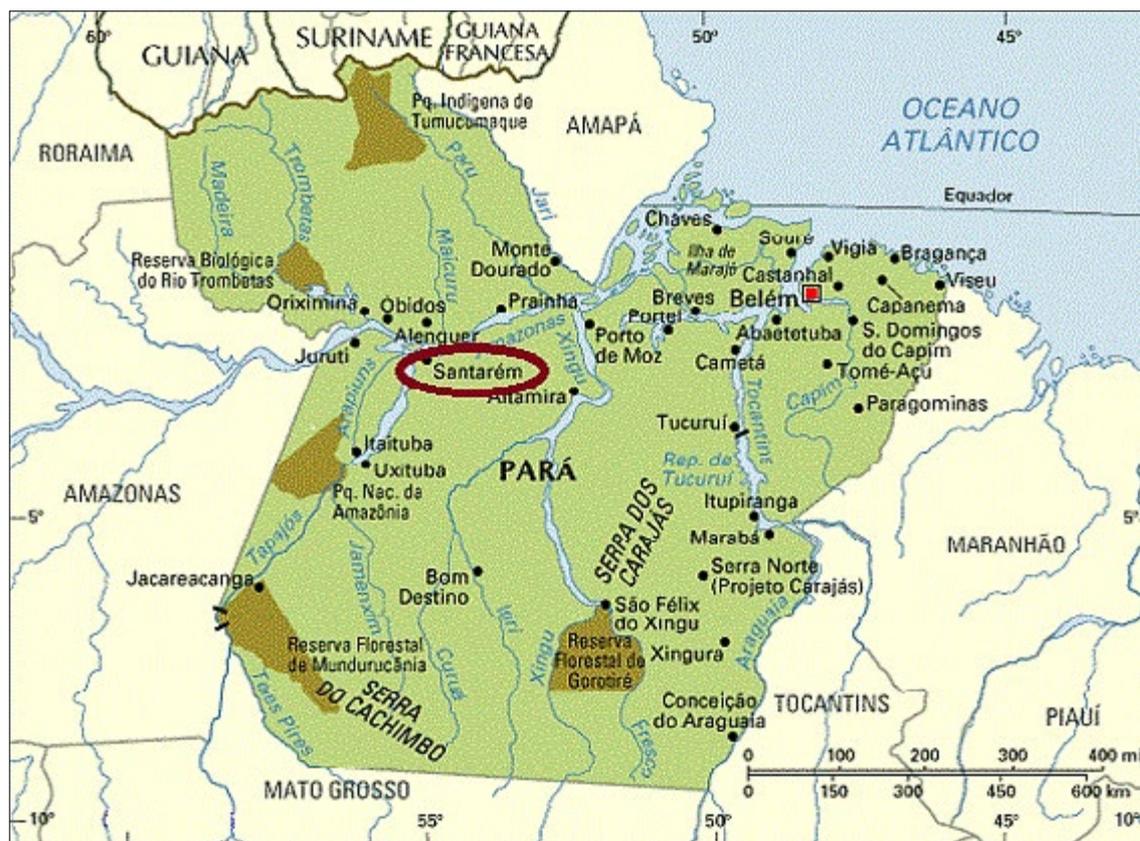


Figura 2 – Local da pesquisa. Fonte: Guianet (2016), adaptado pela autora.

1 Nos limites deste artigo, não aprofundarei a forma como meu pertencimento ao local atravessou o processo de realização da pesquisa. Contudo, acredito que seja importante mencionar que a decisão por refletir analiticamente sobre os afetos mobilizados em torno da *luta* pela criação do Tapajós foi motivada por questões relacionadas às particularidades de minha inserção etnográfica como “filha da região”. Para maiores detalhes sobre o processo de realização da pesquisa nesses termos, ver Bemerguy (2017).

2 O léxico principal de categorias mobilizadas por meus interlocutores para produzir a justeza e a legitimidade da “causa” no sentido trabalhado por Boltanski (1990) será destacado ao longo do texto, através do uso do *itálico*. O uso

longo de seis viagens de retorno ao Pará, entre julho de 2015 e setembro de 2016, realizei entrevistas com indivíduos envolvidos de diferentes maneiras no debate pela criação do novo estado: professores universitários, jornalistas, radialistas, historiadores, clérigos, lideranças de movimentos sociais, lideranças de partido político e gestores de instituições. A maioria era residente da cidade de Santarém e esteve ligada à campanha pelo voto SIM no plebiscito realizado em 2011.

Ao longo da pesquisa, os relatos de meus interlocutores sobre seu trabalho de *militância* a favor do projeto tornaram-se um ponto de partida para a realização de uma etnografia sobre o processo de criação de um estado – nesse caso, na escala de uma unidade federativa –, onde busquei descrever os procedimentos burocráticos, as negociações e as atividades de mobilização conduzidas em diversos municípios da *região oeste do Pará* durante o cotidiano dos anos que se passaram entre o momento que o debate começou a ganhar força e a “conquista da realização do plebiscito”. Etnografando “para cima” (Nader 1972)³ e “para

baixo”, busquei explorar os diversos espaços e temporalidades das ações realizadas para que a consulta se tornasse realidade, de modo que pudesse descrever como se conquistou apoio ao projeto no Congresso Nacional e como foi produzida a crença na justiça da *luta* pela criação do estado do Tapajós tanto entre os militantes dirigentes do *movimento* quanto entre a população da *região*.

Essa etnografia do processo em diversas escalas me permitiu observar que a multiplicidade de atores que precisavam ser favoráveis ao projeto para que o estado do Tapajós pudesse acontecer foi determinante para que, principalmente durante o processo de campanha para o plebiscito realizado em 2011, ocorresse uma “controvérsia” e um confronto entre expectativas “incompatíveis” (Boltanski & Thévenot 1999:359) sobre o que a concretização do projeto representaria para a *região*. Desde um quadro de análise inspirado em trabalhos produzidos no marco da teoria pragmática francesa⁴ e especialmente na sociologia da crítica de Boltanski, tratei as elaborações de

das aspas está reservado a referências bibliográficas e a citações de trechos das entrevistas. É importante destacar que alguns termos utilizados por meus interlocutores também serão referenciados como categorias analíticas, por isso termos iguais poderão estar destacados em aspas ou em itálico, dependendo do contexto.

3 A expressão cunhada por Nader (1972) tornou-se uma forma corrente de referenciar trabalhos antropológicos sobre grupos ou sujeitos em posições hierárquicas superiores ou simétricas a do pesquisador e sobre grupos que ocupam a ponta de cima das relações de poder que regulam a vida das minorias, usualmente estudadas pela antropologia, tais como os agentes de Estado e as elites econômicas. Para uma discussão sobre o lugar desse debate na produção antropológica brasileira, ver Castilho et al. (2017).

4 A abordagem pragmatista consiste em um quadro de análise centrado nas linguagens das justificações e das denúncias, apresentadas por diferentes atores na “arena pública”, o qual nos provoca a observar como os “problemas públicos” e as “causas coletivas” não são algo dado, mas situações que são produzidas como tal a partir da interação e do embate

meus interlocutores como “operações críticas”⁵, para que, assim, pudesse descrever desde sua perspectiva quais argumentos tiveram força para conseguir agregar indivíduos com perfis e expectativas díspares em torno de um projeto comum e indicar quais linguagens foram mobilizadas para “fazer a causa crescer”, apesar das “incompatibilidades” entre os muitos sins ao estado do Tapajós. A partir dessa proposta analítica, ao fim, pude apresentar algumas considerações sobre como teria sido produzido um “acordo” – uma “quase unanimidade” – em torno da proposta na *região* que pleiteava se separar para dar origem ao novo estado. Neste artigo, apresento uma das dimensões exploradas para compreender essa enorme adesão ao projeto.

Provocada por falas “emocionadas” acerca do *sentimento* que motivava a *luta*, no decorrer da pesquisa, observei que, para compreender a complexidade do projeto e da *militância* pela criação do estado do Tapajós, seria fundamental

incorporar os afetos em minha análise sobre as linguagens que compunham a mobilização. Nesse sentido, entendendo que a atenção ao “redemoinho de paixões que compõem a vida política” pode contribuir para adensar análises sobre mobilizações sociais (Goodwin et al. 2001), neste artigo irei apresentar as ações/justificações mobilizadas por meus interlocutores para demonstrar/produzir/agenciar afetos em torno da *causa* no município de Santarém, localidade que mais apoiou o projeto. Assim, buscarei descrever como a mobilização social a favor da criação do novo estado pôde crescer a partir da captura exitosa de uma série de afetos difusos relacionados ao termo Tapajós.

Para tanto, de modo a localizar o lugar ocupado pelos afetos na produção do projeto enquanto uma “causa justa”, primeiramente será necessário recuperar a forma particular como os *militantes* dirigentes do *movimento* pela criação do estado do Tapajós significavam a relação da *causa* com a “política”⁶ – ponto central para compreender a “controvérsia”

entre os sujeitos. Desde esse quadro de análise, descrever os termos desse embate e as elaborações apresentadas para se apoiar ou não uma denúncia de uma situação apresentada como injusta é fundamental para compreender como determinadas situações de desacordo podem se desdobrar em “causas” políticas. Sobre este debate, ver Boltanski (1990), Cefaï (2009) e Corrêa & Dias (2016).

5 Trata-se de uma perspectiva de análise que assume que a capacidade de reflexão crítica não é um atributo exclusivo do pesquisador, a qual demarca meu desejo de afastar-me – na medida do possível – da posição assimétrica do pesquisador que busca revelar os “motivos ocultos” que alimentam as decisões dos sujeitos, e que não se permite ouvir e entender, de fato, os caminhos argumentativos percorridos para se chegar a uma determinada posição política. Sobre este ponto, ver Madariaga & Galleguillos (2013).

6 Minhas reflexões estão marcadas pelo interesse em compreender e descrever a política na chave de uma “antropologia da política”, abordagem que procurou criar um contraponto a análises que partiam de pressupostos de como a política deveria ser, privilegiando, assim, uma descrição etnográfica da política a partir das práticas, das ações e das categorias mobilizadas pelos interlocutores para significarem suas experiências da/com a política. Para maiores detalhes sobre

em torno do projeto. Esse exercício me permitirá explorar como os afetos funcionavam ora como uma realidade incontestável à qual se podia recorrer para legitimar as motivações da *militância* e as justificações da *causa*, ora como uma conexão a se produzir para “fazer crescer” a mobilização, ora como uma dimensão que extrapolava os limites do projeto. A partir desse pano de fundo, buscarei apresentar como os efeitos de um tangenciamento possível de afetos de distintas ordens se tornou determinante para a conquista de um apoio maciço à criação do estado do Tapajós no município de Santarém. Por fim, com esse conjunto de questões em mente, destacarei o lugar ocupado pela linguagem dos afetos no processo de produção de uma “causa”, indicando como a atenção aos sentimentos e às justificações emocionadas pode contribuir para suscitar novas questões em análises sobre mobilizações sociais na Amazônia.

2. AS INCOMPATIBILIDADES DA LUTA E A “POLÍTICA” COMO “CONTAMINAÇÃO”

Para começar a apresentar os termos da disputa em torno da criação do estado do Tapajós, antes de

tudo, é importante destacar que tratamos aqui de um projeto que tem como objetivo redesenhar os limites internos do país. Assim, se em determinada escala o caso era produzido pelos atores como uma “luta de um movimento social” ou como um “sonho de uma região”, em outra, este se tornava uma matéria de “relevância nacional”, “de competência da União”⁷ – codificado como um debate e uma disputa sobre a forma da “organização político-administrativa”⁸ do Estado brasileiro. Manter em mente o longo processo de trâmite institucional e os procedimentos burocráticos que precisam ser cumpridos para se criar um novo Estado no país é fundamental para compreender como a “política” se colocava aos militantes do *movimento* pela criação do estado do Tapajós, e o lugar ocupado por essa relação na montagem da controvérsia em torno do caso.

Conforme a regulamentação prevista na legislação brasileira, para o “sonho” do estado do Tapajós se tornar realidade, primeiro o *movimento social* deveria conseguir “fazer aprovar” um projeto de decreto legislativo no Congresso Nacional, para

o debate, ver os trabalhos produzidos pelo Núcleo de Antropologia da Política (NUAP), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional: <http://nuap.etc.br/publicacoes/colecao-nuap/>.

7 No regimento interno do Senado Federal, na parte em que se delimitam as competências da Comissão de Constituição e Justiça, está previsto, no artigo 101, inciso II, que cabe a esta “emitir parecer, quanto ao mérito, sobre as matérias de competência da União, especialmente as seguintes: a) criação de Estado e Territórios, incorporação ou desmembramento de áreas a eles pertencentes” (Brasil 2016).

8 No arquivo disponível no banco de dados do Senado Federal sobre o substitutivo do projeto de decreto legislativo nº 19/1999, que convoca o plebiscito sobre a criação do estado do Tapajós, está indicado no item Assunto: “Administrativo – Organização Político-administrativa do Estado” (Brasil 2011).

provocar a realização de uma consulta plebiscitária na “área diretamente interessada” na criação do novo estado (Brasil 1988:art. 18, parágrafo 3º). Em seguida, caso a resposta no plebiscito fosse positiva, um deputado ou um senador precisaria apresentar uma proposta de lei complementar para dar início à criação da nova unidade federativa (Brasil 1988:art. 18, parágrafo 3º). Depois, a Casa onde a matéria houvesse sido apresentada ficaria, então, responsável por conduzir audiências junto à Assembleia Legislativa do Estado que seria redesenhado, a qual, por sua vez, ficaria incumbida de apresentar ao Congresso Nacional “os detalhamentos técnicos concernentes aos aspectos administrativos, financeiros, sociais e econômicos da área geopolítica afetada” (Brasil 1998:art 4º, parágrafo 3º) e uma opinião fundamentada sobre a viabilidade do novo estado com base nos estudos apresentados. Feito isso, o projeto, então, voltaria à Casa de origem, onde seria avaliado, votado e – se aprovado – encaminhado para avaliação da Casa seguinte: o Senado, caso a lei tivesse sido proposta por um deputado, ou a Câmara, caso tivesse sido proposta por um Senador. Por fim,

se fosse aprovada nas duas Casas, seguiria para a sanção da Presidência da República.

Portanto, para o projeto fazer todo o percurso necessário para se tornar realidade, primeiramente, o *movimento* precisava contar com um “político aliado”, com mandato, que apresentasse uma proposta de decreto legislativo, convocando a realização do plebiscito. Em seguida, precisaria contar com uma imensa articulação nos bastidores do Congresso Nacional, para negociar, convencer e tornar possível que o projeto fosse votado e aprovado, apesar dos desafios colocados à tramitação de propostas para criação de novos estados⁹.

Com esse quadro em mente, deixa de ser surpreendente o fato de que doze anos separaram o dia em que foi protocolado o projeto de decreto legislativo que, no final, provocou a consulta plebiscitária em 2011 e a data de sua aprovação no Congresso (Brasil 1999, 2011). Vemos também como os procedimentos necessários para o encaminhamento da *luta* determinavam desafios particulares à construção da mobilização, especialmente se levarmos em conta a heterogeneidade dos atores, que

9 Projetos de decretos legislativos para a convocação de plebiscitos para criação de novos estados possuem uma regulamentação específica. Conforme a lei 9.709/1998, propostas dessa natureza consistem em uma “questão de relevância nacional”, por isso só podem ser encaminhadas se ratificadas por no mínimo um terço dos membros que compõem qualquer das Casas do Congresso Nacional (Brasil 1998). Se ratificada, em seguida, deveria ser encaminhada à Comissão de Constituição e Justiça, para ser avaliada por um relator. Somente após a aprovação na Comissão, o projeto tornar-se-ia apto a ser inserido na pauta para ser debatido pelos congressistas, entrando em uma fila de propostas, de onde só sairia com muita articulação e pressão política. No caso do estado do Tapajós, o trânsito completo do projeto entre a apresentação e a realização do plebiscito, em 2011, durou mais de dez anos.

precisavam ser favoráveis para que o projeto seguisse caminhando e ganhando força, tanto entre o meio político-partidário quanto entre a população da *região*. A necessidade de construir um raio amplo de atuação e de produzir frentes diversificadas de convencimento me pareceu ser o terreno onde se desenrolavam os principais dilemas morais enfrentados pelos militantes dirigentes do *movimento* e onde residiam as principais contradições do discurso dirigido para dentro da *região*.

Nesse ponto, é interessante recuperar as principais motivações associadas à conquista dos votos necessários para a aprovação do plebiscito no Congresso Nacional, em 2011. Seguindo a retórica utilizada nos estudos de viabilidade econômica (Coimbra 1993, 1997; Pró-oeste & Pró-Estado do Tapajós, 1996; Costa & Pacheco 2011) e em relatórios técnicos que compunham o processo (Brasil 1990), e o perfil dos representantes políticos que militavam a favor da *causa* dentro do Congresso Nacional¹⁰, deparei-me com um desenho de estado do Tapajós perfeitamente

alinhado aos interesses da bancada ruralista, que via no projeto uma oportunidade para fazer andar obras de infraestrutura que permitiriam consolidar um corredor de exportação de grãos bem mais lucrativo a partir dos portos de Santarém e Itaituba (Torres 2005; Alarcon et al. 2016). Essa linguagem, apesar de muito eficaz para mobilizar a força política necessária para “fazer o projeto andar” naquele espaço, parecia ser “incompatível” com as expectativas de grande parte dos militantes e apoiadores do projeto na *região*.

De modo geral, a base das “críticas” e “justificações” apresentadas tanto por *militantes* dirigentes do Instituto Cidadão Pró-Estado do Tapajós (ICPET)¹¹ quanto por intelectuais e integrantes de movimentos sociais considerados de esquerda, em apoio ao projeto, passava pela rejeição à ideia de um “Estado” que se fazia “presente” apenas para “explorar” e por denúncias de uma lógica de gestão que determinava que “pouco retornasse para a região”, alimentando continuamente sua condição de precariedade. No quadro dessas formulações, deparei-me com

10 Para maiores detalhes sobre as articulações realizadas nesse contexto, ver Bemerguy (2019).

11 Segundo me relataram meus interlocutores e conforme apresenta Dutra (1999), a primeira instituição fundada com o objetivo de lutar pela criação do estado do Tapajós foi criada informalmente em 1985 e passou a ter personalidade jurídica em 1991, nomeada de Comitê Pró-Criação do Estado do Tapajós. Desde então, o coletivo organizado para lutar pelo projeto teve inúmeros desdobramentos, fragmentando-se em mais de uma instituição (Frente Popular Pró-Emancipação do Estado do Tapajós; Fórum Permanente pela Criação do Estado do Tapajós), unindo-se novamente em 2004 (Movimento pelo Plebiscito e pela criação do Estado do Tapajós) para, por fim, ser renomeado como Instituto Cidadão Pró-Estado do Tapajós (ICPET), em 2011. Até a data de submissão desta publicação, a entidade, que possuía personalidade jurídica, estava sediada em sala cedida no prédio da Câmara dos Vereadores de Santarém, era a única a responder pelo movimento pela criação do estado do Tapajós e permanecia em atividade.

posições estruturadas tanto por meio de denúncias sobre a “ausência do Estado” em serviços básicos, como educação, saúde e segurança, quanto por anseios em criar um “novo Estado de fato” na *região*, o que, em algumas situações, acabava por projetar no Tapajós uma possibilidade de mudar a lógica de gestão desenvolvimentista pensada para a Amazônia como um todo. Em um manifesto produzido através da articulação de diversos movimentos sociais no contexto da campanha para o plebiscito em Santarém, podemos observar as evidentes dissonâncias entre as posições apresentadas até aqui.

No dia 19 de setembro de 2011, a Articulação Popular Pró-Tapajós (APPT) divulgou um documento chamado “77 razões pelo Tapajós Sustentável”. Formada por diversas organizações e movimentos sociais da *região oeste do Pará*, como Sindicato dos Trabalhadores Rurais, Associações de Mulheres, Federação de Associações de Bairros, Comunidades Indígenas e Quilombolas e organizações não governamentais, a APPT se apresentou como uma “campanha paralela”, como um contraponto crítico às “alianças suspeitas”, feitas no bojo da campanha oficial, e, assim, justificaram votar pelo SIM.

- Pela necessidade de colocar na ordem do dia o reconhecimento dos anseios dos povos indígenas, dos quilombolas, dos extrativistas, das mulheres, dos pescadores, dos assentados, dos

agricultores familiares.

- Porque não queremos criar um estado a qualquer custo. Não queremos criar um Estado para os políticos corruptos. Queremos um Estado sem ficha, queremos um Estado decente para todos(as).

- Porque não queremos um Estado para as grandes empresas fazerem o que querem; queremos mudar a história da região, de celeiro de recursos que enriquece outras regiões e países para uma região que usa a sua riqueza para melhorar a vida do seu povo.

- Porque somos contra o modelo de desenvolvimento que gera miséria e transfere nossas riquezas para outras regiões em detrimento da melhoria da qualidade de vida da população.

- Porque o que nos move não é a defesa do capital, mas a nossa consciência de que queremos traçar o nosso futuro e o nosso destino.

- Porque precisamos valorizar o produtor rural e a produção familiar, que tem ficado marginalizada pela valorização do agronegócio (pecuária, soja, madeira etc).

- Queremos nos livrar da oligarquia corrupta que domina historicamente o Estado do Pará que quer que as pessoas da região permaneçam miseráveis e aos seus serviços.

- Porque o novo Estado permitirá a valorização das comunidades tradicionais e ribeirinhas da região.

- Porque o novo Estado permitirá pensar em projetos de sustentabilidade que levem em consideração as especificidades locais historicamente não reconhecidas.

- Pela necessidade da regularização fundiária e da presença do Estado e dos seus órgãos para garantir a terra a quem precisa e direitos sociais e culturais do povo.

- Por uma infraestrutura de energia, rodovias e estradas que quebre o isolamento e garanta o desenvolvimento sustentável da região.

- Para sermos referência de preservação e conservação dos recursos naturais ao contrário do que é hoje o Estado do Pará, que é referência em violência no campo, desmatamento, trabalho escravo.

- Porque a região oeste é a última

fronteira verde que forma o atual Estado do Pará, e o Estado do Tapajós é a oportunidade que temos para preservá-la (Pró-Tapajós 2011).

Desde esse recorte do debate público, acredito que se possa dimensionar o tamanho das incompatibilidades e da força alcançada pelo projeto, apesar dos antagonismos entre as posições. Nesse caso, uma boa maneira de visualizar o tamanho dessa força seria imaginar o retrato de um palanque onde estivessem, lado a lado, figuras importantes envolvidas em diferentes níveis de articulação do projeto e expoentes de cada um dos grupos com alguma expressão no debate público que tomou conta da cidade de Santarém durante a campanha para o plebiscito. Nesse quadro, teríamos Mozarildo Cavalcante¹² e Lira Maia¹³, dois políticos conhecidos pela atuação em favor do agronegócio nacional e articuladores centrais

do projeto de decreto que levou à realização do plebiscito em 2011; integrantes de movimentos sociais e de organizações não governamentais ligados à luta pela terra e pela preservação ambiental; integrantes de setores combativos do movimento estudantil local; lideranças indígenas; representantes da elite empresarial e comercial da cidade; prefeitos e ex-prefeitos de Santarém de partidos conhecidos por disputarem entre si; artistas e historiadores locais reconhecidos; o bispo da diocese de Santarém à época; e integrantes de setores progressistas da Igreja Católica na cidade. Por fim, foram 98,63% de votos SIM.

Em Santarém, no “tempo do plebiscito”¹⁴, as “alianças suspeitas” feitas em nome da *causa* e a clara sobreposição entre a *luta* pela criação do novo estado e os interesses de setores da bancada ruralista no Congresso Nacional (Dutra 1999;

12 Ex-senador, eleito pelo estado de Roraima, por onde exerceu quatro mandatos, dois como deputado federal (1983-1987/Partido Democrático Social; 1987-1991/Partido da Frente Liberal) e dois como senador (1999-2007/Partido da Frente Liberal; 2007-2015/Partido Trabalhista Brasileiro), todos eles como representante do estado de Roraima. Foi o autor do projeto de decreto legislativo que provocou a realização do plebiscito em 2011 (Brasil 1999, 2011). Considerado parte da bancada ruralista (Costa 2012b), ferrenho opositor no Senado aos processos de demarcação de terras indígenas em Roraima e nome conhecido no debate sobre os direitos indígenas, por ser de sua autoria uma das propostas de emenda constitucional (PEC 038/1999) que tem como objetivo transferir ao Senado Federal a competência de aprovar o processo de demarcação de terras indígenas.

13 Considerado membro da bancada ruralista, ao longo de sua vida pública, Maia exerceu cinco mandatos, todos no estado do Pará: um como deputado estadual (1995-1996/Partido da Frente Liberal), dois para atuar como prefeito da cidade de Santarém (1997-2000; 2001-2004/Partido da Frente Liberal) e dois como deputado federal (2007-2011/Partido da Frente Liberal; 2011-2015/Democratas). Foi inúmeras vezes acusado e investigado por suspeita de corrupção e, no período de realização do plebiscito, estava conhecido pelo número recorde de processos que corriam contra ele no Supremo Tribunal Federal, quatorze – quatro deles eram ações penais. Durante a campanha, ainda como deputado, Maia foi o presidente da Frente Parlamentar em Defesa da Criação do Estado do Tapajós. O deputado era conhecido como “representante” da luta e indicado ao longo das entrevistas como “o” político que eu deveria procurar para falar sobre a questão.

14 Inspirada pelas reflexões de Palmeira & Herédia (1995), a referência ao “tempo do plebiscito” nesse ponto serve para destacar um tempo em que a política foi experienciada de forma particular por diversos atores na cidade.

Bemerguy 2019)¹⁵ foram utilizadas para justificar acusações de que o *movimento* pela criação do estado do Tapajós seria, de fato, um “movimento separatista de políticos oportunistas”, que somente havia conquistado tanto apoio na *região* porque o povo havia sido manipulado a acreditar em um projeto que jamais seria como esperavam. Assim, diante da necessidade de responder a essas acusações, os *militantes* dirigentes, responsáveis pela articulação do projeto “para cima”, retomavam o quadro das burocracias determinadas para a criação do novo estado, a fim de produzir a “política” como um incontornável, como um espaço por onde precisavam transitar para “fazer acontecer” o “sonho” de criar o estado do Tapajós. Desse modo, apresentavam-se críticos ao conjunto de “interesses mais amplos” que atravessavam o trâmite do projeto nos espaços institucionais da “política” e afirmavam-se como personagens diferentes dos “políticos”: eram apenas “militantes” que faziam um “trabalho voluntário” em nome de sua “consciência enquanto cidadãos” e, sobretudo, pelo “amor à região”.

Nesse sentido, a própria noção de *militância* era construída a partir de um investimento continuado

em produzir uma fronteira entre o que era o *movimento social* e o que era a “política”, ainda que, na prática, essa separação não fosse possível. Para além do fato de as particularidades da tramitação estabelecerem um entrelaçamento incontornável entre o projeto e o meio político-partidário, desde seu início, a mobilização contou com o apoio e com a participação direta de políticos profissionais e, em vários momentos de sua *história*, se pode observar a produção de um investimento continuado em institucionalizar a *luta*. Esse imbricamento teve efeitos concretos no cotidiano da construção da mobilização. Assim, por exemplo, desde meados de 2005, o *movimento* passou a contar com uma sala no prédio da Câmara Municipal de Santarém para desenvolver suas atividades. No mesmo período, alguns de seus integrantes conseguiram articular a inserção de um artigo na lei orgânica municipal, onde estão destacados os esforços que deveriam ser despendidos pelo município para viabilizar a criação do novo estado e, anos depois, sempre percorrendo as negociações da “política”, conseguiram que a pauta ganhasse ainda mais espaço dentro do Legislativo, quando, em 2012, como uma resposta ao resultado do plebiscito, foi

15 O destaque ao grande interesse de setores do agronegócio no projeto de asfaltamento da rodovia é fundamental para entender o quadro da controvérsia que se desenha em torno da disputa pela criação dos novos estados no Pará, contudo, nos limites deste trabalho, não será desenvolvida uma análise mais aprofundada acerca do lugar estratégico ocupado pela rodovia BR-163 na ampliação e consolidação da frente de expansão agrícola na região. Para este debate, ver Torres (2005), Castro (2008a), Castro (2008b), Bernardes & Filho (2010), Costa (2012a) e Almeida (2013), Alarcon et al. (2016).

criada a Coordenadoria de Integração Regional e de Apoio à Criação do Estado do Tapajós. Durante alguns anos, a Coordenadoria e a direção formal do *movimento* foram exercidas pela mesma pessoa.

A fronteira, portanto, dizia muito mais sobre uma manutenção e reafirmação dos valores que deveriam orientar a *luta* do que sobre a prática concreta da *militância*. Desse modo – especialmente para aqueles com trajetórias que, por razões diversas, passavam pela atuação profissional em espaços profissionais da política, como a prefeitura municipal ou setores locais de partidos nacionais –, a manutenção desses limites passava pelo êxito em convencer que não era a “política” que motivava a *luta*. Desse modo, na medida em que os procedimentos burocráticos para “fazer o projeto andar” tornavam “necessário” que os militantes dirigentes atravessassem constantemente a fronteira que produziam entre os espaços do *movimento social* e os espaços da “política”, estes eram pressionados a administrar cuidadosamente sua atuação, para não dar espaço para afirmação de que a *causa* teria sido “contaminada” pelos “interesses escusos”, correntemente associados ao meio político-partidário. Nesse contexto, tornava-se fundamental mobilizar argumentos que “provassem” o caráter “desinteressado” de sua *luta*. Nesse quadro, o destaque aos afetos tornava-se central.

