

Relações de gênero entre os Enawene-Nawe*

Marcio Silva**

Resumo: Com o avanço da pesquisa etnográfica nas sociedades amazônicas durante os últimos trinta anos, emergiram duas versões antagônicas das relações de gênero como características desses sistemas sociais. A primeira, centrada na distinção estrutural-funcionalista entre público e privado, definiu estas relações em termos de um englobamento do masculino sobre o feminino, em perpétuo desequilíbrio. Enquanto o termo masculino foi associado à esfera político-jurídica e pública, o termo feminino remetia ao mundo doméstico e privado dessas formações sociais. A segunda, centrada na crítica feminista da distinção público/privado procurou, ao contrário, demonstrar o equilíbrio e a complementaridade entre homem e mulher nessas mesmas sociedades. Neste quadro geral, o debate confrontou duas concepções irredutíveis da relação masculino/feminino nessas formações sociais, assimétrica para uns e simétrica para outros. Baseado na descrição de uma classificação nativa do gênero e da sexualidade empregada pelos Enawene-Nawe, defendo um ponto de vista oposto a ambas as concepções dominantes. Minha posição é de que em sistemas como esse, a oposição masculino/feminino deve ser entendida nos horizontes do imperativo da troca (Mauss/Lévi-Strauss) ou, em outras palavras, nos termos de uma interpretação estrutural das relações de parentesco (consangüinidade/afinidade). Neste quadro, gênero e sexualidade são diretamente concebidos como relações entre relações (isto é, como um sistema de signos) e não como relações entre termos substantivos.

Palavras-chave: Relações de gênero - parentesco - Enawene-Nawe.

* Uma versão resumida deste artigo foi publicada na revista Sexta-feira, vol. 2, 1998. A presente versão foi apresentada no I Simpósio Internacional Gênero, Raça e Classe. Salvador, abril de 2000.

** Professor do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Abstract: With the advance of ethnographic research in Amazonian societies during the last thirty years, two antagonistic versions of gender have emerged as characterizing these social systems. The first, centered on the structure-function distinction between public and private domains, defined this relationship in terms of an encompassing of femininity by masculinity in a constant lack of equilibrium. On the one hand the term masculine was associated with the political-juridical sphere and, on the other, the feminine term with the domestic sphere within these social formations. The second version emerging from the feminist critique of the public/private distinction, sought, on the contrary, to demonstrate the complementary and balanced roles of men and women in these same societies. Within this overall framework, the debate has confronted two irreducible conceptions of the male/female relationship, asymmetrical for some and symmetrical for others, within these systems. Based on a description of a native classification of gender and sexuality used by the Enawene-Nawe, I defend an analytical strategy opposed to both dominant conceptions of gender. I argue that in systems such as these, the masculine/feminine opposition must be understood within a broader context of the imperative of interchange (Maussian/Levy-Straussian) or, in other words, in terms of a structural interpretation of the kinship relationships (consanguinity/affinity). Within this framework, gender and sexuality are directly conceived as relations between relations (that is as a system of signs) rather than as relations between substantive terms.

Key words: Gender - kinship - Enawene-Nawe.

Com o avanço das pesquisas etnográficas na Amazônia e no Brasil Central nos últimos trinta anos, emergiram duas versões distintas e aparentemente irreduzíveis das relações de gênero na região, aqui rotuladas “domínio masculino” e “igualdade sexual”¹. A primeira, centrada na distinção estrutural-funcionalista entre público e privado, privilegiou a esfera pública das sociedades ameríndias, sublinhando fenômenos como a organização dualista, a política-econômica de controle da reprodução, as relações interlocais, etc. Neste quadro, “masculino” e “feminino” foram respectivamente associados às esferas pública (englobante) e doméstica (englobada) dessas formações sociais, como, por exemplo, revelam as hipóteses de Turner (1979) e Rivière (1984). Outra vertente, tributária da crítica cultural-feminista da distinção entre público e privado, procurou demonstrar – com base no caráter íntimo das economias nativas, nas relações internas ao grupo local e nas relações de mutualidade – o perfeito equilíbrio entre homem e mulher nessas sociedades. Análises como as de Granero (1991) e Overing (1992) poderiam exemplificar este ponto de vista. Em resumo, a oposição de gênero se define como hierárquica (“domínio masculino”) ou simétrica (“igualdade sexual”), segundo o estilo das

etnografias e o ponto de vista privilegiado pelo observador.