O discurso em resposta às acusações de “oportunismo político” aparecia em falas “emocionadas” sobre uma *militância* em nome de um *movimento social* popular, de raízes históricas profundas, que tinha como objetivo *lutar* pelo projeto de Estado que acreditavam e pela sua *emancipação* e reconhecimento enquanto um povo que *lutava* em nome do *sentimento* de pertencer a uma *região* com características físicas, históricas e culturais distintas, que era roubada constantemente pelas *políticas colonialistas* as quais *subalternizavam* a Amazônia. No quadro dessas “justificações”, observei, portanto, como a dimensão do *sentimento* e do reconhecimento afetivo, fundamentado na *História*, era entendida como um contraponto eficaz ao “interesse” e que, em alguns casos, poderia ser mobilizada ativamente como uma estratégia na construção da mobilização. Penso, no entanto, que o lugar dos afetos na *luta* ultrapassa o acionamento ativo e que uma maior compreensão da amplitude dos efeitos produzidos poderá ser possibilitada por uma leitura interessada da forma como dados históricos eram recuperados para afirmar a perenidade da *causa*.

Reconstruído historicamente a partir de um exercício de apropriação interessada do passado (Hobsbawm & Ranger 2002) e de uma leitura particular da *história* de ocupação e colonização da Amazônia, nesse ponto o projeto do estado do

Tapajós é caracterizado pelos *militantes* como um “sonho abortado” de um povo que há quase dois séculos de *luta* pela *autonomia* de “construir seus próprios destinos”. Nesse sentido, grande parte das *histórias* que pude ouvir passava por uma linha narrativa de produção sobre si e sobre a *luta* em que reivindicavam laços de pertencimento, acionando um longo histórico de revoltas que marcava a trajetória do “povo da região”: como “colonos da Coroa Portuguesa”, como “cabanos”, “amazônidas”, “nortistas”, “militantes do Tapajós”. Nesse contexto em particular, apresentaram-me elaborações sobre a *luta* desenhando e mobilizando distintos processos de reconhecimento afetivo com o lugar, com a cidade e com a *região*. Argumento que essas “invenções” sobrepostas passaram a se coproduzir explorando a polissemia do termo “Tapajós”. Assim, a atenção aos múltiplos sentidos que atravessam esse referente tornou-se um exercício fundamental para dimensionar de que maneira a linguagem dos afetos compunha as justificações que permitiram “fazer crescer” a crença na legitimidade do projeto pela criação do estado do Tapajós e garantir uma profunda adesão ao projeto em Santarém, cidade pensada para ser sua futura capital.

Nesse ponto especificamente, penso que se esgota a rentabilidade de uma análise centrada na pragmática, na medida em que acredito que a dimensão afetiva não poderá ser analisada em toda sua complexidade se partirmos de um entendimento de que toda manifestação de *sentimento* será uma resposta racional ou uma estratégia de mobilização. Não desejo promover um julgamento sobre a franqueza do reconhecimento afetivo reivindicado como motivação para a *luta*, mas de refletir de maneira ampla sobre como essa dimensão compõe o processo de feitura do estado do Tapajós e sobre como produziu efeitos para além do plano argumentativo e performático do convencimento.

3. TAPAJÓS: DOS AFETOS PRODUZIDOS POR ENQUADRAMENTOS DE UMA PALAVRA-ATO¹⁶

No contexto da presente proposta para se refletir sobre os múltiplos sentidos relacionados ao termo Tapajós, é importante destacar que as palavras e a fala possuem um lugar particular na produção de minha análise. Inspirada pelo que propõem Austin (1975) e Foucault (2010), penso que a fala é ação em si mesma, e que os discursos são práticas que sistematicamente

16 Expressão inspirada em Austin (1975), utilizada por Vianna (2014), para refletir sobre as zonas semânticas e de significação produzidas por certas palavras-ato na “luta por justiça” de mães de jovens assassinados pela polícia na cidade do Rio de Janeiro. Minha reflexão sobre a força particular de certas “palavras” no processo de construção de uma “causa” foi inspirada pelo trabalho da autora.

conformam e são conformados por relações de poder. Nos termos de uma abordagem pragmática, analiticamente, busquei manter sempre em mente o poder particular das palavras em fazer e desfazer realidades. A atenção aos usos de certos termos e a centralidade que esses referentes ganharam ao longo do trabalho foram produzidas a partir do diálogo com esse debate.

Além disso, acredito que o efeito produzido por certas “palavras-ato”, na situação de disputa que descrevo, deve ser dimensionado à luz do que destaca Bourdieu (1989) sobre as enunciações em torno de um anseio regionalista, especialmente quando o autor destaca que, no contexto da luta pelo reconhecimento da região, qualquer enunciado sobre ela pode contribuir para o reconhecimento ou não da sua existência. No “regionalismo”, portanto, enquanto um caso particular de disputa pelo simbólico, em que os atores envolvidos lutam para tornar hegemônica uma representação particular sobre uma “região”, certas palavras e discursos podem ser capturados para produzir um efeito de “discurso de consagração” (Bourdieu 1989:118-120).

Por fim, a centralidade das palavras-ato se colocou pelo fato de que, ao longo da pesquisa, observei que diversas referências ao termo “Tapajós” eram valoradas por meus interlocutores como “provas” de que o estado era um “fato

consumado” e de que o “Pará já estava dividido”. Nessas elaborações, os afetos inscritos por/com o termo me pareceram fundamentais. No horizonte dessas discussões, esclareço que minha escolha em tratar as emoções e os *sentimentos* envolvidos no contexto da mobilização pela criação do estado do Tapajós como a linguagem dos afetos que compõe a *luta* se inspira em uma leitura interessada das reflexões de Butler (2015), sobre os “enquadramentos” voltados à mediação e ao controle de reações afetivas frente a situações de violência.

Ao destacar como os registros da guerra estão a serviço da produção de uma afetação regulada que visa definir quais vidas perdidas provocam nosso luto e quais não, a autora nos convida a refletir sobre as relações de poder e disputa que mediam nossas respostas afetivas às mortes provocadas em contextos de guerra. Assim, indicando como a opinião pública possui um papel importante na manutenção da crença da legitimidade de uma guerra, Butler (2015) argumenta que esse esforço de regulação da comoção precisa ser contínuo e que se dirige, sobretudo, ao domínio das reações afetivas primárias, ou seja, ao domínio das primeiras emoções que nos tomam ao nos depararmos com uma notícia de um bombardeio, com imagens de práticas de tortura, com o número de mortos produzidos por uma guerra.

Inspirada em Butler (2015), nessa sessão, buscarei, então, “enquadrar os enquadramentos” produzidos ativamente por meus interlocutores ao visarem mediar as conclusões interpretativas e as reações afetivas dos moradores da *região oeste do Pará* ao projeto de criação do novo estado. Tratarei, portanto, de explorar uma perspectiva interessada em refletir como a expressão de uma emoção é mediada por projetos e relações de poder. Penso também que a escolha se justifique na medida em que me interessa explorar não só o horizonte de *sentimentos* sedimentados que meus interlocutores afirmavam motivar a *luta* e sua dedicação à *militância*, buscando diferenciar-se dos “políticos”, mas também o modo como ativamente buscavam produzir afetos, em vias de garantir apoio ao projeto entre os “filhos da região”, ou seja, como as reações afetivas se tornavam objeto e objetivo da mobilização social.

Nesse quadro, ainda em diálogo com Butler (2015), me interessa explorar também a dimensão primária de afetação produzida pela invocação da palavra-ato Tapajós – o universo das primeiras reações afetivas que o termo pode despertar e o modo como essas reações podem ser determinantes para o curso de um projeto político. Nesse sentido, pretendo demonstrar como determinados enquadramentos da polissemia do termo Tapajós foram fundamentais para capturar uma série de

afetos difusos produzidos pela palavra-ato, e como a mobilização social regionalista cresceu explorando os efeitos dessa afetação. Com essas questões em mente, irei apresentar de que maneira a afirmação de que a *luta* pela criação do novo estado era fruto de um *sentimento* de pertencimento a uma *região* distinta e explorava efeitos de uma capilaridade produzida pela construção de linhas de sobreposição entre distintas “realidades feitas” pela polissemia da palavra-ato “Tapajós”. Passo, agora, para a descrição de cenas que me permitirão apresentar alguns dos muitos sentidos associados ao termo.

3.1. “SANTARÉM DO TAPAJÓS”

Três de março de 2016. Nesse sábado de manhã, saí cedo de casa para encontrar com Ednaldo Rodrigues. Era a última entrevista que realizaria antes de retornar para o Rio de Janeiro. Jornalista de formação, professor universitário, naquele momento, ele estava trabalhando como coordenador de comunicação da Câmara de Vereadores de Santarém. Ouvi-lo era fundamental. Por mais de dez anos, Ednaldo atuara como secretário-geral do *movimento*, trabalhando voluntariamente, como fazia questão de destacar em vários momentos de seu relato, de quase três horas, sobre a *luta* e sobre seu envolvimento com a *militância*. Ele era bom para “perceber as coisas” –

me disse –, por isso muito de sua atuação passava pela elaboração de “estratégias de valorização”. Uma delas ocorreu justamente em função do nome dado ao estado: Tapajós. “Em um determinado momento, lideranças de alguns municípios nos questionaram sobre isso” – destacou – “Por que o nome do estado deveria ser Tapajós se o rio Tapajós não banhava grande parte dos municípios que fariam parte do novo estado?”¹⁷ (Ednaldo Rodrigues, entrevista, Santarém, 3 mar. 2016).

Ao longo da conversa, ficaria claro que a tensão, na verdade, residia em um incômodo com o fato de os santarenos “tomarem como certo o fato de que seriam capital”. Como o Tapajós (rio) banha Santarém, a escolha desse nome, que teria sido feita à revelia de municípios que não se estruturaram no eixo fluvial, era entendida como uma espécie de reforço à certeza dos santarenos de que a posição de capital não estava em disputa. “Nos acusaram de querer criar o estado de Santarém! Aí o movimento precisou redirecionar”. As lideranças queriam garantir a possibilidade de sua cidade pleitear a posição de capital e, por isso, precisou haver todo um trabalho para que esse conflito em torno do nome não prejudicasse a possibilidade de os municípios se unirem em torno do projeto. “Aí nessa questão a gente tinha uma situação que

deixava essas lideranças dos outros municípios muito incomodadas”. Ele contou, então, que durante muito tempo os radialistas santarenos referiam-se ao lugar durante suas programações falando: “Santarém, a futura capital do estado do Tapajós!”.

Então, como eu sou da área da imprensa e nessa época eu também era do sindicato dos radialistas, fizemos uma reunião e colocamos pra eles: vocês nos ajudam muito, mas nos ajudariam muito mais se tirassem “a capital do estado do Tapajós”, vocês só precisam dizer ‘Santarém do Tapajós’. E se você ouvir rádio hoje, ainda tem muitos amigos da imprensa que falam dessa forma: Santarém do Tapajós, em vez de Santarém do Pará. Por que é uma questão cultural, mas você tem que ir ao longo do tempo solidificando isso, né? É um processo (Ednaldo Rodrigues, entrevista, Santarém, 3 mar. 2016).

3.2. INSCRIÇÕES DILUÍDAS EM UMA PAISAGEM “FAMILIAR”

“Telma, hoje você anda na região oeste do Pará, a começar por Santarém, e você tem tudo: Shopping Tapajós, Bateria Tapajós, não sei o que Tapajós, tem tudo!” – destacou Ednaldo, sorrindo consigo mesmo antes de continuar, me contando orgulhosamente como havia contribuído para produzir aquelas inscrições. Eu estava muito curiosa em saber mais sobre aquelas nomeações. Em 23 anos vivendo em Santarém, somente algumas semanas antes, quando retornei para iniciar o trabalho de campo para a pesquisa da

¹⁷ Dos 27 municípios que estavam incluídos no projeto do plebiscito, nove eram banhados pelo rio: Santarém, Itaituba, Belterra, Aveiro, Novo Progresso, Juruti, Jacareacanga, Rurópolis e Trairão.

dissertação, havia notado esse número considerável de estabelecimentos comerciais e prédios públicos identificados com o nome Tapajós. Enquanto Ednaldo falava, eu relembra minha sensação de surpresa, ao passar a ver Tapajós por todos os lados naquela paisagem familiar:

Isso aconteceu porque as pessoas têm esperança que o estado seja criado, porque eles precisam ter, eles sentem a necessidade de apoiar e como que eles apoiam? Colocando no nome do seu empreendimento o nome do estado! Mas isso foi construído, isso aí não foi gratuito, isso aí não surgiu do nada (Ednaldo Rodrigues, entrevista, Santarém, 3 mar. 2016).

Destacou Ednaldo, em um tom que deixava claro o valor que atribuía ao “privilégio de ter feito parte de um grupo de pessoas que trabalhou estrategicamente isso”.

Quantas e quantas vezes fomos a reuniões na Associação Empresarial e eles diziam assim: “Olha, as pessoas têm a ilusão de que essa Associação empresarial tem dinheiro, mas nós só somos uma entidade, assim como é o instituto [ICPET]. Bom, essa fala já era pro movimento não pedir nada, né? (Ednaldo Rodrigues, entrevista, Santarém, 3 mar. 2016).

“A ideia era pedir apoio sim, financeiro e tudo”, mas, segundo Ednaldo, ele conseguiu “redirecionar a conversa”. E seguiu compartilhando o orgulho de, naquele dia, ter conseguido conquistar mais um apoio fundamental para a *causa*:

Eu disse: “Olha, minha gente, mas vocês não têm só isso pra nos doar. Se vocês reunirem com seus associados

e pedirem pra eles nominarem os seus empreendimentos com o nome Tapajós, isso aí é um *outdoor* que vai ficar para sempre, até eles passarem pra filhos e netos, então é uma grande ajuda” (Ednaldo Rodrigues, entrevista, Santarém, 3 mar. 2016).

E encerrou sua história com um ar de vitória, dizendo: “Então isso foi construído, né?”. E assim, produzindo inscrições no espaço da cidade, o movimento “inventou” o cenário de uma *luta histórica*, passada de geração em geração.

Então nós temos hoje vários *outdoors* aí pela rua, que é o nome dos empreendimentos, gratuitamente, e que todas as pessoas quando falam “olha, é lá na bateria Tapajós”, “é lá no supermercado Tapajós”, sabe? Então, quer dizer, a construção de um estado não se dá apenas por um recorte geográfico, mas é um conjunto muito grande de coisas (Ednaldo Rodrigues, entrevista, Santarém, 3 mar. 2016).

3.3. A LUTA DOS ANTEPASSADOS E A CAMINHADA PELA HISTÓRIA

21 de fevereiro de 2016. Sigo para a vila de Alter do Chão para entrevistar Jackson Matos, engenheiro florestal de formação, natural de Santarém, doutor em desenvolvimento sustentável pela Universidade de Brasília e professor do Instituto de Biodiversidade e Florestas da Universidade Federal do Oeste do Pará. Somente nesse dia soube que durante a campanha para o plebiscito ele, que “nunca havia participado ativamente do movimento, mas que sempre foi um defensor da causa do Tapajós”, aceitou o desafio

de ser o porta-voz do SIM para responder aos questionamentos da população e da imprensa sobre a questão ambiental. A paixão com que Jackson falava sobre a *causa* logo chamou a minha atenção. Como especialista que era, falou-me com muita propriedade sobre o projeto de estado que defendia e sobre sua crença na possibilidade de se realizar um projeto de desenvolvimento sustentável para a Amazônia, respeitando a natureza e as populações tradicionais da região. A conversa foi extensa! Assim, ao longo da tarde, pude acompanhar Jackson passar de análises técnicas serenas em tom professoral e didático a sobressaltos na voz e batidas na mesa ao relatar, enraivecido, as traições sofridas pelo *movimento* ao longo da *história*. Por um lado, buscou ser crítico e realista sobre as limitações impostas pela política e pela “briga insana entre os partidos pelo poder”, por outro, não conteve a emoção ao falar sobre como esse “sonho” lhe foi transmitido de berço e sobre como seu avô teve a tristeza de morrer sem ver concretizado aquele desejo.

Só pra te mostrar um pouco desse sentimento. O meu avô morreu com 94 anos, ele ia fazer cem anos esse ano, se tivesse vivo. Aí, uma vez, eu conversando com ele, já tava bem baqueado, sofrendo de Mal de Parkinson, Alzheimer, essas coisas. Mas ele tinha momentos de lucidez muito grandes. Aí, um dia eu perguntei: “Vô, o senhor ainda quer chegar aos cem anos?”. Aí, ele falou bem assim: “Se for pra ver o estado do Tapajós, eu quero!”. Veja só, ele não teria condições

nenhuma mais de tá vivo com cem anos, estaria se arrastando, mas se fosse pra ver ele queria. Então, esse é o sentimento dos nossos antepassados (Jackson Matos, entrevista, Santarém, 21 fev. 2016).

“Eu nasci e cresci numa casa com aquela senhora ali” – destacou Jackson, indicando a foto, pendurada na parede, onde se via uma senhora de aparência humilde. “Ana Tapajós era o nome dela, minha bisavó. Então é isso, esse nome, Tapajós, sempre foi algo que norteava nossa vida: avenida Tapajós, o rio Tapajós... Eu vejo isso, eu ando por Santarém e eu sinto que eu estou caminhando pela nossa história” (Jackson Matos, entrevista, Santarém, 21 fev. 2016).

3.4. MÚLTIPLAS FORMAS DE PERTENCER

Sete de setembro de 2011. Dia de encerramento das atividades da semana da pátria em Santarém. Na cidade, o apreço pelas fanfarras, a força dos pertencimentos de bairro e a rivalidade entre certas escolas, que se orgulham da tradição de oferecer uma excelente formação musical, transformam os desfiles de celebração à Independência em um evento muito apreciado. O cenário reservado aos espetáculos é a “frente da cidade”. Ali, na primeira rua que se vê ao se chegar ao lugar pelas águas, passam as bandas marciais, enquanto os alunos de cada escola marcham ao som de versões adaptadas de *hits* do momento ou clássicos da

música brasileira ou internacional. O clima é de competição e tudo isso se desenrola sob os olhos de uma “orla” lotada, como só se vê em dias de festa.

Fazia não mais do que três meses que chegara à cidade a notícia de que naquele ano “finalmente seria realizado o plebiscito para criar o estado do Tapajós”. O clima de euforia em torno da aprovação da consulta logo gerou diversas iniciativas de eventos para celebrar o SIM. Nesse contexto, a Academia de Letras e Artes de Santarém anunciou que a semana da pátria seria encerrada por um espetáculo conectado ao “momento social e político vivido naquele ano”. “Canta Tapajós, Independência!” – esse foi o nome dado ao evento onde se apresentaram diversos cantores e poetas locais. Cristina Caetano foi uma delas. Ela era uma jovem cantora muito conhecida na cidade, especialmente por sua composição de um carimbó em que celebrava “ser da região”. Nesse dia, em um palco em frente ao rio Tapajós, ornamentado com uma enorme faixa em que se podia ler à distância os dizeres “SIM! INDEPENDÊNCIA JÁ!”, ela cantou:

Sou cabocla, isso eu não nego a ninguém
 Meu traço forte vem do Norte, eu sou de Santarém!
 Sou cabocla parida no Tapajós
 Danço Lundú, o Siriá, mas o meu carimbó¹⁸... isso é pai d'égua, maninha!¹⁹
 Quem pode ter culpa de nascer tão bem?
 Vou do acari²⁰ ao piracuí²¹, vou de Santarém!
 Quem pode ter culpa, se o Tapajós pode ser um rio caudaloso ou Sebastião virtuoso?
 (Música: “Sou Cabocla”/Cristina Caetano)

Fazendo reverências ao rio à sua frente e dançando pelo palco, ela encerra sua apresentação, dizendo: “Esse é o carimbó do Tapajós!”.

4. REALIDADES E AFETOS SOBREPOSTOS: O TAPAJÓS É UM “FATO CONSUMADO”

Inspirada nas reflexões de Weber (1999) sobre os processos de elaboração de uma comunidade étnica e de uma comunidade nacional, peço que as situações descritas ao longo do texto não sejam interpretadas como uma imagem estática de uma “comunidade” em um determinado momento do tempo, mas sim como registros de momentos do

18 Lundu, siriá e carimbó são ritmos e danças locais típicas.

19 “Pai d'égua” é uma expressão corriqueira no Pará para se referir de maneira bastante positiva a situações, relações e objetos.

20 Peixe de água doce de tipo cascudo bastante presente no rio Amazonas e em seus afluentes. Pelo sabor marcante e pela dificuldade de ser encontrado fora da Amazônia, é considerado uma comida regional.

21 O piracuí é uma farinha de peixe usualmente produzida com a carne do acari, em um processo de cozimento, secagem e moagem que garante sua conservação. Apesar de também ser produzido em alguns outros pontos da bacia amazônica, em Santarém é apropriado como uma iguaria típica da cidade. É utilizado no preparo de diversas receitas, as mais difundidas são os bolinhos (como o de bacalhau) e a farofa (piracuí, farinha de mandioca e banana).

processo de “comunização”, ou seja, como descrições sobre os meios concretos por onde têm se elaborado a crença e o argumento de que na *região oeste do Pará* existe um passado, uma identidade comum e um “sentimento coletivo” que alimenta o desejo pela *emancipação*. Nesse sentido, para começar a seguir as linhas de afeto que atravessam ou são mobilizadas em torno da palavra-ato “Tapajós”, é interessante olhar com mais atenção para essa última cena descrita. Para tanto, é importante destacar que a música escolhida por Cristina Caetano para compor aquele evento em nome da “independência da região” não foi composta para aquele contexto. Não era, portanto, uma música de campanha e esse ponto é fundamental para compreender de que modo o “Tapajós”, referenciado por Cristina em sua música, se torna uma metáfora de toda a força da “comunização” (Weber 1999) possibilitada pela polissemia.

Nesse ponto, é importante destacar brevemente que uma particularidade importante de se manter em mente ao se fazer uma reflexão sobre elementos que atravessam o pertencimento às cidades da Amazônia é o fato de que, em determinado período da *história* de ocupação da região, o controle de certos pontos estratégicos para a circulação pelos rios foi um eixo que estruturou a colonização,

produzindo fixações em seu entorno que, em alguns casos, após diversos processos, levaram à formação de vilas, comarcas, cidades (Castro 2009). Nesse sentido, ao se referirem à Santarém, meus interlocutores, por exemplo, retomavam a *história* do município (Reis 1979; Fonseca 1990) para estabelecer que a origem da cidade datava de ações de colonização portuguesa ainda no século XVI. Assim, sedimentavam o caminho para a caracterizarem como uma “cidade histórica”, reivindicando uma distinção entre a cidade e o que chamavam de municípios de “colonização recente”, principalmente aqueles que teriam sido criados como resultado/efeito das ações de intervenção promovidas pelos governos da Ditadura Civil Militar, com os projetos de colonização dirigidos em torno da abertura das rodovias.

Santarém, enquanto uma “cidade histórica”, portanto, era produzida como uma cidade originada por ações de colonização estruturadas em torno de dois rios: o Tapajós (águas azuis) e o Amazonas (águas amarelas), que se encontram, sem se misturar, na “frente da cidade”. O lugar desse passado e os efeitos desse orgulho da beleza do “encontro das águas”, especialmente do azul das águas das praias do rio Tapajós, que são “boas para mergulhar” e “ficar de bubuia²²” – como dizem os

22 “Ficar de bubuia” é uma expressão corrente, utilizada para descrever afetivamente o ficar imerso nas águas por longo tempo, aproveitando o banho no rio Tapajós. A expressão faz referência a uma conhecida poesia musicada na cidade de Santarém: “Peixada na praia”, de autoria de Emir Bemerguy e Wilson Fonseca.

poetas locais –, ficam mais claros se observarmos que uma forma corrente de se referir ao lugar – o que inclui desde projetos de incentivo ao turismo a conversas de bar na beira do rio – é “Santarém, pérola do Tapajós”. Talvez aqui ganhe mais sentido os termos da tensão relatada por Ednaldo entre os municípios que comporiam o novo estado, em função da escolha do nome “Tapajós” para nomeá-lo. Essa outra cena me permite destacar desde outro lugar o quanto elaborações sobre o *ser santareno* passavam pela mobilização da relação do lugar com o rio Tapajós.

A partir desse pano de fundo, podemos voltar à performance de Cristina Caetano para afirmar que em uma camada da cena temos apenas uma artista local apresentando uma cantiga em homenagem à sua cidade, colocando em destaque a centralidade dos afetos que os santarenos mobilizam em torno do rio. Em ritmo de carimbó, a artista manifesta seu orgulho em ser uma “filha da terra”, entrelaçando ser santareno, ser do Norte e ser “parida no Tapajós”. Nessa primeira camada, esse Tapajós seria o rio. Mas uma segunda camada se coloca, se lermos a cena à luz do fato de que aquela cantiga estava sendo cantada em um palco produzido esteticamente para receber uma apresentação de celebração da “independência que a criação do estado do Tapajós proporcionaria para a região”, um evento de campanha para o voto SIM no

plebiscito. Nesse contexto, cantando pelo SIM ao estado do Tapajós, dançando, fazendo referências ao rio Tapajós, celebrando ser santareno, ser do Norte, Cristina Caetano nos permite observar como as realidades e os afetos produzidos por essa palavra-ato de múltiplos sentidos poderiam ser agenciados para fazer crescer a mobilização pela criação do novo estado.

Vemos, por fim, como, em função das sobreposições, a polissemia do termo é capturada para argumentar, por exemplo, que as materialidades e inscrições naquela paisagem que ambigualmente o *movimento* também reivindicava ter inventado eram manifestações espontâneas de um *sentimento* de pertencimento ao Tapajós (estado). O “Tapajós” na paisagem e o Tapajós na fala eram, assim, significados como “provas” de que o “estado já estava dividido” e as inúmeras linhas de afeto produzidas pela palavra-ato eram apagadas, permitindo, desse modo, que todas aquelas referências se transformassem em “provas” de um *sentimento* que vinha dos antepassados, legitimando a dimensão afetiva acionada para argumentar que a criação do novo estado seria apenas reconhecer formalmente o que já era um “fato consumado”: aquela *região* não se reconhecia como parte do estado do Pará.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Interessada em compreender como o projeto

de criação do estado do Tapajós alcançou uma enorme adesão na *região oeste do Pará* e uma “quase unanimidade” no município de Santarém, neste artigo, busquei destacar como análises sobre a adesão a projetos controversos podem ser adensadas pela atenção aos afetos e afetações capturados/agenciados/produzidos no curso de mobilizações sociais. Ao destacar como o plebiscito se tornou realidade a partir de um combinado de linguagens e argumentos-força que revelavam expectativas mutuamente incompatíveis acerca do que o projeto representaria para a *região*, tinha como objetivo demonstrar desde as nuances de uma situação empírica controversa às limitações de um quadro analítico centrado apenas na pragmática do “como fazer” das mobilizações ou em explicações “racionalistas” interessadas em “revelar” as razões que motivam os sujeitos com quem interagimos a apoiarem ou a resistirem a determinados projetos políticos (Goodwin et al. 2001). Em minha pesquisa, busquei compreender como foi possível produzir um “acordo” em meio às profundas dissonâncias existentes entre os muitos grupos, coletivos e indivíduos, que manifestaram apoio à criação do estado do Tapajós, em Santarém, no “tempo do plebiscito”, e como, no final das contas, o projeto de criação de um novo estado foi produzido enquanto uma “causa” de toda uma *região*. Concluí que os afetos consistiam

em uma dimensão fundamental a se considerar para apresentar uma resposta a essa questão, que, se não incorporada na análise, teria limitado minha compreensão sobre como as contradições observadas no plano das justificações centradas em dados duros a respeito dos índices de qualidade de vida na *região* ou na crença em diferentes projetos de desenvolvimento não anularam a possibilidade de sujeitos com expectativas díspares se posicionarem juntos, empunhando a mesma “bandeira”. É importante destacar, contudo, que não a considero como “a” explicação para o processo de produção de adesão, mas como uma camada densa, e certamente produtiva, que, no caso analisado, pode ser lida como uma das linguagens a tornar possível o “acordo” entre os diferentes *sins* ao estado do Tapajós.

O “comportamento emocionado” possui um lugar importante em qualquer interação. Dependendo do contexto, certas demonstrações de emoção podem cumprir a função de enviar uma mensagem de sinceridade e convicção bastante poderosa em situações em que se busca persuadir outros atores sobre uma questão (Bailey 1993). Em alguma medida, concordo que certos enquadramentos pragmáticos de um “comportamento emocionado” podem ser eficazes para refletir sobre as performances corporais mobilizadas em interações motivadas pela disputa em torno de uma posição frente a um debate ou a

uma situação específica. Entretanto, penso que, se permanecermos lendo a emoção e o sentimento somente na chave da estratégia, poderemos acabar sugerindo falsamente que os sujeitos com quem interagimos a todo tempo e de maneira consciente estipulam objetivos para cada uma de suas ações e que agem sempre “para obter o máximo de eficácia com o menor custo” (Bourdieu 1996:142). Essa leitura reduz a “carnatura” das relações sociais e limita incorporar seriamente em nossas análises o fundo histórico reivindicado em afirmações sobre a existência de um sentimento sedimentado, que alimenta as lutas por uma determinada “causa”, apagando a dimensão fundamentalmente efêmera das “paixões” envolvidas na *militância* em projetos políticos.