Esta comunicação parte da intuição de que essas duas vertentes sobre as relações de gênero nas sociedades ameríndias não são contraditórias, mas em certo sentido complementares. Com base nas classificações nativas de gênero e sexualidade de um povo aruak da Amazônia meridional, os Enawene-Nawe, pretendo defender aqui um ponto de vista que permita a passagem entre essas duas concepções. Procuro argumentar que “masculino” e “feminino” só podem ser adequadamente enfocados no contexto mais amplo de uma interpretação estrutural da proibição do incesto, uma vez que “gênero” e “espécie” (consangüinidade/afinidade) correspondem a sistemas de signos interdependentes nas filosofias sociais ameríndias. Em outras palavras, argumento a favor de uma reflexão sobre a sexualidade sensível à sociabilidade.

A relação entre essas duas ordens, não devemos esquecer, é imediata. Como sublinhou Lévi-Strauss ([1949] 1967), se a regulamentação da vida sexual corresponde a uma intromissão da cultura na natureza, o instinto sexual, por outro lado, é o único instinto natural que supõe a alteridade para se definir. Além disso, a escolha dos Enawene-Nawe não se dá por acaso. A sexualidade, em suas múltiplas dimensões, corresponde ao tema de interesse *par excellence* entre eles, assim como a feitiçaria, a guerra, o destino post-mortem ou o equilíbrio cósmico o são para outros povos do continente. Este interesse se manifesta de várias maneiras: o vocabulário enawene, por exemplo, dispõe de sutilezas lexicais capazes de expressar sinteticamente, por exemplo, o cheiro produzido pelo intercuro sexual, assim como a qualidade de um parceiro “saber mexer na hora certa”. Os Enawene-Nawe são, além disso, capazes de reproduzir, com notável acuidade fonética, o ruído eventualmente produzido pela vagina quando uma mulher se senta. Da mesma forma, aprazem-se em dramatizar, com riqueza de detalhes gestuais, homens e mulheres durante a relação sexual e manifestam freqüentemente curiosidade visual e tátil em relação ao órgão sexual dos visitantes. Finalmente, talvez não haja nenhum outro motivo mais razoável e convincente para o forasteiro ir embora da aldeia que o de que seu período de abstinência sexual estar ficando longo demais. Nenhum outro assunto é tematizado com tanta freqüência, nos primeiros dias de seu regresso à aldeia, que o seu desempenho sexual enquanto estava longe.

Os Enawene-Nawe são um povo de língua aruak, habitante de uma região de transição entre o cerrado e a floresta, no noroeste do Estado de Mato Grosso, mais precisamente, no vale do rio Juruena, um dos formadores do rio Tapajós, na Amazônia meridional. A população enawene-nawe é de cerca de 300 indivíduos (em janeiro de 2001), concentrados em uma única aldeia e corresponde a uma comunidade monolíngüe e praticamente isolada. A aldeia apresenta uma configuração circular, com dez casas comunais retangulares (*hakolo*) dispostas no sentido radial. No centro da aldeia, existe um pátio onde se localiza uma construção de formato cônico, a “casa dos clãs” (*haiti*), de acesso evitado pelas mulheres e onde são guardadas determinadas flautas usadas durante os rituais. Na periferia, estão localizadas, em um raio de aproximadamente 3 km, todas as roças de mandioca e, em um raio de aproximadamente 30 km, todas as roças de milho, os principais produtos agrícolas de sua dieta alimentar.

A população enawene-nawe se distribui na aldeia segundo um princípio uxorilocal: os homens casados moram com seus sogros e não com seus pais. Internamente, as casas são organizadas em seções, separadas por áreas de circulação comum e por jiraus, onde cada grupo doméstico mantém sua despensa. As seções, por seu turno, são divididas em repartições que abrigam, cada uma delas, um grupo familiar. O grupo doméstico cultiva roças de milho e organiza grandes expedições de coleta. Além disso, a cada grupo doméstico corresponde uma cozinha. As pequenas roças de mandioca são mantidas pelos grupos familiares, também encarregados do provimento de lenha, da coleta de insetos comestíveis e da pesca em pequena escala. Em resumo, os Enawene-Nawe organizam o espaço aldeão e seus arredores com base nas seguintes unidades sociológicas: os grupos residências, os grupos domésticos e os grupos familiares - respectivamente, os habitantes de uma casa, os moradores de uma seção de uma casa e os de uma de suas repartições.

Além disso, os Enawene-Nawe se dividem em clãs (*yākwa*), grupos de descendência patrilinear, exogâmicos e espacialmente dispersos. Aos clãs se agregam legiões de espíritos subterrâneos (os/as *yakairiti/yakailoti*), e espíritos celestes (os/as *enore-nawe/enolo-nawe*). Além de corresponderem a unidades de troca matrimonial, os clãs possuem funções econômicas e cerimoniais muito importantes:

obedecendo a um sistema de rodízio, um ou dois clãs de cada vez permanecem na aldeia por um período de dois anos – são os “anfitriões” (*hari-kare*) – e produzem uma grande quantidade de alimentos de origem vegetal, que serão trocados por peixes capturados pelos demais clãs (*yākwā*), durante expedições que podem durar dois meses ou mais. Teoricamente, um único clã pode desempenhar sozinho o papel de anfitrião, mas, por razões aparentemente de ordem demográfica, os clãs podem se associar nesta tarefa, desde que não haja relações de afinidade imediata² entre eles.

O ciclo vital entre os Enawene-Nawe se divide basicamente em dois momentos, um primeiro que define os indivíduos como “crianças” (*diñoa*), do período intra-uterino à puberdade e um segundo que os classifica como “adultos” (*enahare/enahalo*, lit. “aqueles/aquelas que sabem”). A passagem à vida adulta é socialmente marcada por emblemas da sexualidade e da capacidade reprodutiva de ambos os sexos: o estojo peniano (*olokoiri*) e as tatuagens no ventre e nos seios (*hihōtati*), que sinalizam plasticamente a relação de gênero. Esses adornos, de imenso valor na economia simbólica enawene-nawe, são adquiridos através do que podemos denominar “ritos da sexualidade”.

Os ritos da sexualidade³

Na puberdade os meninos devem esperar o crescimento dos pêlos pubianos para ter acesso à vida sexual. Esta transformação física do corpo é condição necessária, mas não suficiente, para o exercício da sexualidade: precisam além disso portar um adorno peniano. Este adorno consiste em uma tira de palha de buriti, de cerca de quarenta centímetros de comprimento por um centímetro de largura, que é amarrada no prepúcio, com um nó semelhante aos de gravata, com o pênis embutido na região pélvica. Um dia antes da colocação desse adorno, a mãe corta os cabelos do menino e substitui os seus adornos corporais infantis. Auxiliada por suas filhas, a mãe prepara uma certa quantidade de beiju, a ser oferecida para os cunhados de seu filho (maridos de suas irmãs ou irmãos de sua futura esposa), que serão os oficiantes do ritual. Por ocasião de sua iniciação, o menino é proibido de comer alimentos à base de peixe, mandioca e sal.

Durante a madrugada que antecede à colocação do adorno, o pai oferece esses mesmos alimentos aos cunhados do menino, que o

aguardam na casa dos clãs, enquanto realizam os últimos preparativos para o ritual: a confecção de um conjunto de itens que serão utilizados pelo menino em vias de iniciação, como flechas, pedaços da palha para a fabricação do adorno peniano, urucum, esteira, palha de palmeira e parte da indumentária do *yakwa* (ritual que celebra o sistema clânico). Enquanto realizam esta tarefa, os cunhados mantêm entre si uma postura informal e jocosa: brincam, riem, fazem observações picantes...