Por isso, neste artigo, me pareceu proveitoso realizar uma leitura no marco dos afetos, recuperando seu sentido de afetação (Butler 2015) e chamando atenção para aquilo que “escapa”, inclusive ao se tentar capturar estrategicamente um determinado referente afetivo para “fazer uma realidade” (Austin 1975) a serviço de um projeto de mobilização. Assim, pude incorporar na análise a dimensão dos afetos difusos acionados pelas referências à palavra-ato Tapajós, de forma a destacar o modo ativo como meus interlocutores buscaram acionar afetos para “fazer crescer” a mobilização em torno da *causa*. Ao explorar

o universo das reações afetivas primárias associadas ao termo, pude demonstrar como a polissemia da “palavra-ato” Tapajós permitiu mobilizar, de forma exitosa, sentimentos de reconhecimento com as muitas “realidades feitas” pelo termo, garantindo-lhe uma transversalidade e uma potência de afetação e “comunização”, (Weber 1999) dimensões que me pareceram fundamentais para compreender a enorme adesão ao projeto em Santarém. Tratei, portanto, de apresentar como os afetos e as afetações podem ser lidos como produtos e produtores da ação política, chamando atenção para como os sentimentos e as emoções são continuamente “enquadrados” (Butler 2015), formatados e capturados por disputas desenroladas na “arena pública” (Cefaï 2009).

Ao longo do artigo, busquei apresentar o tempo descontínuo dos trâmites e das negociações atravessadas pela burocracia estatal; o tempo acelerado da campanha realizada para o evento extraordinário do plebiscito; o tempo profundo da *história*, que reivindicavam como “prova” da legitimidade de sua *luta*; e o tempo lento de uma mobilização que desce ao cotidiano, realizada de maneira difusa, através das rádios, da paisagem, das músicas e das palavras, que aos poucos vão se tornando comuns para expressar o lugar em que se nasceu. Nesse sentido, penso

que o caso apresentado e a atenção aos afetos envolvidos no curso de mobilizações sociais podem suscitar questões a respeito dos tempos em que se fazem as lutas e as “causas”. Levar a sério o fundo histórico reivindicado por nossos interlocutores ao narrarem os sentimentos sedimentados que acreditam “legitimar” suas lutas não significa atribuir às histórias relatadas o mesmo estatuto de verdade e perenidade atribuídos pelos *militantes*, apenas consiste em se permitir seguir as muitas linhas existentes entre processos históricos concretos e processos de produção de mobilizações sociais.

Acredito que essa discussão sobre os referentes afetivos acionados no processo de mobilização pela criação do estado do Tapajós nos coloca questões a respeito da maneira como as particularidades do processo histórico no contexto amazônico atravessam as mobilizações sociais locais. Ao recuperar como a transversalidade do termo Tapajós passava por características do processo de ocupação e colonização da região e pelas especificidades da composição da malha urbana na Amazônia (Castro 2009), busquei indicar como a abordagem desses dados históricos poderia suscitar novas questões para o trato dos potenciais afetos e sentimentos associados a certos termos, explorando como afetações potenciais poderiam ser capturadas para “fazer crescer”

mobilizações sociais na região amazônica. Sugiro, portanto, que a atenção às “realidades feitas” e aos sentimentos acionados por determinadas “palavras-ato” (Austin 1975) pode contribuir para um adensamento de discussões a respeito do lugar ocupado por referentes transversais de pertencimento regional (Tapajós, Xingu, oeste do Pará) no processo de produção de adesões aparentemente incompatíveis a projetos políticos pensados para a Amazônia.

6. AGRADECIMENTOS

As reflexões apresentadas neste artigo foram resultado de pesquisa de mestrado realizada entre 2014 e 2016, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ), sob orientação de Adriana Vianna, com financiamento de bolsa de estudos oferecida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Uma versão anterior do texto foi apresentada e debatida no Seminário “Lutas no Pará: etnografias de mobilizações sociais”, realizado pelo Núcleo de Antropologia da Política, no Museu Nacional, onde pude contar com as contribuições de Dibe Ayoub, Maria Rossi Idarraga e João Lagüéns, a quem agradeço pelos comentários atenciosos ao trabalho naquela oportunidade.

7. REFERÊNCIAS

Alarcon, D. F., N. R. Guerrero, e M. Torres. 2016. “Saída pelo norte”: a articulação de projetos de infraestrutura e rotas logísticas na bacia do Tapajós, in *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Organizado por B. Milikan e M. Torres, pp. 43-78. Brasília: Internacional Rivers Brasil. Santarém: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

Almeida, L. S. 2013. Gaúchos, festas e negócios: o agronegócio da soja no Meio-norte mato-grossense. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia e Sociologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Austin, J. L. 1975. *How to do things with words*. London: Oxford University Press.

Bailey, F. G. 1993. *The tactical uses of passion: an essay on power, reason and reality*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Bemerguy, T. S. 2017. Criando Estado, fazendo região: gramáticas em disputa na invenção do Estado do Tapajós. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro.

Bemerguy, T. S. 2019. (Novas) fronteiras e ideários coloniais de longa duração: uma análise a partir da disputa pela reconfiguração territorial da Amazônia brasileira. *Antropolítica* (46):188-215.

Bernardes, J. A. B, e O. L. F. Filho (Org.). 2010. *Geografias da soja: BR-163, fronteiras em mutação*. Rio de Janeiro: Arquimedes Edições.

Boltanski, L. 1990. *El amor y la justicia como competencias: tres ensaios da sociologia da acción*. Paris: Edición Métaillé.

Boltanski, L., e L. Thévenot. 1999. The sociology of critical capacity. *European Journal of Social Theory* 2(3):359-377. DOI: <https://doi.org/10.1177/136843199002003010>.

Bourdieu, P. 1989. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região, in *O poder simbólico*, de P. Bourdieu, pp. 107-132. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Bourdieu, P. 1996. É possível um ato desinteressado?, in *Razões práticas: sobre a teoria da ação*, de P. Bourdieu, pp. 137-156. Campinas, São Paulo: Ed. Papirus.

Brasil. 1988. Constituição Federal. Brasília/DF. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 10 ago. 2016.

Brasil. 1990. Constituinte. Comissão de Estudos Territoriais. Relatório nº 01, de 1990: sobre o território nacional e anteprojetos relativos à novas unidades territoriais, notadamente na Amazônia Legal e em áreas pendentes de solução. Relator: Deputado Gabriel Guerreiro. In: BRASIL. Câmara dos Deputados. Disponível entre as matérias relacionadas ao Substitutivo da Câmara dos Deputados ao Projeto de Decreto Legislativo nº 19, de 1999 que convoca plebiscito sobre a criação do Estado do Tapajós. Relator: Vital do Rego. Tramitação encerrada. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/matéria/100176?o=t>. Acesso em 10 ago. 2016.

Brasil. 1998. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos jurídicos. Lei nº 9709, de 18 de novembro de 1998. Regulamenta a execução do disposto nos incisos I, II e III do art. 14 da Constituição Federal. Artigo 3º: sobre as regras para convocação de plebiscitos e referendos que tratem de questões de relevância nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19709.htm. Acesso em: 10 ago. 2016.

Brasil. 1999. Senado Federal. Projeto de decreto legislativo nº 19 de 1999: convoca plebiscito sobre a criação do Estado do Tapajós. Autoria: Senador Mozarildo Cavalcanti. Relator: Romeu Tuma. Data de leitura: 02 de março de 1999. Tramitação encerrada. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/matéria/608>. Acesso em 10 ago. 2016.

Brasil. 2011. Câmara dos Deputados. Substitutivo da Câmara dos Deputados ao Projeto de Decreto Legislativo nº 19, de 1999: convoca plebiscito sobre a criação do Estado do Tapajós. Autoria: Câmara dos Deputados. Relator: Vital do Rego. Data da leitura: 11 de maio de 2011. Tramitação encerrada. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/100176?o=t>. Acesso em 10 de ago 2016.

Brasil. 2016. Senado Federal. Artigo 101: Sobre as competências da Comissão de Constituição e Justiça, in *Regimento Interno do Senado Federal*. Brasília.

Butler, J. 2015. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Castilho, S. R., A. C. Souza Lima, e C. Costa Teixeira. 2017. *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Castro, E. M. R (org). 2008a. *Sociedade, território e conflitos: BR-163 em questão*. Belém: NAEA/UFPA.

Castro, E. M. R. 2009. Urbanização, pluralidade e singularidades das cidades amazônicas, in *Cidades na floresta*. Organizado por E. Castro, pp. 13-39. São Paulo: Annablume.

Castro, M. C. A. 2008b. Mobilização do trabalho na Amazônia. O oeste do Pará entre grilos, latifúndios, cobiças e tensões. Tese de Doutorado, Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Cefai, D. 2009. Como nos mobilizamos? A contribuição de uma abordagem pragmatista para a sociologia da ação coletiva. *Dilemas-Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* 2(4):11-48.

Coimbra, H. 1993. *Estado do Tapajós: uma opção para o desenvolvimento da Amazônia*. Brasília: Câmara dos Deputados.

Coimbra, H. 1997. *Estudo de viabilidade econômica do Estado do Tapajós*. Brasília: Câmara dos Deputados.

Corrêa, D. S., e R. D. C. Dias. 2016. A crítica e os momentos críticos: de la justification e a guinada pragmática na sociologia francesa. *Mana* 22(1):67-99. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132016v22n1p067>.

Costa, M. V. V. 2012a. BR-163 paraense: caminho para o desenvolvimento ou para a exclusão? Dissertação de Mestrado, Departamento de Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Costa, S. H. G. 2012b. A questão agrária no Brasil e a bancada ruralista no Congresso Nacional. Tese de doutorado, Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, BR.

Costa, C., e P. Pacheco. 2011. *Fundamentos para a criação do Estado do Tapajós: efetivando a presença do Estado na Amazônia Brasileira*. Santarém: Impreso pelo autor.

Dutra, M. 1999. *O Pará dividido: discurso e construção do Estado do Tapajós*. Belém: UFPA/NAEA.

Fonseca, W. D. 1990. *Santarém: momentos históricos*. Santarém: Editora Tiagão.

Foucault, M. 2010. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Goodwin, J., J. M. Jasper, e F. Polletta. 2001. Introduction: why emotions matter, in *Passionate politics: emotions and social movements*. Organizado por J. Goodwin, J. M. Jasper, e F. Polletta. Chicago: University of Chicago Press.

Guianet. 2016. Mapas do Brasil/Mapa do Pará. Disponível em: <https://guianet.com.br/links/externos/mapa/103-para-pa>. Acesso em: 10 ago. 2016.

Heredia, B., e M. Palmeira. 1995. Os comícios e a política de facções. *Anuário Antropológico* 94:31-94.

Hobsbawm, E., e T. Ranger. 2002. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Instituto de Desenvolvimento Econômico, Social e Ambiental do Pará (IDESP). 2011. *Estado do Pará: (di)visões territoriais, perspectivas sociais, econômicas, financeiras e ambientais*. Belém: IDESP.

Madariaga, A., e C. Galleguillos. 2013. Sobre Sociología, crítica y emancipación: entrevista con Luc Boltanski. *Revista Némesis* 10:137-146.

Nader, L. 1972. *Up the anthropologist: perspectives gained from studying up*. Berkeley: University of California.

Pró-Tapajós, A.P. 2011. Setenta e sete razões para a criação do Estado do Tapajós, in *Rede Mococonga*, por F. Pena. Disponível em: <http://redemococonga.org.br/2011/09/setenta-e-sete-razoes-para-a-criacao-do-estado-do-tapajos/>. Acesso em: 10 ago. 2016.

Pró-oeste, M. e M. Pró-criação do estado do Tapajós. *Estudo de viabilidade econômica do Estado do Tapajós*. Santarém: Tiagão, 1996.

Reis, A.C. F. 1979. *Santarém: seu desenvolvimento histórico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Torres, M. (Org.). 2005. *Amazônia revelada: os descaminhos ao longo da BR-163*. Brasília: CNPQ.

Vianna, A., e J. Farias. 2011. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu* (37):79-116. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332011000200004>.

Vianna, A. 2014. Violência, Estado e Gênero: considerações sobre corpos e corpus entrecruzados, in *Margens da violência. Subsídios ao estudo do problema da violência nos contextos mexicanos e brasileiros*. Organizado por A. C. Souza Lima e V. Garcia-Acosta, pp.209-237. Brasília: ABA.

Weber, M. 1999. Comunidades étnicas, in *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, de M. Weber, pp.315-327. Brasília: UnB.

CONFIANÇA E REPUTAÇÃO, DOCES COLONIAIS E QUEIJO SERRANO: PERCEPÇÕES DE QUALIDADE DE ALIMENTOS TRADICIONAIS EM CONTEXTOS DE PROXIMIDADE ENTRE AGRICULTORES E CONSUMIDORES

Evander Eloí Krone

Universidade Federal de Pernambuco | Recife - PE - Brasil

Renata Menasche

Universidade Federal de Pelotas | Pelotas - RS - Brasil

submissão: 20/12/2018 | aprovação: 31/10/2019

RESUMO

Este artigo parte da observação das tendências da alimentação contemporânea que vêm apontando para movimentos de valorização de produtos tradicionais. Buscamos, aqui, compreender de que modo a confiança é acionada em contextos marcados pela informalidade e por relações de proximidade entre produtores e consumidores de alimentos. Nossa atenção é dirigida a dois casos referentes a produtos artesanais, o do Queijo Serrano, produzido na região dos Campos de Cima da Serra, e o dos doces de frutas da região de Pelotas, ambas localizadas no estado do Rio Grande do Sul. O estudo, de caráter etnográfico, buscou analisar os pontos de vista das famílias rurais produtoras desses alimentos, que estão inseridas em canais curtos de comercialização. A observação dos contextos estudados evidenciou percepções acerca da qualidade dos produtos pautadas em relações de confiança e reputação dos produtores e, desse modo, conformadas localmente, a partir de parâmetros socialmente construídos.

Palavras-chave: antropologia da alimentação; confiança; produtos tradicionais; consumo.

TRUST AND REPUTATION, COLONIAL SWEETS AND SERRANO CHEESE: PERCEPTIONS OF TRADITIONAL FOOD QUALITY IN PROXIMITY CONTEXTS BETWEEN FARMERS AND CONSUMERS

ABSTRACT

This paper starts from the observation of the contemporary food trends that have been pointing to movements of valorization of traditional products. We seek in this paper to understand how the trust is triggered in contexts marked by informality and proximity relations between food producers and consumers. Our attention is directed to two cases related to artisanal products, the Serrano Cheese produced in the Campos de Cima da Serra region, and the fruit jams from Pelotas region, both located in the State of Rio Grande do Sul. The ethnographic study sought to analyze the points of view of the rural families producing these foods, which are inserted in short marketing channels. The observation of the studied contexts evidenced perceptions about the quality of the products based on relations of trust and reputation of the producers and, thus, locally conformed, from socially constructed parameters.

Keywords: anthropology of food; trust; traditional products; consumption.

CONFIANZA Y REPUTACIÓN, DULCES COLONIALES Y QUESO SERRANO: PERCEPCIONES DE LA CALIDAD DE ALIMENTOS TRADICIONALES EN CONTEXTOS DE PROXIMIDAD ENTRE AGRICULTORES Y CONSUMIDORES

RESUMEN

Este trabajo parte de la observación de las tendencias alimentarias contemporáneas que apuntan a movimientos de valorización de los productos tradicionales. Buscamos comprender de qué modo la confianza es accionada en contextos marcados por la informalidad y por relaciones de proximidad entre productores y consumidores de alimentos. Analizamos dos casos referentes a productos artesanales, el del Queijo Serrano, producido en la región de los Campos de Cima da Serra, y el de los dulces de frutas de la región de Pelotas, ambas ubicadas en el Estado de Rio Grande do Sul. Este estudio etnográfico buscó analizar los puntos de vista de las familias rurales productoras de esos alimentos, que están insertas en canales cortos de comercialización. El estudio evidenció percepciones acerca de la calidad de los productos pautados en relaciones de confianza y reputación de los productores y, de ese modo, conformadas localmente, a partir de parámetros socialmente construídos.

Palabras clave: antropología de la alimentación; confianza; productos tradicionales; consumo.

1. INTRODUÇÃO

Dado o marco em que se observam, na atualidade, práticas de valorização de produtos locais, artesanais e tradicionais, este artigo busca refletir a respeito dos significados da confiança em contextos marcados por relações de proximidade entre produtores e consumidores.

Comer é um ato corriqueiro, porém tal ação traz consequências que podem ser irreversíveis para a vida humana. Do ponto de vista biológico, o alimento ingerido é absorvido pelo corpo, e suas propriedades bioquímicas podem gerar a energia que torna possível a continuidade da vida ou mesmo, em caso de o alimento ingerido estar contaminado, podem levar à morte. Confiança é, assim, elemento central que permeia a relação dos humanos com sua alimentação.

Desde o século XIX, o mundo vem experimentando um processo de intensificação da globalização da cadeia agroalimentar e de ampliação da separação entre produtores e consumidores. Autores como Friedmann & McMichael (1989) argumentam que as dietas alimentares que tiveram lugar durante os séculos XIX e XX resultaram em três diferentes regimes alimentares globais. O primeiro deles, influenciado pelo domínio britânico – do final do século XIX até a Segunda Guerra Mundial –, foi essencialmente marcado pela importação europeia de gêneros alimentícios dos territórios invadidos pela colonização europeia. No pós-guerra,

o Estado passou a controlar as relações de produção e comercialização, levando ao surgimento de um segundo regime alimentar global, influenciado pelo modelo fordista americano de produção em massa. Para os autores citados, um terceiro regime se estabelece a partir da década de 1980, baseado no modelo neoliberal, que corresponde à situação atual de globalização dos mercados agroalimentares.

Mintz (1986) lembra que há poucos séculos a ampla maioria dos alimentos era obtida localmente, sendo produzida pelas próprias pessoas, em pequenas unidades agrícolas. Desse modo, os alimentos básicos da dieta não eram deslocados para áreas muito distantes do local original de sua produção. Na atualidade, no entanto, eles atravessam fronteiras continentais, e a confiança, antes mediada por relações de proximidade entre consumidores e produtores, em boa medida cedeu lugar a um aparato complexo, constituído por especialistas, empresas certificadoras, laboratórios e agentes do Estado, que procuram fiscalizar e conferir segurança ao sistema de produção de alimentos. A qualidade deles jamais foi tão vigiada e controlada, como tem sido nas sociedades contemporâneas, buscando garantir – ao menos na opinião dos especialistas – alimentos mais seguros. No entanto, o consumidor parece experimentar, mais do que nunca, desconfiança em relação à alimentação.

Contreras (2005) ressalta que, atualmente, os consumidores reconhecem apenas os

elementos terminais presentes nas prateleiras dos supermercados, enquanto o restante do complexo sistema agroalimentar é uma espécie de caixa-preta, que provoca medo e desconfiança. A indústria agroalimentar, influenciada pelos movimentos mais gerais da globalização, promoveu o rompimento entre os alimentos e o seu universo social de produção, razão pela qual, segundo Contreras & Gracia (2011), esses produtos não se encontram adequadamente adaptados nas representações e na cultura dos consumidores. Parcela significativa da população consome algo que foi produzido totalmente fora do alcance de seus olhos, isto é, produtos sem história nem memória social (Fischler 1995). Uma vez que boa parte das atividades culinárias passou para as mãos da indústria, o alimento moderno perdeu sua capacidade mediadora e converteu-se “em um artefato misterioso, [...] um objeto comestível não identificado, sem passado nem origem conhecidos” (Fischler 1995:210).

É nesse quadro que as sucessivas crises e os escândalos protagonizados pela indústria agroalimentar têm minado a confiança no setor. Ademais, o desconhecimento em relação a efeitos de agentes químicos utilizados na produção alimentícia e as incertezas e rumores em relação a métodos industriais utilizados nesse processo contribuem para despertar a desconfiança em relação à qualidade do que é oferecido aos consumidores, cujas origens encontram-se distanciadas dos contextos

vivenciados pela população consumidora.

Ao refletir sobre as ansiedades urbanas contemporâneas em relação à alimentação, Fischler (1995) argumenta que, diferentemente do que faziam seus antepassados, o comensal moderno perdeu referências no momento de realizar suas escolhas neste âmbito, isso devido a uma cacofonia alimentar, que identifica como característica da sociedade moderna, quadro em que as advertências sobre riscos amplificam-se na mesma medida em que aumentam conflitos e discórdias entre especialistas e cientistas sobre modelos de consumo, contribuindo para o estado de confusão e criando ambiente propício à proliferação de rumores a respeito da indústria agroalimentar. Contreras & Gracia (2011) acrescentam que, nestes sistemas hipercomplexos, os consumidores, cada vez mais desorientados, escutam todo tipo de rumores lançados por uma imprensa sensacionalista, o que contribui para a construção de incertezas em torno da produção alimentar, daí as pressões que atuam sobre o consumidor contemporâneo.

É nesse contexto que atributos associados à produção local e de origem conhecida têm se sobressaído na demanda por alimentos que enfatizam qualidades como tradição, localidade, ruralidade, aspectos naturais e ausência de produtos químicos. Seguramente, a crise de confiança na indústria agroalimentar tem aberto espaço para a valorização de produtos locais, tradicionais e

artesanais, também alavancando o comércio direto entre produtores e consumidores.

Nesse sentido, este artigo se propõe a apreender de que modo a confiança é acionada e operada em contextos marcados pela informalidade e por relações de proximidade entre produtores e consumidores de alimentos. Para esta reflexão, tomamos dois casos referentes a produtos artesanais, de distintas regiões do Rio Grande do Sul (Figura 1): o Queijo Serrano, produzido nos

Campos de Cima da Serra¹, e os doces de frutas da região de Pelotas², no extremo sul gaúcho.

Cabe destacar que, em maio de 2018, o IPHAN concedeu às tradições doceiras³ de Pelotas o título de patrimônio cultural do Brasil. Já o Queijo Serrano está em processo de reconhecimento, dado que o dossiê solicitando o seu registro como patrimônio cultural foi entregue ao IPHAN e aguarda a realização de pesquisa de campo e outros levantamentos.

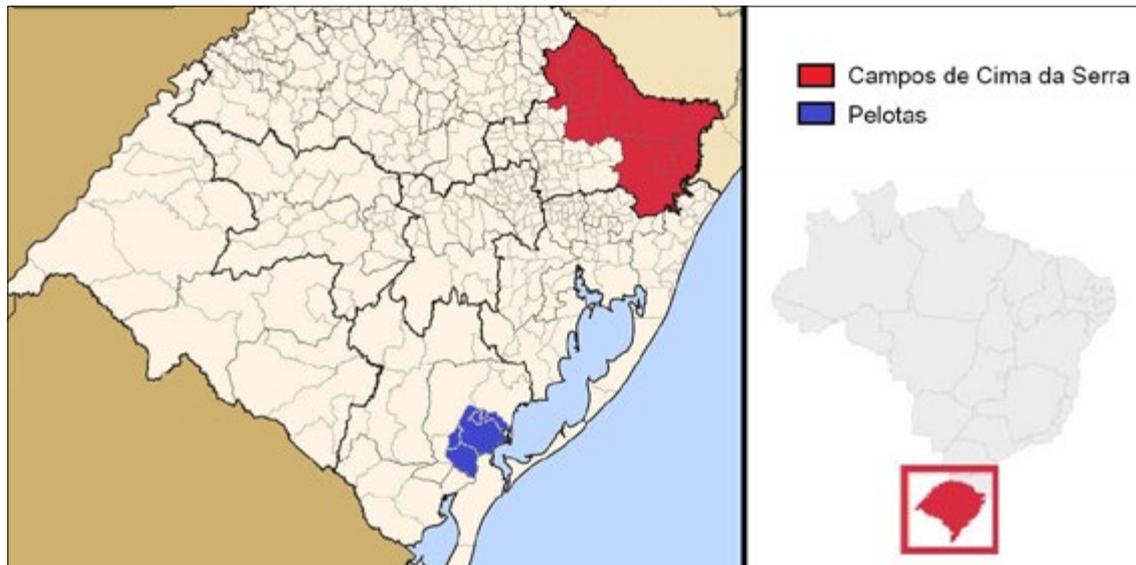


Figura 1 – Mapa ilustrativo situando as regiões pesquisadas. Fonte: adaptado de Wikipédia (2019).

1 Tomando como referência a unidade da microrregião de Vacaria, conforme a divisão utilizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a região dos Campos de Cima da Serra é composta por quatorze municípios: Bom Jesus, Cambará do Sul, Campestre da Serra, Capão Bonito do Sul, Esmeralda, Ipê, Jaquirana, Lagoa Vermelha, Monte Alegre dos Campos, Muitos Capões, Pinhal da Serra, São Francisco de Paula, São José dos Ausentes e Vacaria.

2 A região doceira, como reconhecida pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), é composta pelos seguintes municípios: Pelotas, Arroio do Padre, Capão do Leão, Morro Redondo e Turuçu.

3 São duas as tradições doceiras reconhecidas como patrimônio pelo IPHAN: a tradição dos doces finos e a dos doces coloniais. A dos doces finos é atribuída à colonização portuguesa desta região, e concentrou-se, sobretudo, na área geográfica da planície costeira próxima à lagoa dos Patos e, particularmente, na sede urbana do atual município de Pelotas. Já a dos doces coloniais surgiu associada às propriedades dos colonos de origem europeia que chegaram à região a partir da segunda metade do século XIX.

Dessa forma, este estudo está também inserido nesse esforço, empreendido por um conjunto de entidades da sociedade civil para o reconhecimento e a proteção desses produtos como patrimônio cultural.

Nesse sentido, este estudo, de caráter etnográfico, buscou analisar os pontos de vista das famílias rurais produtoras desses alimentos tradicionais, que estão inseridas em canais curtos de comercialização. As reflexões aqui desenvolvidas têm origem em iniciativas de pesquisas realizadas em períodos distintos. No nordeste gaúcho, o contexto das famílias rurais produtoras artesanais de Queijo Serrano foi alvo de pesquisa entre 2006 e 2009 (Krone 2006, 2009). Em Pelotas, a observação do modo de vida das famílias rurais produtoras de doces de frutas foi realizada entre 2014 e 2018 (Krone 2018).

A orientação metodológica que pautou as incursões a campo está ancorada na tradição do método etnográfico. A pesquisa a campo se deu, desse modo, a partir da inserção junto aos grupos sociais estudados. Partindo da ideia do contato como fundadora da relação etnográfica entre interlocutor e pesquisador, buscou-se construir uma interação prolongada com os sujeitos

estudados, de modo a acessar seus círculos sociais e formas de pensamento. Nesses termos, procurou-se realizar o trabalho interpretativo do discurso social a partir da aproximação ao ponto de vista nativo (Geertz 1989).

Foi assim que se procedeu à gravação de entrevistas semiestruturadas, método complementar ao procedimento de observação participante. No total, foram entrevistadas e estudadas 32 famílias rurais, sendo 17 localizadas nos Campos de Cima da Serra e 15 em Pelotas. Paralelamente, os dados obtidos em situações e conversas informais com os interlocutores foram registrados com uso de diário de campo e com emprego de recursos imagéticos. Posteriormente, esses dados foram sistematizados com o suporte de *softwares*. As entrevistas foram transcritas com o auxílio do programa *Transcriber*⁴, o que garantiu a transformação do áudio em texto. Já a organização material dos arquivos digitais (entrevistas e obras bibliográficas) foi realizada com o apoio do programa *Mendeley*⁵, o que permitiu armazenar, gerenciar, editar e adicionar notas aos arquivos digitais, facilitando, assim, o processo de categorização e análise do material.

⁴Para mais informações, ver <http://transag.sourceforge.net/>.

⁵Para mais informações, ver <https://www.mendeley.com/>.

Nos tópicos 2 e 3 do artigo, apresentamos os dois contextos empíricos estudados: primeiramente, abordamos os processos de produção e comercialização do Queijo Serrano, evidenciando as relações de proximidade entre famílias produtoras e consumidores; na seção seguinte, ao analisar o universo da produção dos doces coloniais de Pelotas, buscamos iluminar o modo como são estabelecidas as relações de proximidade e confiança que possibilitam a circulação da produção doceira entre famílias produtoras e consumidores urbanos. No tópico 4, buscamos analisar a maneira como as informações socialmente produzidas e compartilhadas sobre as reputações das famílias produtoras, construídas em relações face a face, convertem-se em elemento que garante confiança no âmbito de circuitos curtos de comercialização, sobrepondo-se, em relevância, aos aspectos legais pertinentes à produção de alimentos.

2. QUALIDADE E CONFIANÇA NO CONSUMO DO QUEIJO SERRANO

A região dos Campos de Cima da Serra tem na pecuária de corte em sistema de campo nativo uma de suas principais atividades econômicas. Associada à bovinocultura de corte, desenvolveu-se a produção artesanal de um queijo característico, conhecido localmente como Queijo Serrano, cuja

receita remonta ao século XVIII.