Enquanto isso, na casa de seus pais, o menino, deitado em sua rede, é pintado com uma leve camada de urucum por todo o corpo e vestido com apenas uma parte da indumentária normalmente usada durante o ritual do *yākwa*; a parte complementar será ofertada por seus cunhados. Enquanto isso, o menino recebe a visita de consangüíneos próximos, ocasiões marcadas pelo que poderíamos chamar de “incentivos jocosos picantes”. Em um dado momento, um de seus cunhados (preferencialmente, o marido de uma irmã) irá buscá-lo em sua casa, ocasião em que profere um discurso para o grupo familiar do menino. Em seguida, este cunhado o conduzirá de sua residência à casa dos clãs. A partir de então, os seus consangüíneos próximos (pais e irmãos) se separam do menino e permanecem em casa, reunindo um dote que inclui panelas, adornos, peixes, cuias, arcos e flechas, que serão ofertados aos afins oficiantes, logo após a colocação do adorno peniano. O peixe oferecido durante a madrugada pelo pai do menino é socado no pilão e distribuído aos cunhados que participam da cerimônia.

Na entrada da casa dos clã, é depositada uma esteira onde o menino permanece deitado, com a cabeça apoiada no colo de um cunhado, até a colocação do adorno peniano. As brincadeiras e os comentários jocosos prosseguem entre os cunhados, entremeados por gritos que simbolizam a presença, na casa dos clãs, de espíritos subterrâneos naquela solenidade. Só o menino não pode brincar, devendo permanecer sério, com o olhar voltado para o chão. Após a colocação do adorno peniano, maior que o utilizado na vida cotidiana, o menino se levanta, ocasião em que recebe a outra parte da indumentária do *yākwa*, começando pelos adornos dos tornozelos, brincos de concha e colares, até a pintura corporal complementar por sobre a camada de urucum que já recobre o seu corpo. Esta pintura complementar é realizada por um cunhado jovem que tenha comido o peixe ofertado na véspera pelo pai do menino. Finalmente, o menino recebe um determinado cocar, ocasião em que os cunhados dão novos gritos e distribuem entre si as palhas de palmeira. Um dos cunhados mais

velhos segura-lhe as mãos, enquanto os demais passam a sorrá-lo levemente. Neste momento, cessam as brincadeiras que ocorrem durante todas as etapas do ritual, dando lugar a gritos, cada vez mais fortes. Passados alguns minutos, os cunhados oferecem ao menino arcos e flechas, além de um suprimento extra de palhas de buriti para a confecção de novos adornos, uma vez que, de tempos em tempos, tais adornos se deterioram e precisam ser substituídos. Dois ou três cunhados então levam solenemente o menino de volta para o compartimento de seus parentes consangüíneos próximos, pais e irmãos biológicos, que o aguardam deitados em suas redes. Assim que recebem o menino de volta, seus pais pagam aos cunhados os dotes que haviam reservado com antecedência. E, com isso, o menino passa a ter potencialmente o acesso sexual às irmãs dos “outros”. Em resumo, se os parentes consangüíneos (pai e mãe especialmente) são responsáveis pela fabricação da persona física de seu filho (seu corpo), desde a sua concepção até a puberdade, são “os outros”, isto é, os seus afins reais ou virtuais, os responsáveis pela fabricação de sua persona social, que é imediatamente dotada de sexualidade.

O menino retira então a maior parte da indumentária recebida, deixando somente colares e adornos. Algum tempo depois, um “concunhado”⁴, convida-o para seguir com ele até algum ponto no mato que circunda a aldeia – portanto na direção oposta a que foi levado por seus cunhados quando da iniciação – onde troca o adorno especialmente vistoso por um outro mais discreto, de uso cotidiano. Ao contrário dos cunhados do jovem, seu concunhado nada recebe por esse serviço: só há troca entre afins; não há troca entre consangüíneos ou entre afins de afins como os “concunhados”.

Em seguida, o menino retorna à sua rede, na companhia de seu concunhado, onde uma jovem recém-iniciada lhe oferece, em duas cuias grandes, uma bebida preparada pela mãe do jovem. O menino toma este preparado até vomitar os restos de comida ingeridos anteriormente. Horas depois, seus pais lhe dão, em menor quantidade, uma outra bebida para que o sal, no futuro, não prejudique a sua saúde. Depois disso, as primeiras refeições do menino deverão ser feitas em utensílios novos, até que um “benzedor” (*honaitare/lo*) sobre todos os utensílios usados e os alimentos aí produzidos. Aí começa uma vida nova para o menino, marcada pela sexualidade, pelas responsabilidades nas atividades produtivas - agrícolas, pesqueiras e coletoras -

e pela participação obrigatória na vida cerimonial.

Com as mulheres, as coisas se passam de maneira diferente, mas também de modo muito ritualizado. As meninas usam, desde criança, uma minissaia de algodão tingida de vermelho. Após a primeira menstruação, uma menina é considerada apta para a atividade sexual, o que, no entanto, só passa a ocorrer depois da segunda menstruação. As tatuagens são feitas exatamente neste intervalo de uma lua. Os sinais socialmente visíveis (e abertamente comentados) da eminência da passagem da vida infantil à vida adulta de uma mulher são o crescimento dos seios e o escurecimento dos mamilos (as enawenero cobrem o órgão genital mesmo durante o banho, mas nunca cobrem os seios). Esses sinais prenunciam, como os pêlos pubianos dos meninos, as demais transformações de sua pessoa. No primeiro dia de sua primeira menstruação, a menina permanece em sua rede até que sua mãe seja informada do acontecimento. Esta imediatamente solicita que seu marido (o pai de sua filha) construa uma nova repartição na casa, onde a menina permanecerá reclusa por uma lua. Como primeira providência, sua família aciona imediatamente um(a) “rezador(a)” (*honaitare/lo*)), encarregado de soprar o fogo da cozinha do grupo doméstico ao qual pertence a jovem, bem como a sua rede. Paralelamente, são providenciados cuias, pilão e panela novos para a menina. Enquanto o fluxo menstrual se manifestar, as necessidades fisiológicas e o banho da jovem só podem ser realizados no interior da casa.

No dia seguinte, o pai da moça coleta um determinado cipó com o qual a mãe prepara uma infusão a ser oferecida à moça por um jovem recém-iniciado, portador do adorno peniano. Esta infusão tem fortes propriedades eméticas, o que faz a jovem vomitar “todas as comidas antigas” que permanecem em seu organismo. Posteriormente, o rezador sopra a cabeça da jovem para prevenir dores de cabeça. Sua atuação junto à jovem se estende até a madrugada do terceiro dia, quando parte em direção às demais casas da aldeia para soprá-las também. Assim, o início do período fértil de uma mulher não diz respeito apenas à jovem, mas a todo o universo social.

Terminado o fluxo menstrual, uma tatuadora (*sosokaitalo*), preferencialmente uma irmã da mãe ou a mãe da mãe, arranha no ventre e nos seios da jovens um conjunto de linhas verticais tingidas com tintura de jenipapo. Uma vez tatuada, os seus cabelos são cortados e todos os seus adornos de criança (colares, cintos, brincos, braçadeiras,

etc.) são substituídos por peças novas. Em seguida, o rezador “sopra” a casa onde mora a jovem, bem como os seus locais de banho, os reservados às suas necessidades fisiológicas e posteriormente a casa dos clãs e algumas árvores próximas ao perímetro da aldeia. Durante o intervalo entre o fim da primeira menstruação e o início da segunda, a reclusão é abrandada; no entanto, a jovem só pode sair de casa durante o dia, protegida dos raios de sol por uma peneira na cabeça. No início da segunda menstruação, a jovem volta à reclusão e às proibições alimentares, idênticas a de um menino em vias de ser iniciado: peixe, mandioca e sal. Mais uma vez, o rezador volta a “soprá-la”, assim como sua casa e as demais casas da aldeia. Ao contrário do adorno peniano, as tatuagens não são pagas: não se paga o serviço dos consangüíneos.

O estojo peniano e as tatuagens no ventre e nos seios não são apenas símbolos da sexualidade, mas partes da pessoa, adquiridas em caráter perpétuo e portadoras também de um sentido profundamente cósmico. Quando da sua morte, no caminho do *eno* (“céu empíreo, localizado atrás do céu astronômico”), para onde se destina um de seus princípios vitais, os Enawene-Nawe devem traspasar alguns rios caudalosos, onde moram aranhas gigantes. Estes rios são atravessados por pontes que são, na verdade, grandes serpentes inofensivas. O fenômeno meteorológico do arco-íris corresponde ao modo como os vivos enxergam essas pontes. Apenas as pessoas portadoras desses adornos, marcadores da diferença sexual, cruzam o caminho da terra ao *eno* com segurança. Homens sem adorno peniano assim como mulheres sem tatuagens no ventre e nos seios são sumariamente devorados por tais aranhas gigantes quando tentam atravessar as pontes-serpentes.