Essa receita foi passada de geração a geração, de modo que o saber-fazer desse queijo perpetuou-se ao longo do tempo, sem sofrer modificações significativas. O microclima próprio da região, combinado às técnicas artesanais empregadas na fabricação do queijo – com a utilização de leite cru de vacas de corte, alimentadas a partir de pastagens naturais fornecidas pelos campos nativos –, confere ao produto características físicas e organolépticas únicas, que lhe dão especificidade e o diferenciam de outros queijos.

O Queijo Serrano é importante fonte de renda para as famílias produtoras, que adquirem grande parte de seu sustento a partir do que ganham com a venda do produto. Esse produto é vendido principalmente para consumidores locais, pequenos estabelecimentos comerciais ou atravessadores, que vendem a produção em municípios da região.

No entanto, apesar de toda importância econômica, histórica e cultural, a comercialização do Queijo Serrano se realiza à margem de canais formais de comercialização. As famílias rurais produtoras vivem sob a ameaça de multas e apreensão dos produtos, uma vez que os processos de produção do queijo são considerados inadequados pela legislação sanitária, sendo uma das principais polêmicas

referente ao fato de que as famílias utilizam leite cru durante o preparo desse queijo.

Cabe abrir parênteses para explicar que, no final da década de 1940, nos Estados Unidos, o *Food and Drug Administration* (FDA)⁶ determinou que queijos produzidos a partir de leite cru apenas fossem comercializados após prazo mínimo de 60 dias de maturação. A norma estabelecida pelo FDA influenciou vários outros países, inclusive o Brasil, que adotou o mesmo parâmetro. Ainda, desde os anos 1990, o *Codex Alimentarius*⁷ vem recomendando a pasteurização dos produtos de origem láctea, alegando riscos no consumo de produtos derivados de leite cru. No entanto, defensores dos queijos preparados a partir de leite cru criticam a arbitrariedade e a falta de transparência no estabelecimento do prazo mínimo de 60 dias de maturação. Estudos como os de Cruz (2012) e Cruz & Menasche (2014) apontam a inexistência de evidências científicas consistentes que sustentem esse critério.

Na Europa, particularmente em países como a França, onde o preparo de queijos a partir de leite cru tem larga tradição, ativistas

e movimentos sociais vêm lutando na defesa dos métodos tradicionais neste tipo de produção. Bérard & Marchenay (2004 apud Cruz 2012) alertam para o fato de os americanos conformarem a maioria dos integrantes do *Codex Alimentarius* e representantes de indústrias dos Estados Unidos possuírem membros nos comitês relativos às normatizações, indicando que, muito além de questões sanitárias, o que está em jogo é o poder de regulamentar o mercado.

Nesse sentido, como mostram Schottz et al. (2014), as avaliações e decisões a respeito dos riscos sanitários estão se movendo progressivamente para os circuitos internacionais, situação que reverbera no enfraquecimento da soberania e da democracia dos Estados nacionais, especialmente nos países em desenvolvimento. Desse modo, as regras ditadas internacionalmente – moldadas por e para o modelo agroindustrial de produção – são frequentemente referendadas pelas legislações nacionais, acabando por constituir-se em constrangimento à existência de modos de produção artesanais, que são a base de muitas

⁶ Órgão que regulamenta e normatiza as legislações sobre medicamentos e produção de alimentos nos Estados Unidos.

⁷ Comissão criada pela Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO) e constituída por vários países para estabelecer padrões e guias internacionais, tanto no que se refere, por exemplo, à ingestão máxima aceitável e/ou recomendável de algum aditivo alimentar, quanto para determinar parâmetros e riscos microbiológicos dos alimentos.

culturas alimentares locais (Dias et al. 2018). Seguramente, a união entre Estado, indústria e ciência reverberou na constituição de um imenso emaranhado institucional, bem como no desenvolvimento de parâmetros de qualidade que desencadearam a formação de leis e normas sanitárias, as quais permitiram aumentar o controle sobre a produção de alimentos. Porém, como demonstram trabalhos como os de Schottz et al. (2014), Cintrão (2016), Krone (2018), entre outros, as leis e regras sanitárias estão longe de ser neutras e baseadas unicamente em critérios científicos, uma vez que as disputas em torno de regras sanitárias escondem, frequentemente, agendas políticas e econômicas que visam favorecer determinados setores da indústria.

No caso específico do Queijo Serrano, consumidores, produtores, técnicos e comerciantes da região estudada concordam que, para que um queijo seja considerado Serrano, é condição a utilização de leite cru em sua produção. E, de um modo geral, os moradores da região preferem consumir este queijo com 15 a 20 dias de maturação. Para os agentes locais, alterar essa característica implicaria perda de qualidade, de sabor e de propriedades únicas

do produto. Assim, os critérios empregados por produtores e consumidores da região a respeito do tempo adequado de maturação diferem significativamente dos 60 dias requeridos pela legislação brasileira.

Ainda, os requisitos para legalização do Queijo Serrano envolvem consideráveis investimentos em infraestrutura, bem como na substituição de utensílios tradicionais, como formas, pás e barris de madeira⁸, comumente usados na região. Os utensílios de madeira são considerados inadequados pela fiscalização sanitária, que pressiona as famílias produtoras a adotar materiais como inox e polietileno, além de exigir investimentos significativos na adequação das instalações. Dados os elevados custos envolvidos, somados ao fato de que tais adequações às normas descaracterizam o produto tradicional, boa parte das famílias optam por manter sua produção na informalidade. Dessa forma, assim como ocorre com muitos outros produtos tradicionais brasileiros comercializados à margem da legalidade, o Queijo Serrano é comumente vendido sem qualquer rótulo ou selo que identifique sua procedência (Figura 2).

⁸A despeito da visão higienista hegemônica de que a madeira é uma ameaça à qualidade dos alimentos, vários estudos têm apontado no sentido contrário, ressaltando os seus benefícios nesse processo. Particularmente, na produção de queijos e vinhos, o tipo de madeira utilizado pode acrescentar atributos positivos ao paladar e à qualidade dos produtos (E. Ferreira & C. Ferreira 2011; Lortal et al. 2009).

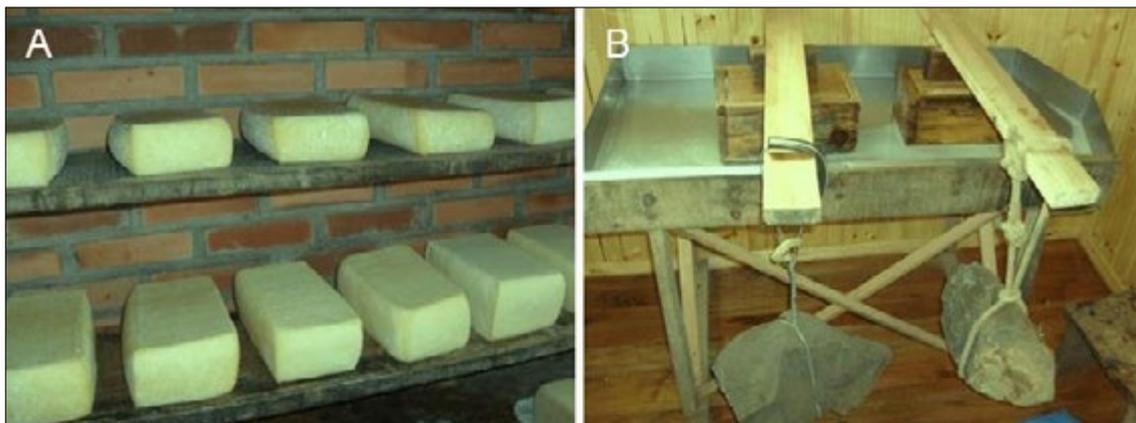


Figura 2 – Queijo Serrano: A) queijo sendo maturado; B) etapa de prensagem do queijo com o uso de pedras.
Fotos: E. E. Krone (2008).

No entanto, ainda que este tipo de produção artesanal não obedeça às normas legais estabelecidas pelo Estado, isso não parece ser um problema para os consumidores da região, que têm clareza a respeito dos métodos tradicionais de produção desse queijo, os quais não seguem os requisitos definidos em lei, de modo que a maior parte das famílias produtoras, como dito, atua na informalidade. No contexto local, os requisitos legais parecem ser menos importantes para os consumidores do que os critérios socialmente estabelecidos para avaliar a qualidade dos queijos. Nesse sentido, as escolhas e preferências de consumo são definidas, em grande medida, em razão de um conhecimento socialmente produzido e compartilhado a respeito da qualidade dos queijos e da reputação dos produtores. Nesse sentido, aspectos como confiança e reputação conformam um critério de outro tipo e tornam-se significativos

na relação direta entre produtor e consumidor.

O Queijo Serrano tem como uma de suas principais características o processo artesanal de fabricação. Ao contrário das tecnologias mecânicas, que tendem, através de repetições infundáveis, a padronizar produtos e processos, a artesanidade é baseada na contínua habilidade humana de criar e inovar (Ploeg 2008). O processo de produção do Queijo Serrano é resultado, então, da diversidade do saber-fazer local, sendo que o preparo artesanal, neste caso, difere significativamente dos processos industriais de produção de alimentos da moderna indústria agroalimentar, em que o que prevalece não é a diversidade, mas processos que visam ter a padronização como resultado final. Por isso, é possível afirmar que, justamente devido a este processo artesanal, realizado em pequena escala e por várias famílias rurais, cada produtor atua como um artesão, imprimindo no queijo que

elabora características únicas.

Essa diversidade de modos de fazer se reflete, por exemplo, no fato de serem encontrados no comércio local queijos com características muito distintas. É assim que o consumidor tem à disposição desde produtos com pouco sal até aqueles em que o sabor salgado é bastante acentuado. Ainda, o Queijo Serrano é costumeiramente vendido em diferentes formatos e tamanhos, assim como há diferenças entre os mais ou menos maduros, ou seja, essa diversidade de modos de fazer resulta em um conjunto de queijos com texturas, cores, aromas e sabores muito diversos.

Por isso, ainda que os queijos vendidos não tenham rótulo ou selo que identifique sua procedência, essa diversidade de formatos, texturas e sabores auxilia os consumidores na identificação dos produtores. Desse modo, as características específicas desses produtos são geralmente associadas ao saber-fazer do queijeiro responsável por sua produção. É isso o que afirma Seu Camilo⁹, produtor de Queijo Serrano:

E no tempo que eu vendia queijo no armazém em Bom Jesus [município], tinha uma mulher lá de Lageado [distrito do município de São Francisco de Paula], que chegou ali. Eu estava ali com um conhecido

e com o açougueiro, por ali, conversando, e uma hora ela pediu: “Eu queria o queijo do seu Camilo”. É esse daqui, está falando com ele. Pensa bem, a mulher de lá, ela sabia que eu fazia queijo. Onde que ela iria imaginar que era eu? Estava lá, comprando queijo. Ela já conhecia o meu queijo. É que o pessoal vai se habituando. Então a gente já sabe, se tu chega lá onde eu vendo o meu queijo, eles te dizem bem certinho, esse aqui é o fulano que faz. Tem uns parecidos, mas igual não tem.

A relação direta ou muito próxima entre consumidores e produtores de Queijo Serrano favorece a referência ao nome do produtor, o que permite apontar que existe forte associação entre a reputação do produtor, o queijo produzido e a qualidade específica do produto. E, como evidenciado pela fala de Seu Camilo, esse conhecimento socialmente produzido sobre a reputação dos produtores se difunde pela região, entre consumidores com quem as famílias produtoras não possuem contato direto.

De fato, como mostra o trabalho de Cruz et al. (2014), realizado junto a produtores e consumidores de Queijo Serrano, nomes de bons produtores de queijo surgem, muitas vezes, espontaneamente em conversas informais. Desse modo, é possível afirmar que existe um conhecimento socialmente compartilhado entre

⁹ Ao refletir sobre a utilização de nomes verdadeiros ou fictícios no texto etnográfico, Fonseca (2007) argumenta que o uso do anonimato nem sempre é sinal de respeito para com os interlocutores, pois, de certo modo, acaba mascarando a identidade dos sujeitos, como se fossem infratores. Neste artigo, várias das situações relatadas poderiam expor as famílias rurais produtoras, uma vez que elas vivem sob constante ameaça de multas e apreensão de seus produtos, razão pela qual optamos pelo uso de nomes fictícios, de modo a preservar a identidade e a integridade dos interlocutores da pesquisa.

os moradores da região, uma vez que, quando questionados, os consumidores da região costumam sugerir locais onde se pode adquirir o produto e indicar aqueles que são considerados os bons produtores de Queijo Serrano.

Prigent-Simonin & Hérault-Fournier (2005), em pesquisa que analisa a influência da relação consumidor-produtor na percepção da qualidade dos alimentos, argumentam que os critérios de julgamento nesse âmbito podem variar quando há relação de proximidade entre produtores e consumidores. As autoras defendem a ideia de que o componente relacional influencia no processo de avaliação dos produtos, de modo que a percepção da qualidade está intimamente associada aos componentes de confiança que emergem da relação de proximidade. É assim, por exemplo, no caso do Queijo Serrano, em que as características únicas do produto, associadas à reputação de cada produtor, são elementos fundamentais que orientam as práticas de consumo e de avaliação da qualidade dos queijos comercializados. Nesse sentido, a presença de rótulos ou selos nos produtos tem menos importância do que as reputações dos produtores, que circulam entre os agentes presentes nas redes curtas de comercialização.

Vejam, a seguir, o que mostra, sobre o tema, o outro contexto empírico analisado nesta pesquisa, em que interagem consumidores e produtores de doces de frutas de Pelotas.

3. PROXIMIDADE E CONFIANÇA NO CONSUMO DOS DOCES COLONIAIS

Na região de Pelotas, a partir de uma política pública de povoamento que resultou em uma agricultura camponesa policultora, o Estado promoveu, a partir de 1858, a vinda de imigrantes europeus de diversas origens, especialmente alemães, franceses, italianos, poloneses e pomeranos. Esses imigrantes foram instalados em colônias agrícolas da região, razão pela qual passaram a ser conhecidos como colonos. Entre seus cultivos, desde os primeiros tempos estiveram presentes frutas como figo, goiaba, laranja, pêssago e uva, que viriam a ser aproveitadas na formação de uma indústria artesanal de produção de doces de frutas (Figura 3).

Nessa produção, os principais ingredientes são frutas de época, geralmente cozidas apenas com água e açúcar, resultando em geleias, *Schmiers*¹⁰, cristalizados, doces em passa, entre outros. Tal produção conformou uma tradição doceira, conhecida como doces coloniais, doces de fruta,

¹⁰ Entre os colonos do Sul do Brasil, *Schmier* é o doce pastoso utilizado para passar no pão. A palavra *Schmier* deriva do verbo *Schmieren*, que, em alemão, significa untar. A *Schmier* é elaborada a partir da polpa de frutas, que são descascadas, picadas ou trituradas e, posteriormente, cozidas com água e açúcar.



Figura 3 – Produção de doces coloniais: A) doce de figo sendo preparado sobre o fogão a lenha; B) doces de figo, laranja e pêsego em pasta e calda. Fotos: E. E. Krone (2016).

doces de safra e, eventualmente, doces de tacho, visto que muitos destes são costumeiramente produzidos em tachos de cobre.

Desse modo, a prática de produção de doces de frutas se constitui como tradição mantida por famílias rurais há pelos menos 150 anos, sendo atividade intimamente associada ao modo de vida e à identidade dos moradores da região. Não obstante sua importância nas esferas econômica e cultural, essa tradição vive sob a tensão decorrente da ação de órgãos de fiscalização sanitária do Estado.

A produção de doces coloniais é habitualmente mantida por famílias rurais, em pequenas fábricas de doces ou em cozinhas domésticas, onde são elaborados no fogão a lenha ou a gás, ou mesmo no pátio de casa, frequentemente com emprego de tachos de cobre, pás e colheres de madeiras, utensílios atualmente proibidos pelos órgãos de fiscalização sanitária.

Nas pequenas fábricas de doces da região, o modo artesanal de feitura dos doces foi, em boa medida, substituído por métodos semi-industriais de produção. Para legalizar a venda desses produtos, as famílias rurais viram-se obrigadas a substituir antigos utensílios e equipamentos, como tachos de cobs, pás e colheres de madeira, que passaram a dar lugar a outros utensílios, geralmente mais onerosos e de origem industrial. Assim, por meio dos órgãos de vigilância sanitária, o Estado busca disciplinar a produção de doces coloniais a partir de parâmetros da indústria agroalimentar.

Não por acaso, nas últimas décadas, com o recrudescimento da legislação sanitária e a decorrente necessidade de investimentos para adequar a produção à matriz industrial, tudo isso somado à ocorrência de sucessivas crises econômicas, tem ocorrido, na região de Pelotas, a desativação de muitas fábricas de doces ou o deslocamento de produtores à informalidade.

Pode-se considerar que, na região, as fábricas de doces regularizadas constituem-se em exceções. Estima-se que a produção de doces coloniais movimenta a vida de cerca de cinco mil famílias rurais da região, sendo que a maior parte delas realiza a atividade na informalidade (Santos & Gonçalves 2010), sob risco de multas e apreensões. É nesse contexto, buscando comercializar sua produção à margem dos controles estatais, que as famílias rurais produtoras de doces acionam suas redes de sociabilidade.

A associação entre produção doceira e identidade local parece fortalecer práticas de resistência das famílias rurais, uma vez que o consumo de doces artesanais está culturalmente enraizado tanto na vida de produtores quanto na de consumidores urbanos, que demandam o produto. Assim, da mesma forma que ocorre com o Queijo Serrano, também em Pelotas os consumidores são cientes de que a produção doceira local não é realizada de acordo com os parâmetros estabelecidos pela vigilância sanitária e que, em boa medida, se dá na informalidade. É nesse quadro que a circulação dos doces coloniais ocorre principalmente através de redes de reciprocidade, parentesco e amizade, revelando a existência de um circuito informal de comercialização, que aproxima agricultores e consumidores urbanos. É através desse circuito que consumidores buscam ter acesso a doces com as qualidades socialmente valorizadas, ainda que não atendam aos parâmetros de qualidade impostos pela vigilância sanitária.

Uma das formas mais comuns de venda de doces encontrada pelas famílias rurais é alicerçada na mediação realizada por filhos ou outros parentes que moram na cidade. Na atualidade, muitas famílias rurais possuem filhos estudando ou trabalhando na sede do município de Pelotas. É comum que, aos finais de semana, esses moradores da cidade desloquem-se para a casa dos pais, na zona rural. Quando retornam à cidade, levam consigo doces, que são vendidos a colegas e amigos. Essa venda se constitui em fonte de renda para as famílias rurais, muitas vezes destinada à manutenção dos filhos na cidade, onde estudam.

Assim, esses filhos são importante elo entre famílias produtoras de doces e consumidores urbanos. Mas, é claro, nem todas as famílias rurais têm filhos ou parentes morando na cidade de Pelotas. Vale, então, lançar luz sobre outra prática bastante comum, presente entre as famílias rurais: o envio de encomendas de doces por meio dos ônibus da colônia. Vejamos como Dona Aline, produtora de doces coloniais, descreve essa prática:

Aline: Viu a minha beira da estrada lá? Tá capinada, lá onde se espera o ônibus, [...] pra botar umas caixas de doce, que às vezes o pessoal me faz o pedido, aí então eu pego e mando pelo ônibus.

Evander: Ah, manda pelo ônibus?

Aline: Os rapazes [cobrador e motorista] do ônibus levam. Aí a pessoa espera já lá na cidade, porque assim a pessoa fez o pedido, então depois eu boto no ônibus e a pessoa pega lá em Pelotas.

Há, em Pelotas, diversas empresas que realizam o transporte público no meio rural, sendo que vários terminais de ônibus que ligam a cidade às comunidades rurais estão localizados em distintos pontos da cidade. Conforme explicou Dona Aline, quando a encomenda é enviada pelo ônibus, é combinado com o cliente o horário de recebimento, bem como o terminal ou parada de ônibus em que ele deverá esperar. O pagamento da encomenda é realizado para o pai de Dona Aline, que mora em Pelotas, ou por meio de depósito bancário. Vale ainda mencionar ser comum, em agradecimento, motoristas e cobradores serem presenteados pelos produtores com caixas de doces.

Eventualmente, os próprios agricultores realizam a entrega de doces na cidade. Quando não possuem carro próprio, costumam transportar seu produto em ônibus, os mesmos que fazem a ligação da zona rural com a cidade. É o caso de Dona Lorena, agricultora com quem tivemos oportunidade de conversar durante uma das viagens em ônibus realizadas para a zona rural da região. Dona Lorena relatou que, tendo ficado viúva e precisando cuidar de seu filho pequeno, passou a fazer *Schmiers* e compotas para vender. No dia em que se realizou essa conversa, Dona Lorena levava seu filho, de um ano de idade, para uma consulta médica e transportava consigo duas sacolas de doces, que haviam sido encomendados

por conhecidos e familiares. Chegando ao terminal de ônibus, na cidade, Dona Lorena aninhou o filho junto ao seu corpo, no “canguru” (carregador para bebês), deixando as mãos livres para carregar as duas sacolas de doces, que seriam entregues nas residências de seus clientes.

Assim, a pesquisa realizada em Pelotas mostrou que os consumidores de doces coloniais são, comumente, pessoas próximas das famílias produtoras ou de seus parentes, sendo que muitos são ex-moradores da zona rural, os quais buscam doces com a qualidade daqueles que costumavam consumir quando lá viviam. É nesse quadro que os consumidores urbanos são como que cúmplices das ações desviacionistas das famílias produtoras, que precisam burlar as redes de vigilância do Estado para assegurar a viabilidade do comércio de doces produzidos de forma tradicional.

Por tal motivo, é essencial manter uma boa reputação no interior desse círculo de comercialização, em que praticamente todos se conhecem, pois, como evidenciado pela fala de Seu Jairo – um produtor de doces de Pelotas –, o produtor que é considerado “desonesto, usa fruta meio estragada, se é meio sujo, relaxado, todo mundo já fica sabendo e a pessoa fica mal falada, aí esse cara já tá condenado na comunidade”. Nesse contexto, a confiança nos produtores de doces é constituída em relações face a face, a partir de informações sobre

suas reputações, que circulam entre consumidores. Assim é que as famílias rurais produtoras de doces são permanentemente objeto de comentários e avaliações, que podem acentuar, ou mesmo refutar, a confiança na qualidade desses produtos.

4. “O MEU RÓTULO É A MINHA CARA”: A VALIDAÇÃO SOCIAL DA QUALIDADE DE ALIMENTOS TRADICIONAIS

Em trabalho que examina a construção da confiança em feiras certificadas de produtores orgânicos do estado do Rio de Janeiro, Portilho & Castañeda (2011) demonstram como mecanismos reguladores convencionais, a exemplo de selos de empresas certificadoras, são fonte de desconfiança para os consumidores. Os autores evidenciam que os consumidores confiam mais nas relações face a face, sustentadas no contato direto e no interconhecimento mútuo com os feirantes do que em mecanismos reguladores de empresas certificadoras. As conclusões apresentadas pelos autores corroboram as evidências encontradas nos Campos de Cima da Serra e em Pelotas, uma vez que o não cumprimento das exigências legais que envolvem a produção artesanal de Queijo Serrano e de doces coloniais não parece ser um fator determinante nas práticas de consumo dos moradores das regiões estudadas. Critérios como confiança e reputação dos produtores emergem

como formas de validação social da qualidade dos produtos, sobrepondo-se aos mecanismos legais de controle do Estado. Nesses contextos, em que há contato entre quem consome e quem produz, a confiança é especialmente avalizada pelas relações sociais e redes de conhecimento, que conectam produtores e consumidores, bem como endossam a percepção de qualidade dos alimentos.

Ao refletir sobre risco na contemporaneidade, Giddens (1991) aponta que, em sociedades tradicionais, a confiança é permeada por “compromissos com rosto”, isto é, inserida em relações sociais mantidas e expressas em situação de copresença, enquanto que, em sociedades industriais contemporâneas, a confiança seria mediada por “compromissos sem rosto”, dado estar alicerçada em sistemas abstratos de conhecimento. O autor argumenta, ainda, que o funcionamento desses sistemas abstratos – embasados em conhecimentos peritos – é desconhecido para os indivíduos leigos.

Dessa forma, Giddens (1991:35) compreende os sistemas peritos como “sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social em que vivemos hoje”. No mundo contemporâneo, as populações humanas encontram-se, todo o tempo, inseridas em cenários de conhecimento perito. Como exemplo, o autor menciona que, quando

peças leigas embarcam em um avião, geralmente possuem pouco conhecimento a respeito da mecânica de funcionamento da aeronave, sendo a confiança na natureza do conhecimento perito o que faz com que, diariamente, milhões de sujeitos leigos embarquem em aeronaves, que se deslocam a centenas de quilômetros por hora. É nesse quadro que Giddens (1991) enfatiza que, diferentemente do que ocorre nas sociedades tradicionais, nas sociedades industriais, a confiança é mediada por peritos e especialistas, a partir de sistemas abstratos, uma vez que não há encontro entre os sujeitos ou grupos responsáveis por estes sistemas de conhecimento. Contudo, o autor alerta que os sistemas abstratos, construídos sob a égide de conhecimentos peritos, têm seguidamente sido confrontados pela modernidade reflexiva, posto que, nas últimas décadas, a ciência, responsável por criar muitas certezas, tem também sido fonte de desconfiança, em razão da produção de riscos advindos de novas tecnologias.

No campo da produção de alimentos, os sistemas abstratos de conhecimento se expressam no funcionamento da complexa cadeia da indústria agroalimentar global. Os consumidores urbanos têm, muitas vezes, uma noção bastante vaga sobre a origem e os processos de produção dos alimentos e, ainda assim – mesmo sem ter contato com os atores sociais envolvidos nessa produção

– depositam sua confiança no funcionamento do conhecimento perito referente à produção industrial de alimentos. Neste contexto, tornam-se fundamentais os aparatos legais de fiscalização do Estado, bem como seus instrumentos, também simbólicos, como rótulos, carimbos e selos de qualidade, ferramentas desenvolvidas pelo Estado e pela indústria para avaliar a segurança e confiança nos processos de produção de alimentos.

Não obstante, Giddens (1991) também enfatiza que as interações face a face são cruciais, inclusive para os sistemas abstratos de confiança, visto que os pontos de acesso – locais em que os consumidores podem ter contato com representantes do sistema agroalimentar – são espaços vulneráveis, uma vez que o comportamento e as atitudes dos representantes do sistema podem reforçar ou destruir a confiança dos atores leigos no sistema de conhecimento perito. No entanto, em contextos de proximidade e informalidade, como os do Queijo Serrano e dos doces coloniais, aqui estudados, o “compromisso com rosto” parece, de fato, ser o “selo” que avaliza a qualidade e a confiança, dado que, nesses contextos, a própria reputação das famílias produtoras está todo o tempo sendo colocada em jogo.

Na sequência desta reflexão, vale trazer o estudo de Bailey (1971), o qual, ao observar o cotidiano de uma pequena aldeia nos Alpes franceses, buscou

compreender os códigos morais que orientam a construção de reputações de sujeitos que convivem em um mesmo grupo social. O autor parte da noção de *small politics* para referir-se às ideias socialmente compartilhadas sobre como as pessoas são e/ou como elas supostamente deveriam atuar ou ser no interior do grupo social a que pertencem. Ele argumenta que, em pequenos grupos sociais, todos se conhecem ou, quando não se conhece todo mundo, ao menos não é difícil obter informações sobre outrem. Esse fundo comum de informações compartilhadas fornece o alicerce sobre o qual se constroem as reputações pessoais. Assim, Bailey (1971) argumenta que a reputação é fortemente dependente da proximidade e do grau de interação entre os sujeitos, ou seja, é especialmente na interação face a face que as reputações podem ser construídas ou destruídas. Na discussão proposta por Bailey (1971), a confiança, nesse tipo de sociedade, é entendida como extremamente vulnerável e, ao mesmo tempo, dependente da reputação construída na interação social.

É assim que, tanto nos Campos de Cima da Serra como em Pelotas, as famílias rurais são reconhecidas como detentoras de uma reputação, dada por sua *expertise* na produção de alimentos tradicionais, uma vez que guardam um saber-fazer que circula há gerações em suas famílias. Suas habilidades e competências são reconhecidas pelos consumidores, o que, a partir de um fundo comum

de informações socialmente compartilhadas, os legitima como bons produtores. Não por acaso, a circulação informal de Queijo Serrano e de doces coloniais ocorre, frequentemente, em círculos muito próximos de parentesco, vizinhança e amizade das famílias produtoras, de modo que suas reputações são permanentemente testadas e atualizadas. Essa situação é muito bem expressa na declaração de Seu Matteus, um produtor de doces coloniais de Pelotas, reproduzida a seguir.