Por último, convém assinalar que o embutimento do pênis acrescenta um considerável volume à região do saco escrotal, locus da fertilidade masculina, o que o torna evidentemente mais visível. Da mesma forma, se a vulva é sempre ocultada pela minissaia ou mesmo por folhas presas por um ou vários cintos de contas de tucum (*hoxirô*) durante o banho, as tatuagens sublinham plasticamente a potência da concepção, da gestação e da lactação.

Este breve relato dos ritos de produção da sexualidade de um homem e uma mulher demonstra que, em ambos os casos, tais eventos nunca dizem unicamente respeito aos indivíduos que a eles se submetem. Ao contrário, a fabricação de homens e mulheres é matéria que

concerne fundamentalmente aos “outros” e, no limite, correspondem a eventos dos quais participam todo o grupo social. Não se trata aqui portanto de opor “homem” e “mulher” com base nas categorias “público” e “privado” (“centro” e “periferia”) como parece ser o caso dos povos Jê do Brasil Central. Embora as meninas sejam tatuadas no interior da repartição familiar, enquanto os meninos recebem os adornos penianos na “casa dos clãs”, o benzedor não sopra apenas a menina e sua rede durante a iniciação, mas todas as casas da aldeia e até mesmo a casa dos clãs. Além disso, não convém esquecer que o menino recebe os paramentos rituais não apenas na casa dos clãs, mas também em sua repartição doméstica. A oposição “público” e “privado” parece nublar, neste caso etnográfico específico, uma outra que me parece sociocosmologicamente mais básica: a relação de **espécie**, “consangüinidade” e “afinidade”.

Como procurei descrever, a sexualidade se define como um verdadeiro princípio de ordem social. As vias de acesso à vida adulta para um homem e uma mulher são, no entanto, definidas em sentidos opostos. Tudo se passa como se entre os Enawene-Nawe, a articulação entre as relações de gênero e as relações de espécie aproximasse as categorias de masculinidade e femininidade às de afinidade e consangüinidade, respectivamente. As tatuagens são produzidas por parentes consangüíneos, outros-da-mesma-espécie (mãe, tia materna, avó, etc.), sob a égide da **mutualidade**; o adorno peniado é concedido a um homem por parentes afins – por outros-de-espécie-diferente (cunhados) – segundo uma fórmula de **reciprocidade**. A oposição consangüinidade e afinidade corresponde a um princípio ordenador das esferas pública, doméstica e cósmica da vida social, sempre se manifestando como uma relação entre relações e não uma mera relação entre dois termos: em suma, um **sistema de signos** no sentido saussuriano da expressão. A oposição de gênero, aqui entendida como aquela derivada da relação entre indivíduos de mesmo sexo e indivíduos de sexo oposto, corresponde a um princípio de mesmo tipo. Como diria Françoise Héritier (1981), são ambos – espécie e gênero – variações sobre os temas da Identidade e da Diferença.

Os rituais de construção da oposição e complementaridade dos gêneros tornam explícito o caráter imediatamente social da sexualidade. Na iniciação masculina, a relação entre indivíduos de mesmo gênero e mesma espécie se manifesta entre o menino e seu pai; entre indivíduos de mesmo gênero e espécie diferente, entre o

menino e seu cunhado; entre indivíduos de mesma espécie e gênero diferente, entre o menino e sua mãe; e entre indivíduos de gênero e espécie diferentes, entre o menino e a jovem recém-iniciada que lhe oferece remédio para que vomite toda a comida presente em seu organismo, ingerida em seus tempos de criança. Na iniciação feminina, por sua vez, são tematizadas as relações entre indivíduos de mesmo gênero e mesma espécie, entre a menina e sua tatuadora; entre indivíduos de mesma espécie e gênero diferente, entre a menina e seu pai; e entre indivíduos de gênero e espécie diferentes, entre a menina e o jovem recém-iniciado que lhe fornece a substância emética⁵. Observe-se, nesse sentido que, a despeito de suas diferenças, ambos os ritos de iniciação reservam papéis idênticos às relações entre indivíduos de gênero e espécie distintos: homem e mulher potencialmente cônjuges, o que evoca imediatamente a noção de simetria entre os sexos.