Eu tenho minha irmã e os meus sobrinhos que moram no [bairro] Fragata, em Pelotas, e aí cada dez ou quinze dias eu vou para Pelotas, então levo os doces para minha irmã e ela vende em casa, para conhecidos dela, vizinhos, familiares, assim. Na verdade, ela nem precisa sair de casa para vender, uma hora chega um e outra hora chega outro lá e ela oferece, e às vezes as pessoas vão lá só pra fazer encomenda pra ela, e então ela me liga e avisa: “oh, fulano tal quer isso, fulano tal pediu aquilo outro”. E os filhos dela, os meus sobrinhos, trabalham assim em firma e aí eles oferecem pros colegas: “olha, meu tio faz doce bom da colônia”. Então assim, ela [irmã] faz isso pra me ajudar. Mas é assim, é de boca em boca, então o pessoal já me conhece, porque assim a gente consegue despachar quase tudo só entre conhecidos, amigos e parentes. Então a gente cuida pra fazer sempre com muito cuidado, higiene, né? Tudo limpinho, certinho, porque, enfim, são nossos amigos, e quase tudo era morador da colônia, então eles conhecem o produto, eles sabem a diferença de um doce ruim para um doce de qualidade. E outra, é o nome da gente, o meu rótulo é a minha cara, sem falar que é a minha irmã que vende, então é o nome da família, então a gente cuida sempre para fazer o melhor possível. E, graças a Deus, anos e anos e nunca tive uma queixa.

Todos vivem em uma comunidade moral, na qual são compartilhados certos valores sociais, porém a reputação não é uma qualidade que nos pertença, não se pode construí-la sozinho, uma vez que, acima de tudo, é algo que pertence aos outros e que depende das opiniões de outras pessoas (Bailey 1971). Nesse sentido, é possível compreender as razões que levam o Sr. Matteus a enfatizar que o “rótulo” imaginário da sua produção doceira está associado ao nome da família. A preocupação de Matteus em oferecer produtos de qualidade está assentada no fato de que é o nome da família que é colocado em questão. Essa reputação – que parece incidir com muito mais força sobre o nome da família do que sobre as trajetórias individuais¹¹ – depende, essencialmente, das opiniões dos consumidores, que, geralmente, fazem parte do círculo próximo de relações das famílias produtoras.

As entrevistas realizadas junto a famílias rurais das duas regiões estudadas atestam o fato de que, entre os principais consumidores de Queijo Serrano e de doces coloniais, estão ex-moradores da zona

rural. Nesse sentido, vale salientar que, nas últimas décadas, o município de Caxias do Sul tem sido o principal polo de atração de moradores da região dos Campos de Cima da Serra, que buscam empregos nas indústrias desse município da Serra Gaúcha. Entretanto, a saída dos Campos de Cima da Serra em direção a Caxias do Sul não significou, para boa parte dos migrantes, o abandono de antigos laços de sociabilidade e parentesco com o meio rural. Dessa forma, muitos ex-moradores da região, ao retornarem a passeio, adquirem das famílias locais o Queijo Serrano, levando-o para seu consumo, mas também para presentear amigos e parentes que moram na cidade. É isso o que conta o Sr. Everton, produtor de queijo da região:

Nesses feriados aí, tem muita gente de fora que vem passear na região e aproveita para passar nos sítios e comprar queijo. E tem também muito antigo morador, que hoje a maioria tá morando em Caxias, que quando vêm passear, sempre aproveita para levar o nosso queijinho Serrano. É gente que vem da cidade grande. Às vezes, vem um ou outro passear aqui, juntam e vêm. Querem levar um queijo. É gente que acabou voltando e depois vai para lá e quer levar um queijo para os outros conhecidos da cidade grande.

11 Ao estudar práticas de parentesco entre agricultores teuto-brasileiros do Sul do Brasil, Ellen Woortmann (1995) já observara a importância da reputação entre grupos camponeses, em que aspectos positivos e negativos são atribuídos aos indivíduos de acordo com o *Keim* de cada família. A autora explica que o *Keim* é uma categoria nativa e está associada à ideia de que é transmitido hereditariamente, relacionando-se à reprodução e à observância de valores tradicionais. Nesse sentido, ela argumenta que o *Keim* representa o encontro do “como se deve ser” com o “como se é”, e expressa “a realização exitosa das expectativas que o grupo possui acerca de determinadas famílias, através do controle social contínuo sobre os seus membros” (Woortmann 1995:142). Avaliam-se, portanto, as pessoas como derivadas de *Keim* ruim ou bom, ou seja, a partir de uma reputação herdada, porém baseada em valores centrais a uma ética camponesa. Desse modo, a pesquisa de E. Woortmann evidencia que *Keim* e reputação são valores coextensivos que funcionam como um patrimônio familiar comum, cujas qualidades positivas devem ser preservadas pelas futuras gerações.

Como antes comentado, o mesmo se dá na região de Pelotas, onde ex-moradores da colônia, amigos e parentes próximos das famílias produtoras estão entre os consumidores de doces coloniais, participando de práticas de circulação do produto que se colocam à margem da rede de vigilância do Estado.

Portanto, parcela significativa dos consumidores de Queijo Serrano e de doces coloniais são sujeitos próximos, muitos deles ex-moradores da zona rural, que compartilham com as famílias rurais produtoras conhecimentos específicos para avaliar a qualidade dos produtos adquiridos. É possível, então, inferir que a reputação e a confiança nas famílias produtoras são construídas em diálogo com os hábitos alimentares dos consumidores, uma vez que é a partir desse conhecimento sustentado sobre a base de informações socialmente compartilhadas que são forjadas as reputações das famílias produtoras.

As famílias rurais têm clareza de que suas ações são fonte de construção de narrativas no interior da comunidade moral a que pertencem. Sabem, portanto, que suas reputações são permanentemente avaliadas, reforçadas ou refutadas. Ademais, como pontua Comerford (2003), em trabalho que analisa o tema da reputação entre famílias rurais de Minas Gerais, o deslocamento para a cidade de um membro de uma comunidade rural não

significa necessariamente a ruptura do círculo social de julgamento, visto que as pessoas sabem onde seus familiares moram, o que fazem, fizeram ou deixaram de fazer. Fracassos e sucessos são conhecidos e comentados. No caso dos Campos de Cima da Serra e de Pelotas, isso é bem evidente, já que a mudança para a cidade não significa, para os migrantes, desligamento em relação a hábitos e à vida na zona rural. O trânsito de pessoas, produtos, julgamentos e reputações é constante entre a cidade e o meio rural. Nesse sentido, as famílias rurais sabem que seus consumidores urbanos mantêm contato com a vida na zona rural, sendo suas trajetórias familiares bem conhecidas por parte dos consumidores. Dessa forma, torna-se fundamental para as famílias produtoras oferecer produtos feitos com cuidado, higiene e qualidade, uma vez que seus consumidores, além de possuírem habilidades específicas para julgar a qualidade dos produtos oferecidos, são sujeitos que também têm o poder de reforçar a confiança ou mesmo de destruir reputações no interior desse círculo de comercialização face a face.

É, portanto, possível concluir que, em contextos de proximidade, as informações socialmente produzidas e compartilhadas sobre a confiança e a reputação das famílias produtoras emergem como parâmetro para validar a qualidade de alimentos tradicionais. Desse modo, o *status* legal da produção

alimentar requerida pelo Estado parece não ter muita importância em situações de proximidade, já que, em contextos onde predominam os circuitos curtos de circulação dos alimentos, a confiança é mediada, principalmente, por interações face a face entre produtores e consumidores. É assim que as evidências empíricas encontradas nos contextos analisados demonstram que as percepções e os critérios usados para julgar a qualidade dos produtos são construções culturais conformadas localmente, baseadas em relações de confiança e na reputação das famílias produtoras. Nessas circunstâncias, ainda que o Queijo Serrano e os doces coloniais não obedecem a instrumentos convencionais de fiscalização, determinados pelo Estado, esses produtos seguem sendo demandados pelos consumidores, que se valem de mecanismos sociais de controle para validar a confiança e a qualidade dos produtos consumidos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, tomamos como ponto de partida a observação das tendências da alimentação contemporânea, que indicam a existência de movimentos de valorização de produtos locais, artesanais, tradicionais. A busca crescente por alimentos com características associadas à produção local e de origem conhecida pode ser compreendida como uma resposta à crise

de confiança na indústria agroalimentar, que, nas últimas décadas, tem seguidamente estado envolvida em escândalos de contaminação e adulteração de alimentos.

Temos, assim, que, no modo hegemônico de produção e abastecimento de alimentos em sociedades industrializadas, não baseado em relações de contato entre produtores e consumidores, a confiança é subvencionada pelo conhecimento de especialistas e institucionalizada a partir de um aparato de normas, leis, rótulos, carimbos, selos e certificados fornecidos pelo Estado ou por empresas privadas, que buscam garantir ao consumidor a origem, a qualidade e a segurança dos alimentos vendidos.

Mas a pesquisa aqui apresentada mostra que, em contextos de proximidade, como nos casos do Queijo Serrano dos Campos de Cima da Serra e dos doces coloniais de Pelotas, em que os produtos estão inseridos nos modos de vida tanto de produtores como de consumidores, as percepções a respeito da qualidade e da segurança dos produtos consumidos são influenciadas e estabelecidas, principalmente a partir de relações de confiança, marcadas pela convivência, face a face. Nessas circunstâncias, as informações compartilhadas sobre a confiança e a reputação dos produtores no interior de circuitos curtos de comercialização apresentam-se como mecanismos sociais de validação da qualidade

dos alimentos. Desse modo, nessas relações face a face os parâmetros locais, socialmente construídos e compartilhados, se sobrepõem em relevância aos aparatos formais e legais estabelecidos pelo Estado, uma vez que ganham importância os laços de confiança estabelecidos nas relações de proximidade entre famílias produtoras e consumidores.

Cabe, por fim, enfatizar que este artigo não busca deslegitimar ou negar a importância das noções contemporâneas de higiene e qualidade na produção agroalimentar. Não obstante, buscamos evidenciar que existem formas tradicionais de produção ancoradas e ajustadas a critérios locais de qualidade e confiança, compartilhados por consumidores e produtores. Essas formas tradicionais de produzir, presentes em distintas

realidades do rural brasileiro, estão articuladas a economias locais e a demandas de consumidores urbanos, cada vez mais interessados no acesso a alimentos tradicionais, artesanais, saudáveis e de origem conhecida. Por isso, cabe ao Estado o importante papel de assegurar a liberdade de escolha dos consumidores, promover a segurança alimentar, bem como garantir não apenas segurança jurídica, mas também dignidade e respeito aos modos de viver e de produzir alimentos que estão associados às tradições locais e à produção em pequena escala.

6. AGRADECIMENTOS

A presente pesquisa foi realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), código de financiamento 001.

7. REFERÊNCIAS

Bailey, F. G. 1971. *Gifts and poison*. Oxford: Blackwell.

Cintrão, R. P. 2016. Segurança, qualidade e riscos: a regulação sanitária e os processos de (i)legalização dos queijos artesanais de leite cru em Minas Gerais. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Comerford, J. C. 2003. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Contreras, J. 2005. Patrimônio e globalização: o caso das culturas alimentares, in *Antropologia e nutrição:*

um diálogo possível. Editado por A. Canesqui e R. W. D. Garcia, pp. 129-145. Rio de Janeiro: Fiocruz.

Contreras, J.; Gracia, M. 2011. *Alimentação, sociedade e cultura*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

Cruz, F. T. 2012. Produtores, consumidores e valorização de produtos tradicionais: um estudo sobre qualidade de alimentos a partir do caso do Queijo Serrano dos Campos de Cima da Serra – RS. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Cruz, F. T., E. E. Krone, e R. Menasche. 2014. “A gente vê comentar”: relações de proximidade e de confiança como certificadoras da qualidade do Queijo Serrano, in *Anais do VII Encontro Nacional de Estudos do Consumo – ENEC*. Rio de Janeiro: PUC-Rio.

Cruz, F. T., e R. Menasche. 2014. O debate em torno de queijos feitos de leite cru: entre aspectos normativos e a valorização da produção tradicional. *Vigilância Sanitária em Debate: Sociedade, Ciência e Tecnologia* 2(4):34-42. DOI: <https://doi.org/10.3395/vd.v2i4.408>.

Dias, J., M. Chiffolleau, R. P. Cintrão, V. Schottz, e J. Casemiro. 2018. Por normas sanitárias mais justas e inclusivas – em defesa da comida como patrimônio e da soberania e segurança alimentar e nutricional. *Agriculturas* 14(2):33-39.

Ferreira, E. G., e C. L. F. Ferreira. 2011. Implicações da madeira na identidade e segurança de queijos artesanais. *Revista do Instituto de Laticínios Cândido Tostes* 66(381):13-20.

Fischler, C. 1995. *El (h)omnívoro: el gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona: Anagrama.

Fonseca, C. 2007. O anonimato e o texto antropológico: dilemas étnicos e políticos da etnografia ‘em casa’. *Teoria e Cultura* 2(1):39-53.

Friedmann, H., e P. McMichael. 1989. Agriculture and state system: the rise and decline of national agricultures, 1870 to the present. *Sociologia Ruralis* 29(2):93-117. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9523.1989.tb00360.x>.

Geertz, C. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

Giddens, A. 1991. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed. UNESP.

Krone, E. E. 2006. Práticas e saberes em movimento: a história da produção artesanal do Queijo Serrano entre pecuaristas familiares do município de Bom Jesus (RS). Trabalho de Conclusão de Curso, Graduação em Desenvolvimento Rural e Gestão Agroindustrial, Universidade Estadual do Rio Grande do Sul, Encantado.

Krone, E. E. 2009. Identidade e cultura nos Campos de Cima da Serra (RS): práticas, saberes e modos de vida de pecuaristas familiares produtores do Queijo Serrano. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Krone, E. E. 2018. Da colônia ao sertão. Um estudo antropológico sobre os conflitos na construção da qualidade dos alimentos entre famílias rurais do Nordeste e do Rio Grande do Sul. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

Lortal, S., A. Di Blassi, M. Madec, C. Pediliggieri, L. Tuminello, G. Tanguy, J. Fauquant, Y. Lecuona, P. Campo, S. Carpino, e G. Licitra. 2009. Tina wooden vat biofilm: a safe and highly efficient lactic acid bacteria delivering system in PDO Ragusano cheese making. *International Journal of Food Microbiology* 132(1):1-8. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ijfoodmicro.2009.02.026>.

Mintz, S. W. 1986. *Sweetness and power: the place of sugar in modern history*. New York: Elisabeth Sifton Books.

Ploeg, J. D. V. D. 2008. *Camponeses e impérios alimentares: lutas por autonomia e sustentabilidade na era da globalização*. Porto Alegre: Editora UFRGS.

Portilho, F., e M. Castañeda. 2011. Certificação e confiança face a face em feiras de produtos orgânicos. *Revista de Economia Agrícola* 58(1):11-21.

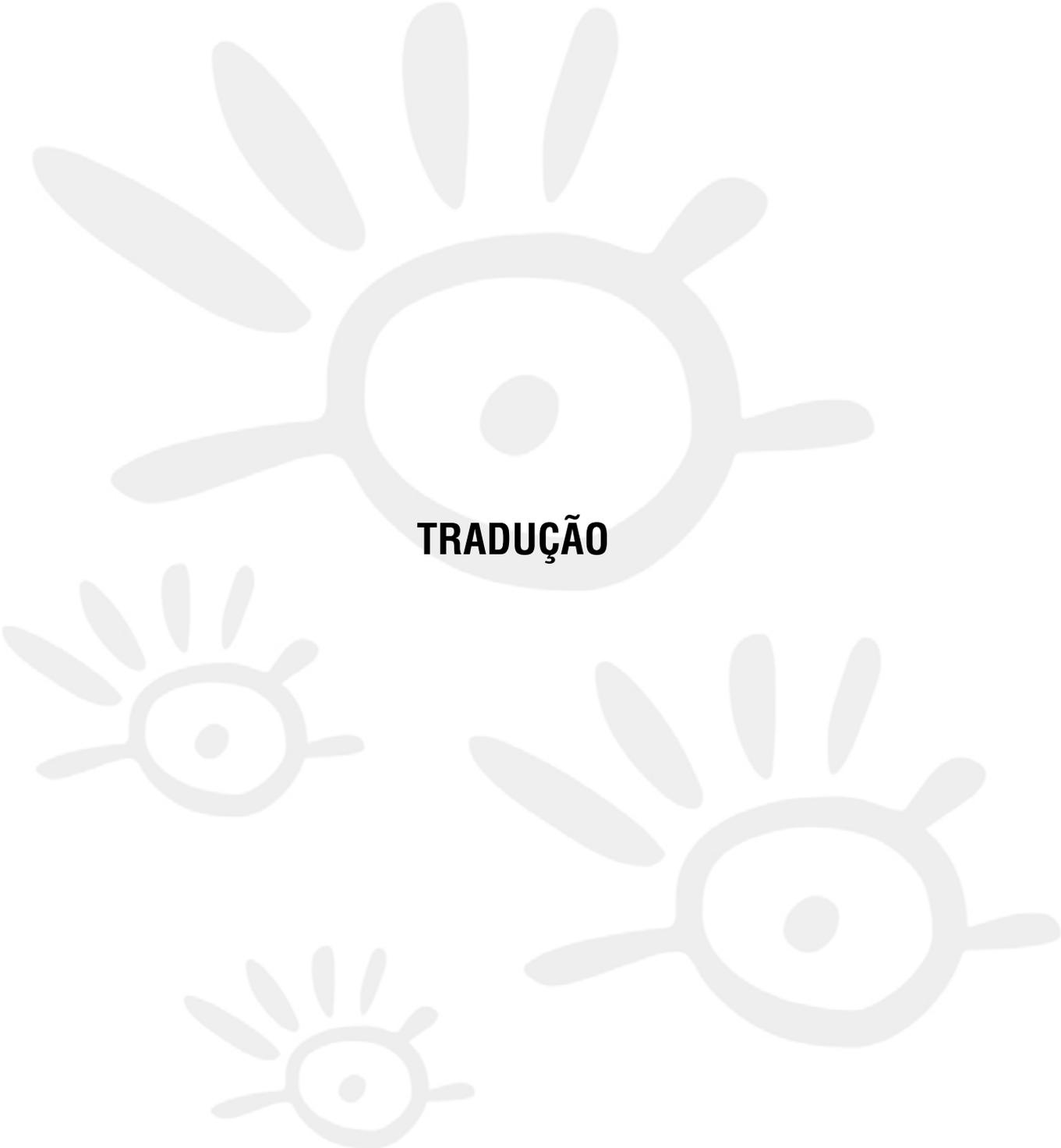
Prigent-Simonin, A. H., e C. Héroult-Fournier. 2005. The role of trust in the perception of the quality of local food products: with particular reference to direct relationships between producer and consumer. *Anthropology of Food* (4). DOI: <https://doi.org/10.4000/aof.204>.

Santos, R. M. A., e M. R. F. Gonçalves. 2010. Fábricas de doces coloniais de Pelotas (RS): entender o espaço para preservar seu patrimônio. *Caderno do CEOM* 1:103-120.

Schottz, V., R. S. Cintrão, e R. M. Santos. 2014. Convergências entre a Política Nacional de SAN e a construção de normas sanitárias para produtos da Agricultura Familiar. *Vigilância Sanitária em Debate: Sociedade, Ciência e Tecnologia* 2(4):115-123.

Wikipédia. 2019. *Mesorregiões e microrregiões do Rio Grande do Sul*. Flórida: Wikimedia Foundation. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Lista_de_mesorregi%C3%B5es_e_microrregi%C3%B5es_do_Rio_Grande_do_Sul&oldid=55808688. Acesso em: 23 jul. 2019.

Woortmann, E. F. 1995. *Herdeiros, parentes e compadres: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste*. São Paulo: Hucitec.

The image features four stylized sun icons in a light gray color. Each sun has a central circle with a smaller dot inside, and several elongated, teardrop-shaped rays radiating from the top and sides. The largest sun is at the top center, with two smaller ones on the left and one at the bottom left. A fourth sun, similar in size to the top one, is on the right side.

TRADUÇÃO

OS CONTEXTOS CULTURAIS DAS DIFERENÇAS ÉTNICAS

Texto de

Thomas Hylland Eriksen

University of Oslo

Tradução de

Diego Pérez Ojeda del Arco

Universidade Federal do Pará | Belém - PA - Brasil

Artigo originalmente publicado em Eriksen, T. 1991.

The cultural contexts of ethnic differences. *Man, New Series*

26(1):127-144. DOI: <https://doi.org/10.2307/2803478>.

A presente publicação foi autorizada por Thomas Hylland Eriksen.

submissão: 27/04/2018 | aprovação: 10/09/2019

O objetivo deste artigo é contribuir para o desenvolvimento de dispositivos analíticos para lidar comparativamente com diferenças culturais tornadas relevantes em sistemas de interação. Primeiro, são considerados os pontos fortes e as limitações do legado da perspectiva da antropologia social sobre a etnicidade. Depois disso, certos aspectos sobre a etnicidade em duas chamadas sociedades poliétnicas, Trinidad e Maurícia, são descritos e contextualizados analiticamente. Finalmente, é sugerida uma classificação geral dos contextos interétnicos. O critério sugerido para distinguir contextos a esse respeito é o significado cultural variável da etnicidade. A classificação proposta não é, contudo, incompatível com algumas outras tentativas para comparar fenômenos étnicos.

Embora meu ponto de partida seja um conceito de etnicidade que é relacional e processual, o que eu chamo de uma visão formalista, insisto em que uma compreensão do alcance das diferenças culturais deve complementar uma apreciação das características formais da etnicidade – se é que elas devam ser localizadas no nível da formação social ou no nível da interação. Para conseguir isso, vou me basear no conceito de jogos de linguagem de Wittgenstein (1983[1953]). Uma implicação da análise da etnicidade, brevemente discutida no final do artigo, é que um conceito sensato da cultura

deve retratá-la como um aspecto da interação concreta e contínua e também como contexto de significado para a mesma interação.

1. CONCEITUALIZANDO A ETNICIDADE: UMA REVISÃO CRÍTICA

Um dos nossos erros mais difundidos como teóricos sociais, e um dos mais difíceis de erradicar, é a reificação de conceitos. Quanto aos conceitos relativos à etnicidade, a tentativa de reificá-los é altamente compreensível. Notadamente, qualquer reificação conceptual de “grupos étnicos” como entidades sociais (e sociológicas) que possuem certas características culturais e organizacionais fixas é positivamente encorajada por taxonomias e suposições populares em quase qualquer lugar do mundo. Reações acadêmicas contrárias a tais reificações começaram, com relação à pesquisa sobre etnicidade, no estudo de Leach (1954) sobre a política Kachin, e nos estudos de urbanização na província de Copperbelt (localizada na atual Zâmbia) na década de 1950 (entre outros, Mitchell 1956; Epstein 1958; Mayer 1971[1961]). Uma declaração explícita e muito influente foi a crítica de Barth (1969:10-11) às anteriores identificações que os escritores faziam da etnicidade como uma propriedade de “grupos culturais”, a sua visão axiomática que entendia a cultura como uma entidade fixa e monolítica, e o seu subsequente determinismo

cultural. Implicitamente, Barth também rejeitou a preocupação de alguns antropólogos culturais com o “caráter nacional”, por entendê-lo como simplista, tautológico e enganoso. Concentrando-se nos tipos de relações e processos sociais entre e dentro dos grupos étnicos, Barth (1969), Eidheim (1971) e outros desenvolveram um conjunto de conceitos formais para lidar com a etnicidade interpessoal sem ter que começar reificando conceito de grupo étnico ou de cultura. Dita abordagem, embora às vezes mal compreendida, tem uma grande influência nos estudos contemporâneos sobre etnicidade. Através do trabalho de Barth, Eidheim e outros, o foco dos estudos étnicos passou das características do grupo para as propriedades do processo social¹. A partir de então, conceitos formais foram disponibilizados possibilitando aos estudantes de etnicidade descartar insatisfatórias estratégias empíricas de “coleta de borboletas”, para, assim, substituir substância por forma, estática por dinâmica, propriedade por relacionamento e estrutura por processo.

A abordagem formalista, conceitualizando a etnicidade como um tipo de processo social no qual

noções de diferença cultural são comunicadas, nos permite ver a etnicidade comparativamente², e nos permite também explicar os fenômenos étnicos sem recorrer a conceitos básicos de “culturas” e “povos”. Além disso, esta abordagem provou ser mais flexível e capaz de maior sofisticação teórica, ao lidar com contextos complexos, do que uma abordagem relacionada em que a etnicidade é reduzida a um tipo de sistema de estratificação, ou em que o processo étnico é reduzido, virtualmente por definição, numa competição entre grupos por recursos escassos (Despres 1975; Cohen 1974b). Essa redução impede a plena compreensão das características discriminatórias dos sistemas sociais onde a comunicação das diferenças culturais é essencial para a reprodução do sistema.

Além de todos os seus méritos, a abordagem formalista associada a Barth (1969) tem duas limitações importantes que impedem uma compreensão comparativa satisfatória da etnicidade. Em primeiro lugar – e esta é, hoje, uma crítica comum (O’Brien 1986; Wolf 1982; Worsley 1984; Fardon 1987) –, é em princípio a-histórica.

1 A discussão sobre as propriedades “objetivas” *versus* “subjetivas” da etnicidade (Okamura 1981; Cohen 1974b) é definitivamente um beco sem saída. Como Mitchell (1974) argumentou em um contexto diferente, a distinção importante dos níveis analíticos é aquela que deve ser mantida entre as representações dos atores e as abstrações teóricas do analista. Da mesma forma, tentativas de definir substantivamente a etnicidade como um conceito comparativo, que está além das afirmações de que “a etnicidade é a comunicação da diferença cultural”, provaram ser curiosamente infrutíferas na análise. Independentemente de que, digamos, banqueiros da cidade, camponeses franceses ou *punks* londrinos possam ser ou não considerados grupos étnicos, a qual foi uma interessante questão discutida por Cohen (1974a), entre outros, ela não será considerada aqui.

2 Eu uso o conceito de “comparação” quase da mesma maneira que Leach (1961:5) usa a palavra “generalização”, isto é, como um dispositivo analítico que inspira conjecturas informadas sobre inter-relações formais.

É muito útil o uso de conceitos comparativos altamente abstratos como fronteira étnica (Barth 1969), dicotomização/complementarização (Eidheim 1971), forma e função simbólica (Cohen 1974a) e assim por diante, pois eles são indispensáveis para explicar a etnicidade no nível interpessoal, desviando a atenção analítica dos contextos sociais e históricos mais amplos, desconsiderando, assim, de forma implícita, os processos que ocorrem além do alcance do agente individual. Nunca se deve negligenciar, ou mesmo “colocar em colchetes”, o fato de que a etnicidade é sempre uma propriedade de uma formação social particular, além de ser um aspecto da interação. Além do mais, variações sobre esse nível de realidade social não podem ser explicadas de forma abrangente por meio de estudos de interação, por mais detalhados que sejam. Por exemplo, a etnicidade envolvida em um Estado-nação moderno é qualitativamente diferente da etnicidade ativada em um bairro, porque um Estado e um indivíduo são tipos diferentes de agentes. Ainda, o contexto de interação é constituído antes da própria interação e deve, portanto, fazer parte da explicação dos processos interpessoais. Isso implica a necessidade de investigarmos as circunstâncias históricas e sociais em que uma determinada configuração étnica se desenvolveu, devendo seguir uma subsequente localização no

tempo, no lugar e na escala social do fenômeno étnico em questão. Um conceito de poder que distinga entre poder individual e estrutural é essencial aqui. Além disso, essas descobertas estão fadadas a influenciar nossa análise, e não devem ser colocadas entre colchetes, mesmo – ou talvez particularmente – se o objetivo final for uma redução do processo social a um modelo comparativo formal de etnicidade. Por outro lado, estudos historicamente limitados de etnicidade e fenômenos relacionados (*e.g.*, Anderson 1983; Smith 1986) geralmente não levam em conta a reprodução da identidade no nível de interação e têm escopo comparativo limitado.

Em segundo lugar, e em parte por implicação, pode ser enganador considerar a etnicidade simplesmente como um “vaso vazio”, um sistema de sinais arbitrários ou, ainda, como uma forma de gramática profunda. Certamente, o “foco crítico da investigação” deveria ser “a *fronteira* étnica que define o grupo, não o material cultural que ele encerra” (Barth 1969:15, *itálico no original*) – isto é, a etnicidade é uma propriedade do relacionamento, não “o som de alguém batendo palmas”, parafraseando Bateson. Sem dúvida, é correto afirmar que as distinções étnicas podem persistir, apesar da “distribuição diferencial insignificante de traços [culturais] objetivos” (Eidheim 1969:39), e que a articulação simbólica

da diferença cultural pode frequentemente ser vista como algo em mudança de forma e conteúdo, histórica e situacionalmente. Não obstante, as especificidades ou diferenças culturais invocadas em toda justificação da diferenciação ou dicotomização étnica podem (ou não) ter uma profunda influência na natureza experiencial das próprias relações étnicas. Isto implica que o meio não é necessariamente a mensagem, e que as próprias diferenças, que representam um nível de significação convencionalmente encoberto pelos formalistas, devem ser investigadas, e não apenas a forma de sua articulação. Em outras palavras, se existem imperativos contextuais para a produção de signos étnicos – e seria insensato sugerir o contrário –, então, os contextos em questão devem ser compreendidos como os atos da comunicação interétnica.

As diferenças culturais referidas na interação étnica não podem, então, ser sempre reduzidas à sua forma, sem que haja perda de compreensão analítica. Como a cultura é um termo tão difícil de lidar analiticamente – e uma vez que uma das principais ideias de estudos formais sobre etnicidade é a de que a cultura não pode ser tratada como um sistema fixo e delimitado de signos –, é tentador reduzir ou desconsiderar esse nível de realidade social. A redução mais comum (tácita) da cultura tem consistido em mostrar

como os significantes étnicos podem variar devido a mudanças no contexto, indicando que os significantes em si são realmente arbitrários, e que o aspecto fundamental da etnicidade é o próprio ato de comunicar e de manter a diferença cultural. Esta é a posição defendida por Leach (1954), que enfaticamente declara:

A cultura fornece a forma, o “vestido” da situação social. No que me diz respeito, a situação cultural é um fator dado, é um produto e um acidente da história. Não sei por que as mulheres Kachin vão sem chapéu com os cabelos curtos antes de se casarem, mas passam a utilizar um turbante depois, mais do que eu sei por que as mulheres inglesas colocam um anel em um dedo específico para denotar a mesma mudança no *status* social; tudo o que me interessa é que nesse contexto Kachin a utilização de um turbante por uma mulher tenha esse significado simbólico. É uma declaração sobre o *status* da mulher (Leach 1954:16)

Esse tipo de argumento tem sido muito esclarecedor, mas termina sendo insatisfatório, posto que o contexto cultural de um ato de comunicar distintividade pode, como corretamente assumido (e experimentado) por não antropólogos, fazer uma diferença sistemática nos encontros interétnicos. Em um certo ponto na análise da etnicidade, onde as diferenças culturais reconhecidas moldam ou impedem a interação significativa, ou onde a assimetria de poder distorce o discurso, torna-se impossível negligenciar características substanciais dos

contextos sociais, culturais e históricos. Embora a relação formal entre, digamos, o Estado canadense e os ameríndios Mohawk possa ser semelhante àquela entre, digamos, o Estado do Botswana e o povo Basarwa (San), as significâncias sociais e culturais das respectivas relações diferem por causa de diferenças importantes nos contextos culturais referidos à contínua invocação de distintividade. Isso implica que a modelagem formal da etnicidade pode perder o sentido não só porque deixa de fora aspectos da etnicidade que são importantes para os agentes, mas também porque desconsidera a importância potencialmente variável das diferenças culturais na articulação da etnicidade.

A tipologia de Handelman (1977) da incorporação étnica, que classifica grupos étnicos ou categorias dos socialmente muito frouxos ao socialmente muito fortemente incorporados, tem um poder explicativo similarmente limitado. É enganoso na medida em que trata de categorias étnicas ou grupos como entidades analíticas. Isso não funciona: é necessário explicar a produção e a reprodução da etnicidade de uma maneira menos abstrata, menos estática, a fim de compreender suas manifestações concretas. Qualquer análise detalhada de etnicidade deve, portanto, levar em conta o significado cultural variável da etnicidade, não somente transculturalmente, mas também

intraculturalmente e, talvez, mais importante ainda, intrapessoalmente. Diferentes contextos interétnicos dentro de uma sociedade, que podem ou não envolver os mesmos conjuntos de pessoas, têm significância variável de formas relevantes. A etnicidade, como fonte de significado cultural e como princípio de diferenciação social, é altamente distributiva em qualquer sociedade ou conjunto de contextos sociais que envolvam o mesmo pessoal. Sua importância variável, ou densidade semântica variável, só pode ser apreciada através de uma comparação de contextos, que leve em conta as diferenças nos significados implicados por aqueles atos de comunicar a distinção cultural a que nós chamamos de etnicidade.

É minha opinião, portanto, que os contextos culturais das diferenças étnicas não devem ser ignorados na descrição e na análise. Essa perspectiva traz uma implicação ética adicional, um tanto óbvia: implica levar a sério as representações de ordinários agentes “leigos”. As pessoas que designamos como membros de grupos étnicos tendem a discordar dos relatos antropológicos que lidam consigo mesmos. Um exemplo de tal desacordo é o conflito em curso entre estudantes Saami (Lappish) e funcionários não Saami no departamento de antropologia da Universidade de Tromsø, ao norte da Noruega. Muitos dos estudantes prefeririam que suas lutas por identidade cultural

e autonomia social não fossem consideradas pelos antropólogos como a manipulação de símbolos, “mecanismos de manutenção da fronteira” ou “processos de metaforização e metonimização”, que podem, em última instância, reduzir a luta à estratégia política (cf. Grønhaug 1975; Thuen 1982). Visões nativas não podem substituir a análise, mas também não devem ser reduzidas à forma universal. Em suma, se sinais étnicos são vistos como significantes metonímico-metafóricos para a diferença étnica, então deveríamos prestar atenção ao significado – que pode ser estudado em dois níveis. Por um lado, signos étnicos significam a comunicação da diferença cultural, que tem sido estudada exaustivamente por antropólogos sociais – seja como estratégias comparativas, seja como uma técnica para a manutenção de uma identidade cultural ou modo de vida, ou ambos. Por outro lado, os signos étnicos referem-se à distinção sistemática que está em parte sendo reproduzida fora dos atos das distinções comunicativas.

Este nível de significação normalmente foi colocado entre parênteses pelos formalistas, com cuja abordagem geral eu concordo. Seus modelos analíticos comparativos são claramente superiores à teorização anterior sobre etnicidade; eles são

simples e comparativos, sendo responsáveis por processos empíricos e com grande poder explicativo sobre a reprodução da discricção social e cultural. Eu apenas proponho complementar este conjunto de conceitos com outros que nos permitam comparar os tipos de distinções reproduzidas, e distinguir entre contextos onde o tipo da diferença cultural no trabalho varia qualitativamente. Isso pode ser feito sem reificar o conceito de “cultura”, desde que as unidades para análise não sejam grupos ou indivíduos, mas contextos de interação.

A discussão diz respeito a questões fundamentais da antropologia social³, sobre as quais não serei capaz de aprofundar mais a discussão a partir daqui. Mas deixem-me resumir o argumento até agora. Os estudos modernos de antropologia social sobre a etnicidade tenderam a exagerar seu argumento ao contrastar as virtudes de seu modelo processual formal de análise com as tendências imprecisas e reificantes das abordagens substantivistas. Seu preconceito semiótico, por vezes não reconhecido (notadamente, a visão dos símbolos étnicos como signos arbitrários), os impede de elucidarem o impacto variável da diferença cultural significativa e o conteúdo do significado na interação (cf. Wilden 1980:352n).

3 Notavelmente, é evidente que os conceitos de cultura precisam de um exame mais detalhado. Uma vez que as diferenças culturais variam contextualmente, a cultura deve, ela mesma, ser considerada como uma propriedade de contextos sociais particulares (o que eu chamarei mais adiante, seguindo Wittgenstein, de jogos de linguagem). Por outro lado, a cultura é uma condição necessária para o contexto que a define. Aparentemente, precisamos desenvolver um conceito “dual” de cultura análogo ao conceito de dualidade da estrutura de Giddens (1983). Na conclusão, falarei sobre isso.

Por causa dos modelos comparativos de interação, eles negligenciaram amplamente o estudo da etnicidade (ou etnicidades) como conjuntos específicos de características no mundo contemporâneo (cf. Giddens 1987:165, para um ponto semelhante em relação ao estudo das organizações). Por isso, a direção formalista nos estudos étnicos precisa ser complementada por uma consideração de dois pontos teóricos. Em primeiro lugar, a etnicidade é uma propriedade de uma formação social e um aspecto de interação; ambos níveis sistêmicos devem ser entendidos simultaneamente. Em segundo lugar, as diferenças étnicas acarretam diferenças culturais, que têm impacto variável entre culturas, intraculturalmente e intrapessoalmente, na natureza das relações sociais.

Um tratamento da relação entre os níveis sistêmicos de interação e de formação social, necessário na análise final, quando a validade da etnicidade como conceito comparativo deve ser avaliada (cf. Fardon 1987), está fora do escopo deste artigo. Os exemplos etnográficos e contextos a serem discutidos mais adiante ilustram o segundo ponto teórico; a saber, que as diferenças culturais que são confirmadas na comunicação das diferenças étnicas variam entre contextos que poderiam ser comparáveis, e que essa variação deve ser entendida em relatos de processos étnicos.

2. DIFERENÇAS ÉTNICAS E JOGOS DE LINGUAGEM

Explicar as diferenças culturais “reais” na etnicidade é uma dificuldade. A comunicação social da diferença cultural pode ser observada e descrita, mas as diferenças culturais referidas nesses atos são, elas mesmas, elusivas. Elas não podem ser medidas. Como a cultura não é uma propriedade fixa de pessoas ou grupos, as diferenças tampouco podem ser identificadas como “traços culturais” dos agentes. No entanto, argumentei sobre a necessidade de distinguir entre vários tipos de diferenças culturais invocadas em contextos étnicos, onde essas distinções são confirmadas e reproduzidas. Tais variações, sugiro, podem ser identificadas através de uma interpretação cuidadosa dos contextos interétnicos. Eu, agora, proponho usar o conceito wittgensteiniano de jogos de linguagem para distinguir, de maneira formal, entre contextos interétnicos em que o grau de significado compartilhado seja variável. Em sua discussão inicial sobre jogos de linguagem nas “Investigações filosóficas”, Wittgenstein define um jogo de linguagem simples como “uma linguagem primitiva” (Wittgenstein 1983[1953]:I:7, cf. 2). Com isso, ele se refere a um campo intersubjetivo ligado a um contexto particular, que é reproduzido pela interação dos indivíduos. Participar da interação social equivale, portanto, a um jogo de linguagem,

que é a aplicação convencional de certos conceitos ou a incorporação de certas regras que definem uma versão particular do mundo como relevante. As regras de um jogo de linguagem, quando são eventualmente internalizadas, constituem, assim, uma matriz cognitiva de complexidade variável, através da qual se percebe e interpreta os eventos que ocorrem no mundo. Se os agentes interagem de acordo com diferentes conjuntos de conceitos ou regras em uma dada situação, isso significa que eles se propõem a jogar diferentes jogos de linguagem; em outras palavras, suas respectivas delimitações das estruturas de significado relevantes do mundo diferem a esse respeito. Eles adquiriram conhecimentos diferentes sobre o mundo, e rejeitam as regras propostas pelos outros (cf. Wittgenstein 1983[1953]:1:47).

Alguns encontros interétnicos podem ser interpretados como contextos em que tais diferenças são expressas e, portanto, não podem ser reduzidos à competição por valores escassos, uma vez que um relacionamento competitivo implicaria necessariamente um acordo prévio sobre o que é considerado um valor. O conceito de jogos de linguagem, como será usado aqui, indica o caráter local e contextual da cultura, vista como a produção e a reprodução de significados compartilhados.

Como mostrarei, tal conceito também torna possível distinguir entre as formas das diferenças culturais expressas na etnicidade, sem cair no essencialismo ou em afirmações sobre as propriedades ontológicas das “culturas”. Agora, demonstrarei esse ponto por meio do exame de diferentes contextos em duas sociedades em que a etnicidade é importante e de significância variável em relação aos graus de significado compartilhado na interação.

3. TRINIDAD E MAURÍCIA

A área de Trinidad é aproximadamente o dobro da de Maurícia, mas elas sustentam populações de tamanho comparável (com pouco mais de um milhão de pessoas). Ambas são ilhas tropicais e antigas colônias britânicas onde a influência francesa tem sido substancial (e no caso das ilhas Maurícia, ainda o é). As duas áreas experimentaram a escravidão de *plantation* em larga escala até os anos 1830, e subsequentemente receberam um número significativo de imigrantes indianos sob o esquema colonial de escritura⁴. As composições demográficas das ilhas têm semelhanças importantes: as principais categorias étnicas, como mostrado nas estatísticas nacionais e em taxonomias populares, são negros, indianos, chineses, europeus e categorias culturalmente

4 Essa onda de imigração para Trinidad e Maurícia ocorreu entre 1845-1917 e 1834-1907, respectivamente. Na Maurícia havia, no entanto, uma série de indianos permanentemente estabelecidos desde o final do século XVIII, sendo estes tanto escravos como homens livres.

ambíguas de pessoas fenotipicamente “misturadas”. Os indianos, a maioria deles composta por hindus e muçulmanos, são os mais numerosos em Maurícia; enquanto os negros, que em geral são cristãos, são tão numerosos quanto os indianos em Trinidad⁵. Existem várias subdivisões étnicas que podem ser relevantes; por exemplo, a distinção entre hindus e muçulmanos pode ser importante em ambas as sociedades, e existem categorias étnicas que podem ser relevantes em Maurícia, mas não em Trinidad (por exemplo, a categoria dos Tâmeis), e vice-versa. Nas representações populares e no discurso público, a distinção mais importante é, no entanto, entre índios e negros. Existem também, obviamente, classificações sociais não étnicas que podem ser relevantes; duas dessas distinções, importantes em ambas as sociedades, são aquelas observadas entre “a classe média” e “a classe trabalhadora” (termos locais), e entre as pessoas rurais e urbanas.

Trinidad, uma ilha rica em petróleo, é mais rica do que Maurícia e, em maior medida, é integrada em sistemas de troca mais amplos. Ambas as sociedades são democracias parlamentares, e ambas estão mudando rapidamente,

economicamente e institucionalmente. A etnicidade desempenha um papel importante na interação diária nas duas localidades.

4. ETNICIDADE NA POLÍTICA INSTITUCIONAL

Em ambos Estados insulares, a maioria dos partidos políticos do período pós-guerra foi organizada segundo linhas étnicas, tendo derivado seu apoio a uma base étnica. No entanto, a etnicidade raramente é uma questão explícita em contextos públicos e políticos. Diferentemente de classe e gênero, por exemplo, as distinções étnicas não são oficialmente reconhecidas como fundamentais na organização das sociedades, onde as ideologias e os discursos oficiais predominantes são, para todas suas diferenças mútuas, vagamente nacionalistas. Sempre que argumentos baseados na etnicidade são invocados por um político, outros políticos reagem publicamente de maneira hostil. Da mesma forma, normalmente é considerado grosseiro acusar políticos de seguir estratégias étnicas; existem técnicas sutis e astutas disponíveis para esse fim, não apenas por causa do caráter indicial da etnicidade⁶. A etnicidade, no entanto, é frequentemente uma variável-mestre nos relatos

5 Da população mauritana, 67% são de origem indiana e 28% são de origem africana. Em Trinidad, os números são aproximadamente de 40% para cada categoria, sendo que os indianos formam uma pequena maioria. No entanto, 16% da população de Trinidad é oficialmente classificada como “mista”; a maior parte dessa categoria se definiria como não indiana. As complexidades da classificação étnica e da manutenção de fronteiras em vários campos sociais não serão discutidas aqui; veja Eriksen (1988:cap. 3-4), para uma descrição mais completa da classificação social em Maurícia.

6 Um exemplo típico é a recente alegação de que um político indiano em Trinidad seria contra o imposto sobre vendas de

políticos de não políticos de Trinidad e de Maurícia. Dois exemplos notavelmente paralelos servirão para ilustrar isso.

Em Maurícia, um projeto de desenvolvimento para pequenos plantadores de cana-de-açúcar foi lançado em meados dos anos 80, reduzindo os impostos e fornecendo empréstimos. Em Trinidad, um projeto semelhante para candidatos a pequenos empresários começou em 1989. Ambos os programas governamentais foram criticados em linhas semelhantes por membros de categorias étnicas politicamente não dominantes. Em Maurícia, os não indianos notaram que a maioria dos pequenos plantadores era indiana e que, de fato, havia muitos negros pobres⁷ para os quais nada era feito. Em Trinidad, os não negros afirmavam que somente os negros se beneficiariam do programa de incentivo, porque acreditava-se que a maioria dos pequenos empreendedores era negra e, o que é mais importante, porque se acreditava que os negros tivessem melhores conexões com as autoridades. Embora tais argumentos nunca aparecessem desmascarados na mídia (exceto em cartas dirigidas aos editores), eles gozaram de amplo apoio.

Em ambos os casos, a etnicidade criou uma divisão na opinião pública; os limites étnicos,

dormentes em muitos contextos sociais, foram ativados. Os ricos, os pobres e os destituídos se uniram sob um ou outro conjunto de argumentos. A visão comum era de que os indianos mauricianos, quase por definição, apoiariam o incentivo dos pequenos plantadores, enquanto os negros se oporiam a ele; da mesma forma, era amplamente aceito que os negros de Trinidad ou seriam indiferentes ou apoiariam o esquema de pequenas empresas, ao passo que os indianos seriam indiferentes ou se oporiam a ele, sob o argumento de que fortaleceria a presumida posição dominante dos negros na sociedade de Trinidad. O ponto aqui não é se “todos” ou “a maioria” dos negros ou indianos realmente agiram de uma certa maneira ou tiveram certas visões; há, seguramente, uma variação nesses aspectos, mas devemos notar o fato de que as distinções étnicas se tornaram relevantes no discurso público sobre uma questão política. E a linguagem do discurso público nem sempre leva em conta as variações empíricas por trás dos estereótipos.

Movendo-se para um nível sistêmico mais elevado, tem sido amplamente documentado que a política institucional em Trinidad e em Maurícia é organizada, na sua maior parte, em linhas étnicas

rum; não porque ele seja alcoólatra, mas porque os indianos são proverbialmente considerados grandes bebedores.

⁷ Negros em Trinidad são geralmente chamados de “negros” ou “negroes”. Na Maurícia, são conhecidos como “crioulos”, o que é um termo problemático. Portanto, o termo “negros” é usado consistentemente neste artigo para ambas as categorias.

(cf. Ryan 1972, para Trinidad; Simmons 1983, para Maurícia); isto diz respeito tanto ao voto quanto à organização interna de partidos e organizações políticas. Como argumentei em outro artigo (Eriksen 1988), é impossível para um indivíduo politicamente orientado desconsiderar a dimensão étnica na política em Maurícia (isso vale também para Trinidad, embora de uma maneira um pouco diferente), mesmo que se prefira fazer assim. Ademais, em ambas as sociedades, uma resposta padrão para as questões sobre etnicidade é que os conflitos étnicos são “criados pelos políticos”. Isto está errado. A etnicidade não só desempenha um papel importante nos campos sociais não políticos em ambas as sociedades, sendo, inclusive, mais fundamental fora do âmbito da política institucional. Isso será demonstrado a seguir.

Diversos contextos importantes da política étnica, considerados como a tentativa baseada na etnicidade para obter poder político, podem ser proveitosamente interpretados como parte dos sistemas políticos das contemporâneas Trinidad e Maurícia. Os mesmos conjuntos de regras são subscritos por todos os envolvidos na política, e há um amplo consenso sobre valores e modos de discurso. Em outras palavras, as diferenças culturais em si mesmas não são importantes nesses contextos; sua importância reside na criação de opções para que os políticos e os partidos possam aproveitar tais diferenças em

sua busca por popularidade e poder. A congruência formal da etnicidade entre os políticos de diferentes origens étnicas é completa: a cultura política, ou jogo de linguagem, é homogênea, como está sendo confirmado na vida política institucionalizada em curso; não há diferença cultural relevante que informe o padrão e o conteúdo de significado da interação institucionalizada entre os políticos. As regras que guiam essa forma de interação são, em circunstâncias normais, etnicamente uniformes tanto entre os políticos quanto entre os eleitores, e as diferenças culturais que influenciam as relações étnicas devem, portanto, estar fora do campo da política institucional.

Nesses contextos políticos poliétnicos, então, a etnicidade é constituída por um sistema de signos arbitrários, no sentido de que o processo político poderia ter tido propriedades formais idênticas na ausência de uma classificação étnica; as questões substantivas poderiam ter sido diferentes, os partidos e os padrões de votação poderiam ter sido diferentes, e assim por diante, mas, se o conjunto de regras que constituem o sistema político fosse o mesmo, todas as outras coisas continuariam sendo iguais. Em outras palavras, os agentes que participam da política institucional em Trinidad e Maurícia são obrigados a seguir as regras de um jogo de linguagem comum e, na medida em que a etnicidade é relevante nesses contextos políticos, a diferença cultural é comunicada

por meio de um idioma cultural compartilhado; um jogo de linguagem compartilhado.

Isso não deve ser considerado para que se acredite que a política, como tal, pressupõe um jogo de linguagem compartilhado, seja nas sociedades em questão ou em outro lugar. Os exemplos apenas ilustram um tipo de contexto em que os agentes compartilham regras para a interação. De fato, há um século, a incomensurabilidade da cultura política entre indo-Trinitários e o governo colonial era evidente. Weller (1968) escreve assim sobre a onda de assassinatos de esposas na comunidade indo-trinitária durante o final do século XIX. Em um processo judicial citado por Weller (1968:65 sqq.), o réu diz: “Eu matei minha esposa. O que você tem a ver com isso? Eu não matei a mulher de nenhum outro”. Claramente, o réu representa princípios jurídicos incomensuráveis com os da política. Existe aqui desacordo sobre as regras que constituem o sistema judicial como campo de interação. Os respectivos jogos de idioma são incomensuráveis; eles se referem a diferentes versões da realidade social relevante.

5. JOGOS DE LINGUAGEM NO MERCADO DE TRABALHO

No nível da sociedade, tanto Trinidad quanto Maurícia têm tradicionalmente sustentado divisões de trabalho correlacionadas etnicamente. Em ambas as sociedades, o trabalho agrícola, há mais

de um século, tem sido cultural e estatisticamente associado aos indianos, o serviço civil e o trabalho industrial aos negros, a gestão com os brancos e mestiços, e o comércio com brancos e chineses (em Trinidad: chineses, sírios e portugueses). Com poucas exceções, as correspondências entre as hipóteses populares e a divisão real do trabalho têm sido bastante próximas; os mercados de trabalho de Trinidad e Maurícia, no entanto, mudaram radicalmente a esse respeito desde a segunda guerra mundial. Em ambas as sociedades, os negros foram, nos dias coloniais, percebidos como estando culturalmente mais próximos de seus governantes europeus do que os indianos, sendo, portanto, preferidos no serviço civil colonial.

Ao explicar a suposta proximidade cultural entre negros e europeus nos tempos coloniais, pode-se apontar a linguagem compartilhada (francês ou inglês, conforme o caso) e a religião (variedades do cristianismo), a organização familiar (a família nuclear como ideal) e, por extensão, uma assumida perspectiva moderna e compartilhada sobre o indivíduo (englobando, entre outras coisas, uma suposta simpatia pelas virtudes da organização burocrática). Em ambas sociedades, os indianos eram retratados, pelas elites coloniais e outros que dominavam o discurso público, como pagãos analfabetos e particularistas, e como “*clânicos*” (expressão trinitária), cuja principal prioridade

era sempre ter a família extensa. Eles também foram tratados com indiferença durante gerações; eles não teriam tradicionalmente formado parte do sistema “hegeliano” de opostos que constituía o sistema sociocultural negro-marrom-branco nessas colônias (cf. Fanon 1952), o qual criou um sentimento mútuo de familiaridade entre os incluídos. Embora a divisão do trabalho tenha mudado, os estereótipos permanecem fortes.

O ponto a ser assinalado aqui é que os estereótipos se referem a aspectos normativos das percepções das diferenças culturais e, portanto, não podem ser reduzidos a sinais arbitrários, sujeitos à manipulação livre. É, sem dúvida, verdade que a percepção da proximidade cultural de negros e europeus proporcionou uma cooperação mais fácil no local de trabalho, e que a maioria dos negros em ambas as sociedades era mais “moderna” do que a maioria dos indianos: eles eram mais instruídos e falavam inglês e/ou francês. Em outras palavras, da perspectiva de um empregador, pode ter havido razões sólidas para recrutar negros, em vez de indianos, para uma variedade de empregos. Poder-se-ia, é claro, criticar os empregadores em questão por não quererem abandonar seus estereótipos ou por não considerarem aspectos dos indivíduos, e sim categorias étnicas estereotipadas; no entanto, foram percebidas descontinuidades culturais entre as categorias “negros” e “indianos”

que foram relevantes no mercado de trabalho. Os jogos de linguagem rotineiramente reproduzidos pelos imigrantes indianos que falavam bhojpuri, e atribuídos a eles como “características culturais” etnicamente distintivas, faziam com que parecessem inadequados às exigências do mercado de trabalho. Habilidades relevantes em um jogo de linguagem, por exemplo, em uma vila rural, foram descartadas como irrelevantes em outro jogo de linguagem dominante. As diferenças culturais referidas são, aliás, comparáveis às diferenças culturais atualmente reproduzidas como fronteiras étnicas (e de classe) nas cidades europeias, onde os imigrantes e seus filhos são considerados, pelos potenciais empregadores e pelos funcionários públicos, como culturalmente ineptos ou deficientes porque alguns dos seus jogos de linguagem são definidos como incompatíveis com certos requisitos da sociedade nacional.

A política informal, em certas agências estatais, de excluir os indianos de altos cargos públicos, praticada em Maurícia até o final da década de 1960 e ainda praticada em Trinidad, pode ser tipicamente interpretada e explicada pelos antropólogos sociais como uma maneira de reter o poder político e o controle na sociedade; pode ser dita como um conjunto de políticas destinadas a manter a hegemonia étnica. Tal relato, tautologicamente verdadeiro, é inadequado por duas razões. Primeiro,

se a busca por poder e controle fosse a única razão para não contratar indianos, os últimos também seriam desencorajados de empreendimentos comerciais e outras atividades econômicas independentes. Isso certamente não aconteceu em nenhuma das sociedades; foi possível para os indianos comprar terras livremente e montar lojas já nas últimas décadas do século XIX. Um exame dos registros coloniais do período (cf. Brereton 1979, para Trinidad; Allen 1983, para Maurícia) indica que a ascendência econômica dos indianos não era vista como uma ameaça pelas elites – pelo contrário, sua presumida frugalidade e seu *ethos* de trabalho árduo foram elogiados oficialmente.

A segunda razão pela qual uma análise economicista do mercado de trabalho é inválida, como já sugerido, é que as percepções das diferenças culturais desempenham um papel em sua própria organização, de modo que sua articulação não pode ser reduzida à estratégia política. Alguns exemplos da situação contemporânea ilustram ainda mais as distinções entre tipos de diferenças culturais invocadas na etnicidade.

Um indo-trinitário bem-educado e culturalmente autoconsciente, a quem eu conheço, renunciou ao seu trabalho como jornalista de TV. Sua razão para fazê-lo era que “não era permitido ser indiano na TV”. Quando perguntado por que havia, afinal, alguns indianos regularmente

na televisão, ele respondeu que eles não eram “verdadeiros indianos”. E acrescentou: “para eles [as corporações de radiodifusão e televisão], tudo bem que você seja indiano, desde que não o mostre”. O que isso significa? “Por exemplo, você nunca deve usar roupas indianas – você deve sempre aparecer em camisa e gravata. E se você fizer programas, você deve sempre lembrar que Trinidad é um país negro. Se você quiser fazer um programa sobre algo indiano, tudo bem, contanto que você o apresente como algo remoto e exótico. Para ser um indiano na mídia, você tem que ser cem por cento crioulezado”. Neste ponto, podemos chegar à conclusão prematura de que o meu amigo deixou seu trabalho devido a desacordos com respeito à política da programação, e que seu descontentamento estava enraizado na diferença cultural – que ele representou um jogo de linguagem incompatível com o do conselho. No entanto, precisamos dar um passo adiante. Em primeiro lugar, as diferenças culturais invocadas são de tipo “fraco”: não incluem desacordo sobre a organização dos meios de comunicação – o indiano poderia, em princípio, ter sido também um marxista negro (ou seja, os sinais distintivos são arbitrários). Em segundo lugar, os indianos que permanecem como jornalistas de TV não abandonaram necessariamente sua identidade étnica; eles apenas a suspenderam no contexto

do trabalho. Não há incomensurabilidade entre a posição de meu amigo, a postura de outros jornalistas indianos e a do conselho da corporação de radiodifusão e televisão; tudo em que eles discordam é o lugar apropriado para a comunicação da indianidade na sociedade trinitária. Eles têm um jogo de linguagem comum para comunicar a diferença cultural, embora seus respectivos contextos culturais possam constituir jogos de linguagem incomensuráveis em outros aspectos.

Uma expressão de um tipo mais forte de diferença cultural, também dentro do contexto do trabalho assalariado, é evidente nas atitudes de algumas mulheres mauritanas negras urbanas em relação ao trabalho doméstico. Uma mulher jovem explicou as diferenças assim: “Se você trabalha para pessoas brancas, elas tratam você de forma razoável. Se você trabalha para indianos, eles podem não pagar, eles podem assediar você, eles gritam com você e tratam você como um cachorro. Eu nunca trabalharia para um indiano”. Esta declaração contém uma grande quantidade de estereótipos negativos. Estes são apoiados por outras mulheres na mesma situação, e indiretamente por indianos ricos, que podem fazer declarações de que “aquelas mulheres negras são preguiçosas, elas nunca fazem o trabalho corretamente e sempre tentam fugir de casa antes de elas terminarem”.

A discordância pode ser atribuída a diferenças nas percepções da organização doméstica. Uma empregada doméstica de uma família hindu está em uma posição estruturalmente semelhante à de uma doolahin, uma nora. A doolahin e a empregada negra não são membros da família e, portanto, é possível tratá-los como estranhos. As mulheres negras, ao contrário, são ensinadas a esperar que suas sogras (e, por extensão, outras pessoas de fora) as tratem com respeito, como filhas adotivas. A falta de intimidade e o tratamento condescendente da família hindu são, portanto, interpretados como uma violação de seus direitos. O empregador hindu, por outro lado, considera a informalidade de sua empregada negra como imprudente e como sinal de desleixo. O que ele quer é uma empregada, não uma filha adotiva. Na medida em que há discordância sobre as regras que constituem o relacionamento, os respectivos jogos de linguagem são incomensuráveis.