Apenas para concluir, convém notar que gênero e espécie estão na base da organização das unidades sociais pertinentes entre este povo: o grupo familiar, o grupo doméstico, o grupo residencial e o clã. O grupo familiar tem como núcleo um casal (indivíduos de gênero e espécie diferentes). Neste grupo, os homens são responsáveis pelo provimento de lenha, pela derrubada, queimada e plantio, enquanto as mulheres praticam a limpeza periódica das áreas cultivadas, a colheita e o processamento do alimento. O grupo doméstico (um agregado de grupos familiares) tem como esteio relações entre homens de espécie diferentes (entre cunhados e entre sogro/genros) e mulheres de mesma espécie (entre irmãs e entre mães e filhas). Esta unidade sociológica é responsável por uma cozinha comunal e pelas roças de milho, onde o trabalho é dividido segundo padrões idênticos aos do grupo familiar. O grupo residencial (um agregado de grupos domésticos, reunidos em uma casa) tematiza a relação entre homens e mulheres de espécie diferente (“co-sogros”), unidos pelo casamento de seus filhos. Finalmente o clã, unidade espacialmente dispersa, responsável pela grande roça de mandioca que abastece os banquetes rituais, tem como centro a relação entre indivíduos de ambos os sexos e mesma espécie (irmão/irmão, irmã/irmã, irmão/irmã), oferecedores de mingau e sal durante as cerimônias que tematizam as relações entre os Enawene-Nawe e os espíritos subterrâneos, sobre as quais voltaremos a seguir.

Os ritos da aliança

A aquisição do adorno peniano e das tatuagens nos seios e no ventre marca o início de uma fase da vida sexual especialmente intensa para homens e mulheres, em alguns casos, com várias parcerias não apenas entre pessoas da mesma faixa etária, mas também com indivíduos bem mais velhos. Estas aventuras sexuais anteriores ou paralelas ao casamento são marcadas por uma dinâmica diferente da que caracteriza a vida sexual de um homem e uma mulher casados. São ocasiões em que as mulheres adquirem bens manufaturados pelos homens e bastante cobiçados como cintos, colares, pulseiras, peixes, etc., literalmente “trocados por vagina” (*akositi-etuile*). O uso ostentatório desses adornos, assim como sua profusão, correspondem a sinais visíveis da atividade sexual de uma mulher. Com a aproximação do casamento, homens e mulheres tendem a estabilizar a sua vida sexual com o futuro cônjuge, embora, em algumas circunstâncias voltem a ter outras parcerias eventuais.

São necessárias muitas relações sexuais para que uma mulher fique grávida. A gravidez é entendida como um processo decorrente da combinação, no calor do útero, de uma razoável quantidade de sêmen com sangue menstrual, que se volta para dentro durante a gestação. Os “embriões” *tiraware/lo* (“embrião, feto, neonato + marcas de gênero”) desenvolvem em primeiro lugar o tronco, os braços e a pulsação cardíaca; depois as pernas e, finalmente, a cabeça. Se a mulher tiver relações sexuais com mais de um homem durante este período, este também, junto com o pai, estará colaborando na fabricação biológica da criança. O esperma, pouco a pouco, se desloca para os seios, para formar o leite. Enquanto a vagina estiver seca, as mulheres continuam mantendo relações sexuais. Quando, afirmam as mulheres, a vagina “enraivecida” ficar molhada, a criança estará pronta para nascer.

O casamento depende de combinação prévia efetuada entre os pais dos futuros noivos, idealmente quando ainda são pequenos. Estes acertos podem ocorrer com grande antecedência, algumas vezes logo após o nascimento dos indivíduos. Em muitos casos, porém, a “vida como ela é” acaba favorecendo a reorientação desses acertos. Observemos a cadeia dos ritos da aliança de casamento.

Uma vez portador de um adorno peniano, um rapaz planta uma pequena roça de mandioca (de até ½ hectare) junto à roça de seu pai.