6. JOGOS DE LINGUAGEM, ETNICIDADE E CLASSE

Outro tipo de conflito me foi contado por um trinitário de cor e de classe média que trabalhava em uma agência de desenvolvimento que emprestava capital às cooperativas. A sua prática, e o jogo de linguagem da sua organização, era de “classe média”⁸ e burocrática, enfatizando sempre as

8 Em um rascunho anterior deste artigo, descrevi sua cultura como “europeia”. Comentando o manuscrito, ele

virtudes do investimento e do planejamento. O jogo de linguagem relevante de seus mutuários era o da classe trabalhadora urbana negra de Trinidad. Sua conclusão: “A maioria dos empréstimos nunca foi devolvida. Fiquei tão chocada com a irresponsabilidade dessas pessoas! Eles apostariam tudo o que possuíam, além de um empréstimo considerável de nós, e depois eles simplesmente não se importavam se fossem à falência! Depois de algumas semanas, eles podem ficar cansados, podem não se preocupar mais em trabalhar muito e, conseqüentemente, não conseguiriam pagar o empréstimo. Isso aconteceu o tempo todo. Eu não estou dizendo que eles são desonestos, só estou dizendo que eles são muito, muito irresponsáveis”. As experiências de meu amigo, embora aparentemente emprestando alguma credibilidade às suas visões estereotipadas dos negros da classe trabalhadora, podem ser interpretadas como expressando um conflito entre jogos de linguagem. Os agentes envolvidos na interação tinham expectativas diferentes e discordavam sobre quais valores deveriam ser definidos como relevantes. Suas respectivas codificações daquele contexto cultural, que pode ser chamado de mercado de trabalho, diferiam de formas relevantes.

O exemplo levanta um problema o qual ainda não tratei adequadamente, a saber, o relacionamento entre diferentes conjuntos de critérios de diferenciação social. O aspecto “étnico” dessa situação é óbvio; meu informante chama a atenção para aspectos presumidos da cultura da classe trabalhadora negra. A situação também tem um aspecto de “classe” do qual os participantes estão conscientes. Existem, é claro, outros contextos em que jogos de linguagem incomensuráveis são confrontados e aos quais o rótulo “étnico” não seria apropriado. No exemplo em particular, a relação entre a dimensão étnica e a dimensão de classe na produção de diferenças relevantes é importante. Para minha discussão atual, este é, no entanto, um ponto menor, uma vez que o conceito de etnicidade não é considerado universal ou ontologicamente significativo, nem necessariamente prévio a outros princípios de classificação social. É fácil pensar em contextos em muitas sociedades, incluindo as de Trinidad e da Maurícia, onde as classificações sociais tornadas relevantes na produção de distinções entre indivíduos não são definidas como étnicas pelos agentes. É porque a etnicidade é empiricamente onipresente nessas sociedades que ela exige nossa

escreveu: “A minha cultura é europeia? Como pode ser, se eu nunca vivi ou estudei na Europa, nem tampouco meus pais; conheço poucos europeus intimamente, fui ensinado por poucos europeus, não sou racialmente europeu, me identifico mais, me sinto mais em casa e prefiro visitar países do Terceiro Mundo etc. etc. Seja o que eu for, para melhor ou pior, devo ser considerado como trinitário [...]. A teoria deve começar a partir daí!”. Então, que assim seja!

atenção. A presença de princípios não étnicos para classificação social, no entanto, indica que o conceito de jogos de linguagem poderia ser proveitosamente usado em análises de diferenças culturais que não são codificadas como étnicas.

7. POR QUE A ETNICIDADE É TÃO IMPORTANTE?

Como as atividades na política e no setor produtivo, a vida familiar e certas atividades de lazer nas duas sociedades são rotineiramente compreendidas e codificadas em um idioma étnico. No entanto, os contextos de etnicidade aqui encontrados podem diferir acentuadamente daqueles reproduzidos em campos que são em maior grau regulados por conjuntos de regras formais. Na política rotineira, um jogo de linguagem compartilhado inclui regras para a competição sobre valores compartilhados e escassos; no contexto do trabalho remunerado, uma competição regulamentada similar é importante, embora, como demonstrei, nem sempre seja suficientemente importante para impedir a articulação de jogos de linguagem incomensuráveis. Porém, é geralmente em contextos informais de interação que diferenças étnicas expressam jogos de linguagem incomensuráveis.

As diferenças culturais entre negros e indianos são, em ambas as sociedades, fortemente articuladas em questões relativas à sexualidade. As ideologias sexuais dos homens negros em Trinidad

e na Maurícia encorajam a promiscuidade; se gabar publicamente das numerosas realizações a este respeito é uma afirmação da identidade negra. Na ideologia da indianidade, pelo contrário, grande valor é colocado na pureza sexual das mulheres, e o caráter sagrado do matrimônio é enfatizado. Em um jogo de linguagem indiano, a suposta habilidade sexual dos homens negros está associada à noção generalizada de que as mulheres são incapazes de resistir aos avanços sexuais. Dessa forma, os homens negros parecem representar uma ameaça à supremacia doméstica dos homens indianos – e as histórias sobre mulheres indianas sem fé, fugindo com homens negros, são tão difundidas em ambas as sociedades que são proverbiais. Quando, em Maurícia, eu perguntei aos homens negros sobre suas opiniões sobre sexo extraconjugal, eles poderiam responder, rindo, que “não é como na Europa” – o que significa que era uma ocorrência diária. Indo-mauricianos, por outro lado, geralmente relutam em falar sobre sexo. Os números da aids de Trinidad, aliás, tendem a confirmar a suposição popular de que os negros lá, em média, têm um número maior de parceiros sexuais do que os indianos: há uma impressionante representação dos negros nos números oficiais.

Esse tipo de diferença cultural é muito importante, mesmo que as práticas não estejam necessariamente em conformidade com as representações populares.

A distinção sugere que as representações variadas de si e de outros relevantes indicam e reproduzem uma diferença cultural significativa no que diz respeito ao mais íntimo dos relacionamentos humanos. Variações na conceituação da sexualidade estão em ambas sociedades estreitamente ligadas a rótulos étnicos. Portanto, é amplamente aceito que a interação interétnica nessa área possa levar a conflitos nos campos sociais mais pessoais. Apesar das relações geralmente cordiais entre pessoas de diferentes identidades étnicas, o casamento misto é raro em ambas as sociedades.

O ponto importante aqui é que o que os antropólogos consideram como uma etnicidade política (“competição por recursos escassos”) não pode ser totalmente compreendido a menos que uma compreensão da etnicidade privada (lutas imediatas) seja estabelecida. É nos ambientes íntimos da família, amizade próxima e afins que são produzidos tanto os contextos culturais básicos que constituem a identidade individual, como os jogos de linguagem nos quais toda comunicação de diferença cultural se alimenta. Somente compreendendo completamente a reprodução de jogos de linguagem discretos e socialmente discriminantes nesse nível, pode-se esperar compreender por que a etnicidade pode ser transformada em uma força política tão poderosa dentro do jogo de linguagem unitário da

política institucional. Tais contextos também são cruciais na transcendência de distinções étnicas; é significativo, portanto, que o sentimento nacional popular que transcende as fronteiras étnicas em qualquer sociedade talvez nunca seja mais forte do que em contextos de esporte internacional.

As estruturas sistêmicas formais, neste caso as da política e do trabalho, são, assim, alimentadas com distinções culturais sobre as quais se tem um efeito mitigador, na medida em que essas estruturas incorporam valores desejáveis compartilhados, que não se criam nem se reproduzem autonomamente. Tanto Trinidad quanto Maurícia recentemente experimentaram (em 1986-1987 e 1982-1983, respectivamente) tentativas combinadas de transcender a dimensão étnica na política através da formação de amplas coalizões nacionalistas. Após a sua rápida separação (em Maurícia, o governo durou nove meses, em Trinidad, sete), os políticos e o eleitorado regressaram imediatamente a uma percepção étnica da política, sendo que a sua subsequente organização se relacionou com tal percepção – embora nem todos os novos alinhamentos tenham seguido linhas estritamente étnicas. Por exemplo, em Trinidad, o ministro das Relações Exteriores, Basdeo Panday, foi removido pelo governo dominado pelos negros e substituído por outro hindu, Sahadeo Basdeo, que, no entanto, era considerado um hindu menos

“arraigado” do que o primeiro⁹. A etnicidade, neste caso, provou-se empiricamente mais fundamental do que outros princípios de classificação (neste caso, o nacionalismo). A etnicidade é, em muitos contextos, o critério mais importante para distinções sociais coletivas na vida diária; as distinções étnicas estão enraizadas na percepção das diferenças entre os estilos de vida, e os outros são considerados como representativos de estilos de vida e de valores vistos como indesejáveis. Como mencionado, as diferenças culturais às vezes são ativadas em situações não étnicas, como nos contextos rural/urbano, classe média/classe trabalhadora e masculino/feminino. No entanto, nessas sociedades, uma pessoa nunca é simplesmente “masculina” ou “de classe média”: uma pessoa é um homem indiano de classe média ou um homem de cor de classe média. A dimensão étnica quase sempre entra na definição de uma situação; é uma premissa subjacente para toda a classificação social. Na medida em que os agentes rotineiramente atribuem suas próprias experiências de incompatibilidade cultural às diferenças étnicas, a etnicidade também permanece dominante como princípio de diferenciação cultural. Isso, entre outras coisas, implica a manutenção de jogos de linguagem incomensuráveis, conceitualmente identificados com diferenças étnicas.

8. MODELOS DE ETNICIDADE E CULTURA

O que é que nós comparamos ou devemos comparar quando lidamos com diferentes contextos de etnicidade? Devemos ter em mente que os fenômenos sociais discretos, em si mesmos, não são comparáveis em nenhum aspecto interessante. Podem, no entanto, parecer possuir uma semelhança familiar que encoraja a conceitualização abstrata para fins de comparação ou generalização. Cético de algumas dessas conceitualizações, Fardon (1987) defende severas restrições quanto ao escopo para comparação de fenômenos étnicos. Teóricos menos cautelosos ou mais ambiciosos podem alegar que comparamos, por exemplo, mecanismos de manutenção de limites (e transcendência), propriedades estruturais de processos de incorporação, processos de simbolização na competição política ou estratégias minoritárias – todos considerados fenômenos com propriedades formais uniformes e identificáveis. As principais preocupações têm sido problemas de integração social e sistêmica nas chamadas sociedades plurais e, em menor escala, problemas relacionados à distribuição de poder nos Estados nacionais que contêm minorias. Essas preocupações ditaram o desenvolvimento de conceitos; dado que a própria realidade social em si mesma é multifacetada, nossos conceitos

⁹ Entre aqueles que esperavam por uma mudança mais radical, a piada foi: “É um Basdeo por outro Basdeo”.

sobre ela dependem das perguntas formuladas.

Uma abordagem diferente limita com a psicologia, na medida em que se concentra nas “necessidades individuais” postuladas para um mundo social ordenado e na prevenção da entropia cultural; em outras palavras, os “mecanismos de manutenção de limites” são movidos do nível coletivo para o individual, e a principal dimensão para comparação seriam as técnicas manifestas para resolver “problemas perenes” (ver, por exemplo, Cohen 1974a; Nash 1989). Ambos os tipos de abordagem, que não são mutuamente exclusivos, tomam as diferenças culturais pelas quais a etnicidade se baseia, e as estudam apenas como significantes na interação interétnica. Uma vez que a relevância das diferenças culturais comunicadas através da etnicidade varia sistematicamente de maneiras importantes, sugiro que distingamos os contextos interétnicos de tal interação, sem cometer o erro de identificar diferenças culturais com propriedades de indivíduos ou grupos. No nível mais rudimentar, podemos distinguir entre contextos caracterizados por (i) um jogo de linguagem, (ii) jogos de linguagem sobrepostos e (iii) jogos de linguagem incomensuráveis.

A noção de um jogo de linguagem compartilhado implica concordância sobre regras de interação constituintes e estratégicas e, é claro, vai além da mera linguagem verbal (Wittgenstein

1983[1953]:I:7; cf. Bloor 1983:137-159). Os agentes se entendem entre eles quando estão jogando o mesmo jogo de linguagem. Meus exemplos da etnicidade ativada em políticas institucionais de rotina são uma demonstração disso. Quando os jogos de linguagem são parcialmente sobrepostos, há concordância quanto à forma e ao conteúdo de apenas alguns aspectos relevantes da interação. O exemplo da empregada doméstica mauricana em um lar indiano ilustra isso: os termos de emprego foram acordados, mas não a posição de uma mulher negra em um lar indiano. Quando, finalmente, os jogos de linguagem são incomensuráveis, a interação é difícil e suas regras reguladoras normalmente serão definidas pelo agente mais poderoso. Mal-entendidos e definições altamente divergentes da situação serão comuns. Uma disputa territorial envolvendo um Estado nacional e uma população aborígene seria um exemplo típico disso. No material apresentado neste artigo, o exemplo sobre a agência de desenvolvimento que emprestava dinheiro e os “mutuários irresponsáveis” ilustra o mesmo ponto em uma escala mais local – ao mesmo tempo, lembrando-nos que existem diferenças culturais relevantes em qualquer sociedade, que não necessariamente têm que ser descritas como étnicas.

A classificação é destinada à comparação de contextos específicos, não de sistemas completos.

Agentes que se desentendem mutuamente quando discutem religião podem se dar bem quando falam de futebol; por mais que certos filósofos linguísticos possam afirmar o contrário, os jogos de linguagem raramente (ou nunca) são totalmente discretos e não são estáticos. Eles se expandem e se contraem através da interação; no entanto, certas percepções de diferenças, além da “diferença de ser diferente”, podem permanecer, apesar da intensa interação. As categorias étnicas podem, por vezes, constituir o que Gellner (1983:64) chamou de classificações resistentes à entropia. Empiricamente, essas categorias têm se mostrado resistentes à entropia em aspectos importantes em Trinidad e Maurícia, já que o casamento é excepcional. Isso pode mudar, é claro.

Dimensões importantes da etnicidade que foram deixadas de fora da minha tipologia grosseira incluem propriedades formais de processo, bem como poder estrutural e individual, aspectos de integração social e especificidades históricas. A crítica importante de Fardon (1987) a comparações ambiciosas de fenômenos étnicos tampouco foi totalmente tratada. A tipologia proposta (que pode ser elaborada de várias maneiras) é uma tentativa de operacionalizar os contextos culturais de etnicidade, que, como argumentei, têm importância variável e, às vezes, crucial para o modo como a etnicidade é organizada socialmente.

9. ETNICIDADE E O CONCEITO DE CULTURA

O objetivo deste artigo foi explorar algumas novas possibilidades de pesquisa sobre etnicidade – e, por extensão, pesquisas sobre cultura. Eu argumentei que a etnicidade, como corretamente sugerida pelos formalistas, pode ser razoavelmente considerada como a articulação coletiva de sinais socialmente diferenciadores. Esses sinais, no entanto, não são arbitrários porque, ao contrário dos signos linguísticos, estão intrinsecamente ligados com experiências, com mundos práticos contendo significados específicos e relevantes que, por um lado, contribuem para moldar a interação e, por outro lado, limitam o número de opções na produção de sinais étnicos. Tenho argumentado que a variação neste nível de significação, onde os incentivos e as restrições sobre a ação são reproduzidos, deveria ser investigada em análises comparativas da etnicidade, pois, somente quando todos os participantes estão envolvidos no mesmo jogo de linguagem, os signos étnicos são verdadeiramente arbitrários.

Só modelos formais da etnicidade são capazes de produzir análises comparativas. Esses mesmos modelos são construídos a partir de fatos sociais que são em si mesmos incomparáveis, e que diferem em aspectos importantes. Por exemplo, processos de dicotomização podem ser identificados tanto nas relações interpessoais Saami-noruegueses

quanto nas relações Zulu-africânder, mas existem diferenças importantes entre os respectivos contextos desses encontros, os quais moldam a interação, o conteúdo e a forma de articulação dos estereótipos. Claramente, não podemos negligenciar essas diferenças substanciais. Sugeri, portanto, uma forma de triangulação teórica pela qual aplicamos diferentes conjuntos de abstrações formais ao mesmo material; poder-se-ia rotulá-lo, de forma um pouco pretenciosa, como um modelo multidimensional de etnicidade. Modelos para o estudo comparativo de manutenção de fronteiras e incorporação étnica devem definitivamente ser mantidos como dispositivos analíticos. Argumentei que também precisamos de um conjunto de abstrações para lidar com variações no grau do significado compartilhado em um determinado contexto, pois é impossível entender, digamos, diferentes problemas de diferentes populações do Quarto Mundo, e conflitos entre populações hospedeiras europeias e trabalhadores migrantes do Terceiro Mundo, sem levar a sério os contextos culturais variáveis (e a densidade semântica) das diferenças étnicas manifestamente comunicadas. Conceituar significados compartilhados como jogos de linguagem compartilhados pode transformar tais variações culturais em uma questão de análise, e não apenas em uma questão descritiva ou de formulação de políticas.

Acredito que esse tipo de argumento, ao qual eu reivindico certa originalidade, tenha profundo significado para a pesquisa antropológica e a teorização sobre cultura. Deixem-me, portanto, delinear algumas implicações a modo de conclusão. Em primeiro lugar, os modelos textuais de cultura têm valor limitado na medida em que a cultura é um aspecto de diversas práticas sociais que carecem da unidade de um texto, bem como da sua estrutura e da sua forma de lógica interna. Contudo, desconstruir a cultura nos diferentes aspectos de significado das relações sociais concretas aparentemente nos priva da possibilidade de apreender a cultura como um sistema inter-relacionado de significantes – e isso nos apresenta um problema. Por um lado, a cultura não é uma propriedade de uma pessoa nem de um sistema simbólico integrado; isso nunca foi tão evidente quanto nas sociedades poliétnicas, onde vários jogos de linguagem concorrentes, embora sobrepostos, podem apresentar-se simultaneamente como potencialmente relevantes. Mas, por outro lado, a cultura é uma coisa, *une chose sociale*, na medida em que fornece pistas necessárias para toda a ação significativa. A situação imposta pela nossa desconstrução de um termo muito mal utilizado só pode ser resolvida se as relações sociais são entendidas contextualmente, mas não reduzidas a seus contextos. Devemos, em outras palavras, chegar a um entendimento da cultura que torne

impossível falar, por exemplo, da cultura norueguesa, da cultura mauriciana ou da cultura indo-trinitária, ao mesmo tempo em que não reduzimos a cultura a um epifenômeno de ações individuais e idiossincráticas. Sugeri que a cultura seja conceituada como um jogo de linguagem; um contexto aprendido e internalizado de significado compartilhado, delimitado espacial, temporal e situacionalmente, mas relacionado a outros jogos como esse, por meio de regras de tradução e conversão, ou através de práticas compartilhadas ou contínuas, de pessoas ou outros portadores de informação. Dentro desse marco, é possível dar conta da comunicação da diferença cultural em todos os níveis, incluso no encontro diádico, sem reificar os “grupos culturais” como entidades analíticas ou reduzindo as diferenças relevantes a signos arbitrários; isto é, sem reduzir a agência à estrutura, o significado à política e a criatividade ao comportamento normativo. Esse uso do conceito de jogo de linguagem torna possível

delinear a extensão do significado compartilhado em contextos relevantes em uma sociedade, sem pressupor a existência de uma “cultura integrada” ou a de indivíduos independentes desenvolvendo sua compreensão mútua a partir do zero, pois as regras dos jogos de linguagem são aprendidas, embora sejam continuamente modificadas pelos agentes.

Assim como a estrutura social, a cultura é dual: ela fornece um marco necessário dentro do qual a ação pode ser significativa, e depende inteiramente da ação intencional para sua reprodução. De modo inverso, a cultura é ativada em todos os relacionamentos humanos, enquanto simultaneamente é uma condição para que os mesmos relacionamentos sejam significativos. A agência intencional é, portanto, um componente necessário na mudança cultural. Resta apenas acrescentar que a etnicidade é constituída de maneira semelhante – e que o seu significado em qualquer situação não pode ser tomado como garantido.

10. REFERÊNCIAS

Allen, R. 1983. Creoles, Indian immigrants and the restructuring of society and economy, in Mauritius, 1767-1885. Thesis, University of Illinois.

Anderson, B. 1983. *Imagined communities*. London: Verso.

Barth, F. 1969. Introduction, in *Ethnic groups and boundaries*. Editado por F. Barth, pp. 9-38. Oslo: Norwegian University Press.

Bloor, D. 1983. *Wittgenstein: asocial theory of knowledge*. London: Macmillan.

Brereton, B. 1979. *Race relations in colonial Trinidad 1870-1900*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen, A. 1974a. *Two-dimensional man*. London: Tavistock.

Cohen, A. 1974b. The lesson of ethnicity, in *Urban ethnicity*. Editado por A. Cohen, pp. ix-xxiv. London: Tavistock.

Despres, L. (ed.). 1975. *Ethnicity and resource competition in plural societies*. The Hague: Mouton.

Eidheim, H. 1969. When ethnic identity becomes a social stigma, in *Ethnic groups and boundaries*. Editado por F. Barth, pp. 39-57. Oslo: Norwegian University Press.

Eidheim, H. 1971. *Aspects of the Lappish minority situation*. Oslo: Norwegian University Press.

Epstein, A. L. 1958. *Politics in an urban African community*. Manchester: Manchester University Press.

Epstein, A. L. 1978. *Ethos and identity*. London: Tavistock.

Eriksen, T. H. 1988. *Communicating cultural difference and identity: ethnicity and nationalism in Mauritius*. Oslo: Occasional Papers in Social Anthropology.

Fanon, F. 1952. *Peaux noirs, masques blancs*. Paris: Seuil.

Fardon, R. 1987. African ethnogenesis: limits to the comparability of ethnic phenomena, in *Comparative anthropology*. Editado por L. Holy, pp. 168-188. Oxford: Blackwell.

Gellner, E. 1983. *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell.

- Giddens, A. 1983. *The constitution of society*. Cambridge: Polity.
- Giddens, A. 1987. *Social theory and modern sociology*. Cambridge: Polity.
- Grønhaug, R. 1975. *Transaction and signification*. Typescript: University of Bergen.
- Handelman, D. 1977. The organization of ethnicity. *Ethnic Groups* 1:187-200.
- Leach, E. R. 1954. *Political systems of highland Burma*. London: Athlone.
- Leach, E. R. 1961. *Rethinking anthropology*. London: Athlone.
- Mayer, P. 1971[1961]. *Townsmen or tribesmen*. Cape Town: Oxford University Press.
- Mitchell, J. C. 1956. *The kalela dance*. Manchester: Manchester University Press.
- Mitchell, J. C. 1974. Perceptions of ethnicity and ethnic behaviour: an empirical exploration, in *Urban ethnicity*. Editado por A. Cohen, pp. 1-35. London: Tavistock.
- Nash, M. 1989. *The cauldron of ethnicity in the modern world*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- O'Brien, J. 1986. Toward a reconstitution of ethnicity: capitalist expansion and cultural dynamics in Sudan. *American Anthropologist, New Series* 88(4):898-906.
- Okamura, J. 1981. Situational ethnicity. *Ethnic and Racial Studies* 4(4):452-463. DOI: <https://doi.org/10.1080/01419870.1981.9993351>.
- Ryan, S. 1972. *Race and nationalism in Trinidad and Tobago*. Toronto: Toronto University Press.

Simmons, A. S. 1983. *Modern Mauritius: the politics of decolonization*. Bloomington: Indiana University Press.

Smith, A. D. 1986. *The ethnic origin of nations*. Oxford: Blackwell.

Thuen, T. 1982. *Meaning and transaction in Sami ethnopolitics*. Mimeo. Tromsø: University of Tromsø.

Van den Berghe, P. 1975. Ethnicity and class in highland Peru, in *Ethnicity and resource competition in plural societies* (ed.) L. Despres. The Hague: Mouton.

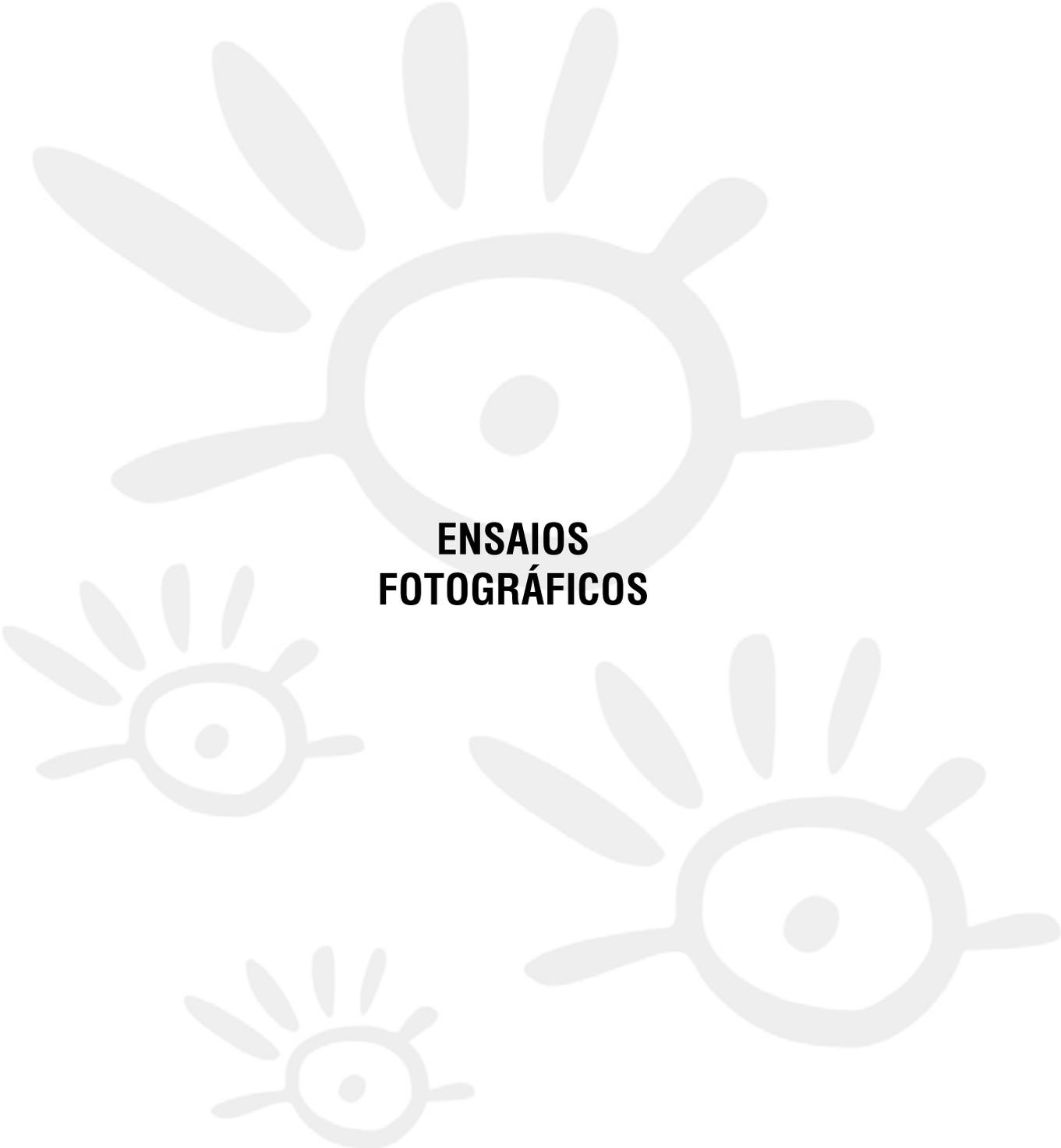
Weller, J. A. 1968. *The East Indian indenture in Trinidad*. Rio Pedras: Institute of Caribbean Studies.

Wilden, A. 1980. *System and structure* (2nd ed.). London: Tavistock.

Wittgenstein, L. 1983[1953]. *Philosophical investigations* (trans.) G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

Wolf, E. 1982. *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press.

Worsley, P. 1984. *The three worlds*. London: Weidenfeld & Nicolson.

The page features four stylized sun icons in a light gray color. Each icon consists of a central circle with a smaller dot in the middle, surrounded by several elongated, teardrop-shaped rays. The icons are arranged with one large sun at the top center, one medium sun to the left, one large sun to the right, and one small sun at the bottom left.

**ENSAIOS
FOTOGRAFICOS**



CAMINHOS DO RIO XINGU: POVOS, PAISAGENS E BELEZAS NATURAIS NO MÉDIO XINGU

Dilma Costa Ferreira

Universidade Federal do Pará | Belém - PA - Brasil

submissão: 15/07/2018 | aprovação: 04/04/2019

O rio Xingu nasce no estado do Mato Grosso, na região do Parque Indígena do Xingu, a partir da confluência de outros rios. Possui suas margens habitadas por diversos povos, sobretudo indígenas e ribeirinhos.

No alto Xingu, diversas etnias que vivem no Parque Indígena têm acesso a este rio, que também atravessa a Terra Indígena Capoto/Jarina, onde se encontra parte do povo Mëbêngôkre/Kayapó setentrional.

A região do médio Xingu, por sua vez, foi o local de realização deste ensaio fotográfico, composto por quinze imagens (Figuras 1 a 15). No município de São Félix do Xingu, no estado do Pará, as águas deste afluente atravessam grande parte da Terra Indígena Kayapó, onde residem

em maior número os Mëbêngôkre/Kayapó setentrionais. É nesse município que o rio Xingu recebe um grande contributo do rio Fresco, proporcionando uma paisagem graciosa, na qual se aprecia um pôr do sol exuberante diante do abraço dos rios.

O baixo Xingu também é palco de uma natureza riquíssima, abrigando ribeirinhos e povos indígenas, como os Araweté, entre outras etnias. Antes de chegar ao final de seu curso fluvial, recebe vários outros afluentes, com destaque para o rio Iriri.

Este ensaio visa evidenciar paisagens, experiências e vivências dos povos tradicionais que habitam o médio Xingu, demonstrando a riqueza do rio que alimenta e encanta, sendo, ainda, palco de práticas xamânicas e fonte de conhecimentos tradicionais.



Figura 1 - Imagem registrada no médio Xingu, no município de São Félix do Xingu, estado do Pará, em cujas margens habitam ribeirinhos, pequenos proprietários de terra e o povo indígena Kayapó/Mëbêngôkre.
Foto: Dilma Ferreira (2013).



Figura 2 - Beleza em águas do rio Xingu. Foto: Dilma Ferreira (2014).



Figura 3 - Um espetáculo de flora e fauna às margens do rio Xingu, que alimenta o corpo e a alma dos povos que vivenciam essa beleza natural. Foto: Dilma Ferreira (2013).



Figura 4 - Casa de ribeirão às margens do rio Xingu, no médio Xingu. Foto: Dilma Ferreira (2013).



Figura 5 - Aldeia Kokrajmoro, uma das mais antigas do povo Mêbêngôkre, às margens do rio Xingu, localizada no município de São Félix do Xingu, estado do Pará, com aproximadamente 800 habitantes. Desde 1980, este espaço vem sendo palco de diversas cisões, prática comum entre os povos Jê, as quais possibilitaram a criação de várias aldeias nos arredores do rio Xingu e região, entre elas Pykararankre, Rikaro e Tepdjãti. Foto: Dilma Ferreira (2013).

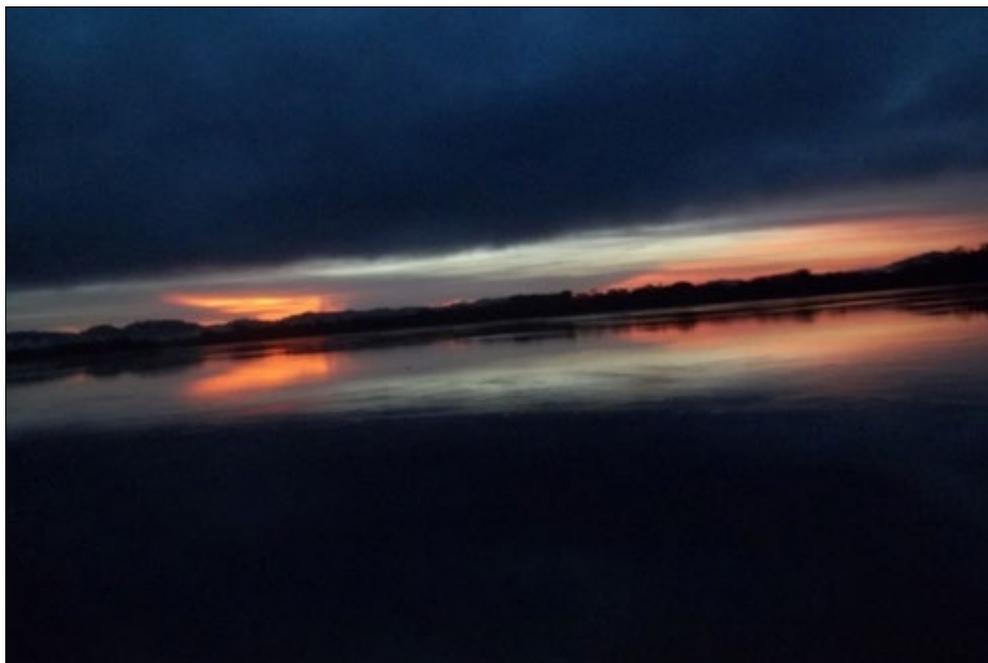


Figura 6 - Despertar pela “Aurora dos dedos Roséos”. Um espetáculo de cores e sensibilidades. Foto: Dilma Ferreira (2013).



Figura 7 - O cotidiano de crianças indígenas Mëbêngôkre, ao amanhecer, às margens do rio Xingu.
Foto: Dilma Ferreira (2013).



Figura 8 - O olhar curioso das crianças e a recepção rotineira dos Mëbêngôkre.
Foto: Dilma Ferreira (2013).



Figura 9 - *Ngà* ou “casa do guerreiro”, como denominam atualmente, também nomeada por alguns pesquisadores de “casa dos homens”. Foto: Dilma Ferreira (2013).



Figura 10 - Arara vermelha, um animal de estimação pertencente a uma casa Mëbêngôkre.
Foto: Dilma Ferreira (2013).



Figura 11 - Mulher Mëbêngôkre mostrando a beleza das roças, ao lado de seus netos (*tàbdjw*).
Foto: Dilma Ferreira (2013).



Figura 12 - Crianças Mëbêngôkre brincando à margem do rio Xingu, porto da aldeia Rikaro.
Foto: Dilma Ferreira (2014).



Figura 13 - Um pouco mais do cotidiano das crianças Mëbêngôkre, brincando no porto da aldeia Pykararãkre.
Foto: Dilma Ferreira (2014).



Figura 14 - Aldeia Kawatire, vista do alto de uma montanha. Ilustra o formato das aldeias Mëbêngôkre e de outros povos Jê setentrional. Foto: Dilma Ferreira (2013).



Figura 15 - Chegando ao final da trajetória, um lindo revoar de borboletas, contemplado no médio Xingu. Foto: Dilma Ferreira (2014).



WYRAU'HAW: A FESTA DA MENINA-MOÇA DO POVO INDÍGENA TENETEJARA/GUAJAJARA

Ana Caroline Amorim Oliveira

Universidade Federal do Maranhão. Programa de Pós-Graduação em
Cultura e Sociedade | São Luís - MA - Brasil

submissão: 21/01/2019 | aprovação: 04/12/2019

Este ensaio fotográfico ilustra a *Wyrau'haw*, conhecida como Festa da Menina-Moça ou Festa do Moqueado (Figuras 1 a 8). Trata-se de um ritual do povo Tenetehara/Guajajara, de língua Tupi, localizados na pré-Amazônia maranhense. Esta festa marca a passagem da mulher Tenetehara/Guajajara da infância para a vida adulta. Ela é composta por três momentos: Mandiocaba, ou Festa da Mandiocaba, Caçada e Festa do Moqueado (Gomes 2018). O presente ensaio refere-se à última etapa desta festa, a Festa do Moqueado, que ocorreu em setembro de 2016, na aldeia Lagoa Quieta, Terra Indígena (TI) Arariboia. Os Tenetehara chamam de *Wyrau'haw* o momento da passagem e de transformação de menina para a idade adulta. Em português, eles usam a palavra “festa” para se referirem a esse momento de relação entre os vivos e os encantados.

Os Tenetehara conheceram as festas e como realizá-las com os encantados. Esses eventos marcam a comunicação entre o plano empírico e o plano dos encantados. Como afirma Renato Sztutman (1998:124), sobre o sentido que a festa possui entre os Waiãpi, povo Tupi da região amazônica: “É a atividade ritual – a festa – a instância capaz de colocar em prática este processo de transformação, essa incessante necessidade de transpor o plano das relações empíricas à comunicação com outros planos”.

REFERÊNCIAS

- Gomes, E. 2018. Os Tenetehara e seus rituais: um estudo etnográfico na Terra Indígena Pindaré. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual da UEMA, Departamento de Cartografia Social, São Luiz.
- Sztutman, R. 1998. Cauinagem, uma comunicação embriagada: apontamentos sobre uma festa tipicamente ameríndia. *Sexta Feira – Antropologia, Artes e Humanidades* (2):120-131.



Figura 1 - Distribuição da carne de caça moqueada no jirau, para ser consumida durante a festa. Aldeia Lagoa Quieta, TI Arariboia, Maranhão. Foto: Ana Caroline Amorim Oliveira (2016).



Figura 2 - Os caçadores dividem a carne de caça moqueada nas panelas, que será cozida sob os olhos atentos das mulheres. Aldeia Lagoa Quieta, TI Arariboia, Maranhão. Foto: Ana Caroline Amorim Oliveira (2016).



Figura 3 - Tocaia onde ficam recolhidas as meninas-moças para a festa. Apenas as mulheres podem entrar na tocaia. Aldeia Lagoa Quieta, TI Arariboia, Maranhão. Foto: Ana Caroline Amorim Oliveira (2016).



Figura 4 - Menina-moça sendo pintada de jenipapo pela mãe na tocaia. Aldeia Lagoa Quieta, TI Arariboia, Maranhão. Foto: Ana Caroline Amorim Oliveira (2016).



Figura 5 - Meninas-moças sendo observadas e ensinadas pelas mulheres mais velhas da comunidade sobre como preparar a carne de caça moqueada. É o momento de ensinamento sobre como ser uma mulher Tenetehara, com orientações dadas pelas mais velhas às mais novas. Aldeia Lagoa Quieta, TI Arariboia, Maranhão. Foto: Ana Caroline Amorim Oliveira (2016).



Figura 6 - Menina-moça sendo enfeitada pela mãe com *Wýra'y* de penas amarelas e penas de gavião para a cantoria do final da tarde. Aldeia Lagoa Quieta, TI Arariboia, Maranhão. Foto: Ana Caroline Amorim Oliveira (2016).



Figura 7 - Meninas-moças enfeitadas para presenciarem a saída antes do amanhecer, na tocaia, onde ocorre a última cantoria da festa. Aldeia Lagoa Quieta, TI Arariboia, Maranhão. Foto: Ana Caroline Amorim Oliveira (2016).



Figura 8 - Encerramento da festa, com distribuição dos bolinhos de carne de caça moqueada pelas meninas-moças, agora mulheres Tenetehara. Aldeia Lagoa Quieta, TI Arariboia, Maranhão.
Foto: Ana Caroline Amorim Oliveira (2016).

The background features four stylized sun icons in a light gray color. Each sun has a central circle with a smaller dot inside, and several elongated, teardrop-shaped rays radiating outwards. The largest sun is at the top center, with two smaller ones on the left and one at the bottom left, and a medium-sized one on the right.

**RESENHA DE
LIVRO**

PINDORAMA ANTES DO BRASIL

PINDORAMA BEFORE BRAZIL

PINDORAMA ANTES DE BRAZIL

Hilton P. Silva

Universidade Federal do Pará | Belém - PA - Brasil

submissão: 24/04/2019 | aprovação: 29/09/2019



Lopes, R. J. 2017. *1499: o Brasil antes de Cabral*. Rio de Janeiro: Harper Collins

Sempre houve grande curiosidade sobre como era a vida dos grupos nativos do Brasil antes da chegada dos europeus. As especulações iam desde um paraíso terrestre, como consta na carta de Pero Vaz de Caminha, que alguns consideram a “certidão de nascimento” do país, até uma terra de canibais selvagens, com toques de inocência, como ocorre nas crônicas de Hans Staden. O excelente livro do jornalista Reinaldo José Lopes, que há muito se especializou em cobrir assuntos científicos, apresenta ampla cobertura sobre a vida dos grupos humanos no período pré-colonial, desde

descobertas mais antigas acerca do processo de ocupação do continente americano até pesquisas realizadas no alto Xingu e na ilha do Marajó.

A introdução, cujo título é “O passado não é mais como era antigamente”, apresenta a proposta e o roteiro do livro (que não tem sumário). Segundo o autor: “Este livro é uma modesta tentativa de tirar da sua cabeça a imagem, a um só tempo clássica e profundamente equivocada, do Brasil pré-Cabral como um paraíso terrestre tropical, no qual a mão do homem (e a da mulher, lógico) pouco havia mexido” (Lopes 2017:12). A obra se propõe a mostrar um “retrato renovado do Brasil pré-cabralino como um mosaico de civilizações complexas e populosas” (Lopes 2017:13), seguindo, em sequência cronológica, pela apresentação das descobertas sobre os grupos mais antigos, como o que originou “Luzia”, o material humano mais antigo do continente, passando pelos grandes aglomerados populacionais do Xingu, as terras pretas do Marajó, a diversidade cultural e linguística dos povos do passado, chegando até discussões mais recentes sobre o DNA dos nativos contemporâneos e a origem das florestas antropogênicas. O autor termina a introdução com o subtítulo “Motivos para se importar”, ponto do texto onde chama a atenção para dois aspectos sobre a relevância de conhecer a história dessas terras antes da constituição da nação brasileira: 1) o fato ainda

pouco (re)conhecido, ou admitido, de que grande parte da população brasileira atual – variando de uma frequência superior a 90% em algumas cidades do Amazonas até cerca de 10% ou menos em áreas do Rio Grande do Sul – tem ancestrais maternos (a maioria) ou paternos ameríndios; e 2) as potenciais lições que podem ser tiradas das descobertas sobre os modos de vida e de interação com os recursos naturais dos povos do passado, muitos dos quais utilizavam e manejavam intensamente os recursos, aparentemente contribuindo para ampliar sua diversidade, ao invés de diminuí-la, como vem ocorrendo atualmente, com efeitos climáticos e sociais catastróficos. Certamente, ambos são motivos relevantes, que se somam à necessidade crescente de ter materiais acessíveis a um amplo público, acadêmico ou não, sobre pesquisas científicas realizadas no Brasil, por pesquisadores brasileiros, sobre o nosso passado.

O capítulo 1, intitulado “Quem é você, Luzia?”, aborda as discussões realizadas nas últimas décadas sobre o povoamento do continente americano. O autor inicia fazendo um apanhado sobre os achados na região de Lagoa Santa, em Minas Gerais, entre os quais se incluem a famosa “Luzia”. As pesquisas na região foram iniciadas ainda no século XIX

pelo explorador/naturalista dinamarquês Peter Lund (1801-1880) e continuam até os dias atuais. Os materiais que ficaram conhecidos na imprensa como pertencentes à Luzia incluem um crânio e alguns fragmentos de ossos longos¹, datados de cerca de 11.500 anos, escavados em 1975 pela equipe da arqueóloga francesa Annette Laming-Emperaire (1917-1977), guardados no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ), e analisados na década de 1990 pelo bioarqueólogo Walter Neves, que lhe deu este nome em dupla homenagem: à Lucy, o fóssil de *Australopithecus afarensis* descoberto por Donald Johanson e Tom Gray, na Etiópia, em 1974, considerado um dos mais importantes potenciais ancestrais dos humanos atuais, e em homenagem à sua mãe, que se chamava Luzia Neves. O capítulo prossegue apresentando brevemente o que se conhece sobre a ecologia do Brasil central e o modo de vida das pessoas contemporâneas à Luzia, abordando as discussões sobre os estudos genéticos realizados em populações pré-históricas e atuais para tentar compreender a antiguidade e as rotas dos primeiros imigrantes para o continente americano, e as controvérsias entre os resultados dos estudos genéticos e bioarqueológicos. Este capítulo, em

1 Quase a totalidade do material referente à Luzia foi perdida, juntamente com centenas de esqueletos e objetos, pré-históricos e históricos, depositados nas coleções do Setor de Antropologia Biológica do Museu Nacional, no incêndio ocorrido em 2 de setembro de 2018, caracterizando a maior perda científica da história do Brasil e uma das maiores do mundo no campo da bioantropologia. Dedico esta resenha ao Museu Nacional.

que pese apresentar um bom panorama geral, se beneficiaria de uma discussão mais sólida sobre as contribuições que os estudos brasileiros utilizando métodos craniométricos e genéticos têm dado para a compreensão do povoamento das Américas e que têm sido, em grande parte, ignorados pela literatura norte americana (Silva & Rodrigues-Carvalho 2006; Neves & Piló 2008). Para exemplificar as dificuldades interpretativas das diversas evidências, o capítulo encerra com uma especulação sobre estudos genéticos realizados com material do Museu Nacional (Gonçalves et al. 2013; Malaspinas et al. 2014), já demonstrada incorreta, a de que “não se pode descartar a possibilidade de um erro de classificação do museu onde os ossos (dos quais foi extraído DNA) de crânios polinésios [foram] etiquetados como de Botocudos” (Lopes 2017:61). Estudos craniométricos já demonstraram que todos os materiais analisados na amostra que originou o DNA discutido nos artigos têm as mesmas características físicas dos grupos Botocudos, morfologicamente distintos de outras populações ameríndias (Strauss et al. 2015).

O capítulo 2 é chamado de “As conchas e os mortos” e apresenta os debates sobre a presença e o significado dos grupos de sambaquis, aglomerados de conchas de moluscos que serviram de locais de enterramento e convivência de grupos pescadores-caçadores-coletores e ocorrem em regiões costeiras

desde o Norte até o Sul do país, construídos a partir de 10 mil até cerca de 2.500 anos atrás. Este capítulo também faz uma boa apresentação geral sobre o processo pré-contato de ocupação do litoral brasileiro, sobre ecologia humana e sobre as diferenças entre sambaquis oceânicos e de rios, mas a discussão é superficial, focando-se em poucos exemplos e ignorando partes importantes da literatura sobre o tema.

O capítulo 3, “Revolução agrícola *made in Brazil*”, apresenta o processo de desenvolvimento de plantas de uso doméstico, como a castanha-do-pará, a pupunha, o cacau e a mandioca, e da chamada Terra Preta de Índio, existente em amplas áreas da Amazônia que, por sua fertilidade, possibilitou o aparecimento de densos aglomerados populacionais e a criação de grandes áreas de florestas antropogênicas. Este capítulo demonstra claramente a necessidade de trabalhos interdisciplinares, entre arqueólogos, bioantropólogos, geólogos, botânicos e outros, para a compreensão de processos complexos como o são a domesticação e a ocupação de vastas regiões do continente americano.

“Os filhos da serpente” é o título escolhido para o capítulo 4, e se justifica pela frequente manifestação deste animal nas belas cerâmicas amazônicas. Para Lopes (2017:109), “A partir dos primeiros séculos do que costumamos chamar

de Era Cristã, ocorre um aumento inegável da densidade populacional e da complexidade social, política e cultural dos povos que habitavam o que um dia seria o território brasileiro...”. Ele escolhe como área-foco para fazer essa discussão a ilha do Marajó, utilizando, sobretudo, os trabalhos realizados na última década pela arqueóloga Denise Pahl Schaan (1962-2018), que fez contribuições notáveis à arqueologia brasileira e mundial ao pesquisar a construção dos *tesos* e a complexidade dos processos adaptativos ecológicos dos povos pré-coloniais do arquipélago marajoara. Este é um capítulo curto e bastante focado, quase uma homenagem aos trabalhos da professora Denise, que foi uma das fundadoras do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA) e faleceu no auge de sua produtividade acadêmica. Ao longo do livro, a importância das pesquisas de Schaan é notável, pois diversos capítulos citam grande parte dos seus trabalhos e perspectivas, sendo quase uma coletânea sobre a produção desta importante pesquisadora, que nos deixou precocemente no início de 2018.

O capítulo 5 recebe o título de “No reino das Amazonas” e discorre sobre o período imediatamente anterior à chegada dos europeus até os primeiros contatos, que registraram grandes aglomerados populacionais ao longo do

rio Amazonas. Nele, o autor discute os achados no Pará, nas regiões de Santarém e Monte Alegre, no Amapá e no Acre, que vão desde pinturas em cavernas, cerâmicas altamente elaboradas e decoradas, megalitos até os geoglifos, que só podem ser vistos do céu. Em conjunto, as pesquisas demonstram a crescente presença e ação humana sobre os ecossistemas na região desde aproximadamente 10 mil anos antes de Cristo até a chegada dos europeus. Este é o capítulo mais longo e detalhado do livro, e demonstra a grande quantidade e complexidade das pesquisas realizadas na Amazônia nas últimas décadas, mas, sabiamente, reitera que, embora muito já tenha sido descoberto, muito mais ainda há a ser investigado.

O penúltimo capítulo, “*Tupi or not Tupi*”, concentra-se na diversidade linguística dos povos do passado e do presente para fazer inferências sobre os processos de dispersão dos diversos grupos pelo território brasileiro pré-cabralino. Além da linguística e da arqueologia, o autor também se baseia em diversos estudos etnográficos que, através de mitos e ritos, recontam as migrações e viagens comerciais dos ancestrais de diversos grupos da bacia amazônica, demonstrando extensas redes de trocas desde o oeste até o leste da região. Parte considerável do capítulo também é dedicada às relações entre os

grupos Aruak e Tupi, que originaram a maioria das populações encontradas pelos europeus.

“Por que o Brasil pré-histórico foi derrotado?” é o título do epílogo, que discute os efeitos do contato com os europeus e seus desdobramentos. Este capítulo lembra muito o livro “Armas, germes e aço – os destinos das sociedades humanas” (Diamond 2001), uma vez que considera os mesmos argumentos em relação aos diferentes processos de domesticação, às diferentes doenças e às diferentes maneiras de controle social (Estado) para explicar as assimetrias entre os colonizadores e os nativos, e o rápido declínio populacional pós-colonial dos ameríndios. O capítulo também chama a atenção para a contínua resistência dos povos originários ao domínio colonial, evidenciando que o passado profundo do Brasil é tão rico quanto o do Velho Mundo, sendo igualmente importante conhecê-lo e valorizá-lo.

“O Brasil antes de Cabral” utiliza fontes bibliográficas sólidas e traz inserções interessantes no capítulo chamado “Explicação técnica”, que explicita termos potencialmente menos conhecidos do público não acadêmico, como DNA, métodos de datação, sistemas de organização social, diversidade linguística etc., o que é uma novidade interessante e útil em textos de divulgação científica. No entanto, não tem gráficos, tabelas

ou ilustrações, o que é incomum neste tipo de literatura. O autor usa o termo pré-história para se referir ao período anterior à chegada dos europeus, indicando que, para ele, a história só começa com a escrita trazida pelos colonizadores. Esta é uma visão que, atualmente, encontra resistência entre os historiadores, que não consideram mais adequado o uso do termo, entendendo que mesmo os povos ágrafos também têm História.

Como os livros escolares nacionais abordam o tema do povoamento das Américas e do Brasil pré-colonial de maneira bastante superficial, em geral, apenas apresentando o exemplo de Luzia, e depois “pulam” para os grupos indígenas atuais, como se estes fossem relíquias do passado, este livro também pode ser usado tanto no ensino médio como no superior, para mitigar a carência de material escolar sobre o tema.

O livro apresenta, em uma linguagem jornalística e fluida, de fácil compreensão, um excelente panorama sobre a vida dos grupos nativos do território que, hoje, chamamos de Brasil, utilizando os mais recentes desenvolvimentos de pesquisas antropológicas multidisciplinares. É uma importante contribuição para a divulgação científica de temas relacionados à arqueologia, à bioantropologia, à bioarqueologia, à etnologia e à história do Brasil, e uma agradável leitura para curiosos, estudantes e especialistas.

REFERÊNCIAS

- Diamond, J. 2001. *Armas, germes e aço – os destinos das sociedades humanas*. São Paulo: Record.
- Gonçalves, V. F. et al. 2013. Identification of Polynesian mtDNA haplogroups in remains of Botocudo Amerindians from Brazil. *PNAS* 110(16):6465-6469. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.1217905110>.
- Malaspinas, A. et al. 2014. Two ancient human genomes reveal Polynesian ancestry among the indigenous Botocudos of Brazil. *Current Biology* 24(21):R1035-R1037, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cub.2014.09.078>.
- Neves, W. A., e L. B. Piló. 2008. *O povo de Luzia – em busca dos primeiros americanos*. São Paulo: Globo.
- Silva, H. P., e C. Rodrigues-Carvalho. 2006. *Nossa origem – o povoamento das Américas: visões multidisciplinares*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent.
- Strauss, A. et al. 2015. Cranial morphology of the Botocudo indians, Brazil. *American Journal of Physical Anthropology* 157(2):202-2016. DOI: <https://doi.org/10.1002/ajpa.22703>.

A large, stylized sun icon with a circular center and several elongated rays extending outwards, rendered in a light gray color.

RESUMO DE TESE

A smaller version of the stylized sun icon, located to the left of the main title.A medium-sized version of the stylized sun icon, located to the right of the main title.A small version of the stylized sun icon, located below the main title.

A DOENÇA FALCIFORME NA AMAZÔNIA: AS INTERSECÇÕES ENTRE IDENTIDADE DE COR E ANCESTRALIDADE GENÔMICA NO CONTEXTO PARAENSE

Ariana Kelly Leandra Silva da Silva

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

submissão: 10/05/2018 | aprovação: 27/10/2019

A Doença Falciforme (DF ou Hb SS) é a síndrome genética mais prevalente em todo o mundo. Na Amazônia, estado do Pará, o grupo homocigoto com Hb SS representa cerca de 1% da população, que convive com vulnerabilidade biossocial relacionada à “raça/cor” e às manifestações clínicas severas e de difícil tratamento da DF. Pesquisamos as categorias biológicas (genéticas) e culturais (raça/cor) de pessoas diagnosticadas com Hb SS, confrontando as intersecções de Identidade Social (IS) e Ancestralidade Genômica (AG), e analisando a condição biocultural dos sujeitos. Investigamos 60 pessoas com DF no estado do Pará. Foram coletadas amostras de sangue na Fundação Centro de Hematologia e Hemoterapia do Estado do Pará (HEMOPA/Belém) e realizados testes de Ancestralidade Genômica autossômica no Laboratório de Genética Humana e Médica (LGHM), da Universidade Federal do Pará (UFPA), onde usamos 62 Marcadores Informativos de Ancestralidade (AIM) via Proteína C-Reativa (PCR) multiplex no sequenciador ABI Prism (Prisma de Biosistemas Aplicados) 3130 e software v.3.2 GeneMapper ID. Realizamos pesquisa de campo de caráter etnográfico e entrevistas semiestruturadas, após a entrega dos resultados dos laudos de AG. No corpo da tese, utilizamos um texto integrador com quatro artigos científicos: o primeiro artigo descreve a epidemiologia da DF no Pará, referido como a introdução da tese; o segundo trata sobre os preconceitos e os determinantes sociais da saúde vivenciados por pessoas com DF, o problema investigado; o terceiro demonstra as questões de renda/cor e qualidade de vida dos indivíduos pesquisados; e o quarto aborda as manifestações clínicas da DF e as intersecções entre a identidade de raça/cor e a Ancestralidade Genômica no estado do Pará. O estudo foi embasado na identificação do processo de racialização da DF como um Determinante Social da Saúde (DSS), concebida como uma “doença que vem do negro” na Amazônia. Concluímos que é importante analisar os padrões epidemiológicos da população brasileira partindo de suas características etnicorraciais, devido à presença africana, europeia e indígena marcante na região amazônica, em especial, em grupos com uma doença genética crônica. As manifestações clínicas da DF podem ser mensuradas de acordo com os dados de ancestralidade genômica e autodeclaração de raça/cor, em se tratando de diferenças que envolvem o DNA, o gênero/sexo, a idade e a renda familiar, todavia, apenas o status socioeconômico e as características de ascendência genética não conseguem responder sobre a heterogeneidade da sintomatologia da DF, e devem ser levados à análise de polimorfismos associados a esses eventos.

REFERÊNCIAS

Calvo-González, E. 2014. Sobre escravos e genes: “origens” e “processos” nos estudos da genética sobre a população brasileira. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 21(4):1113-1129. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702014000400003>.

Cançado, R. D. 2007. Doenças falciformes. *Prática Hospitalar* 9(50):61-64.

Cardoso, G. L. e J. F. Guerreiro. 2010. Molecular characterization of sickle cell anemia in the Northern Brazilian State of Pará. *American Journal of Human Biology* 22(5):573-577. DOI: <http://dx.doi.org/10.1002/ajhb.21047>.

Cardoso, G. L., S. Y. L. Takanashi, e J. F. Guerreiro. 2012. Inherited hemoglobin disorders in an Afro-Amazonian community: Saracura. *Genetics and Molecular Biology* (35)3:553-556. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1415-47572012005000041>.

Kwateng, M. 2014. *Repackaging racism: the role of sickle cell anemia in the construction of race as biological*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciência, Tecnologia e Sociedade, Vassar College, EUA.

Laguardia, J. 2002. Raças e doenças: uma relação delicada. *PHYSIS* 12(2):409-422.

Madrigal, L. 2012. *Statistics for anthropology*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Munanga, K. 2003. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Rio de Janeiro: Texto da Universidade de São Paulo. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ. 17 p.

Naoum, P. C. 2011. Sickle cell disease: from the beginning until it was recognized as a public health disease. *Revista Brasileira de Hematologia e Hemoterapia* 33(1):7-9.

Santos, N. P. C. et al. 2010. Assessing individual interethnic admixture and population substructure using a 48-insertion-deletion (INSEL) ancestry-informative marker (AIM) panel. *Human Mutation* 31(2):184-190. DOI: <http://dx.doi.org/10.1002/humu.21159>.

Silva, A. K., e H. P. Silva, 2013. Anemia Falciforme como experiência: as relações entre vulnerabilidade social e corpo doente enquanto fenômeno biocultural no Estado do Pará. *Amazônica* 5(1):10-36. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v5i1.1295>.