Um dia, a mãe da moça, na casa do futuro genro, oferece a ele *oloiti* (bebida não fermentada à base de mandioca mascada), produzido por sua filha. A aceitação do *oloiti* marca simbolicamente o seu engajamento. Em seguida, o rapaz traz da roça para a sua própria casa uma certa quantidade de lenha destinada à sua noiva. Sua mãe então se encarrega de transportá-la a seu destino. Ao chegar na casa do futuro genro, deposita a lenha próxima ao fogo da futura sogra de seu filho e exclama: *Taka maxatî* !, “Aí está a lenha !”.

A partir daí, a futura esposa e sua mãe passam a ter direito de colher mandioca na roça plantada pelo noivo. Quando o fazem, levam para ele um pouco da comida que produzem. Enquanto isso, o noivo, algumas vezes, leva lenha e peixe para a noiva e para a futura sogra, passando a se dirigir ela como *niaserõ*, “lit. avó de filho/a” e ao futuro sogro como *niatokwe*, “lit. avô de filho”. Os futuros sogros, por sua vez, passam a classificar futuros genro e nora respectivamente como *notene* e *noxineto* “pai e mãe de neto/a”. Noivo e noiva substituem a antiga classificação de parentesco, passando a se designar mutuamente “cônjuges” (*hanuî*). Se as relações entre futuros sogro/sogra e futuros genro/nora são antecipadas terminologicamente, visto que o casal ainda não tem filhos e sequer mora junto, curiosamente as relações entre os “co-sogros”, pais dos futuros cônjuges não obedece à mesma lógica.

Um dia, o pai da noiva se dirige à casa onde mora seu futuro genro e, sem meias palavras, declara ao pai do jovem: *Hetaî nowa!*, “Vim buscar seu filho!”. Imediatamente, desata a rede do noivo, armada no setor doméstico dos pais e a transporta para a sua casa, amarrando-a em um compartimento vizinho ao seu, onde já está a rede de sua filha. Com o nascimento da primeira criança, o homem passa a classificar os seus sogros como *kokore* e *kekero*, respectivamente, “cunhado do pai, sogro, irmão da mãe, etc.” e “cunhada da mãe, sogra, irmã do pai, etc.”, independente de seu parentesco anterior com esses indivíduos e passa a ser classificado por eles como *nodaese* (pelo sogro) e *tawiyi* (pela sogra), respectivamente “filho da irmã (de um homem), etc.” e “filho do irmão (de uma mulher), etc.”. Enquanto isso, a mulher mantém a classificação adquirida por ocasião do noivado.

Assim como na maioria das sociedades ameríndias, não é a co-habitação mas o nascimento de uma criança o que consolida a relação de casamento. Tanto isto é verdade que entre os Enawene-nawe somente a partir deste evento, os pais de um homem e uma mulher passam a

se classificar reciprocamente como *nonatunawene(ro)*, “co-sogros, indivíduos com netos comuns”, que, idealmente, devem morar em seções diferentes de uma mesma casa, articulando um grupo residencial. Antes do nascimento de filho, o casamento é relativamente instável. Os (raros) divórcios documentados no campo ocorrem entre casais sem filhos.

Os tecnônimos “pai e mãe de neto/a”, assim como “avô/avó de filho/a” nada mais fazem, durante o noivado, que antecipar os vínculos de afinidade entre esses indivíduos, com a condição de seu mascaramento. A diferença entre “genro” e “pai de neto/a”, e assim por diante, está em seu sentido e não em seu referente, assim como “Vênus” e “Estrela d’Alva”, signos que remetem ao mesmo astro em dois códigos distintos, o astronômico e o poético. Analogamente, enquanto a categoria “genro” sublinha um laço de afinidade, “pai de neto” corresponde à conjugação de duas relações de consangüinidade. A perenização do uso de tecnônimos como “mãe de neto/a” e “avós de filho”, por parte de uma mulher, nada mais faz que associá-la a esta espécie. Enquanto isso, a reclassificação de “avô de filho” a “sogro”, e assim por diante, tão logo o indivíduo deixa de ser um “avô de filho virtual” e passa a ser um “avô de filho real” revela inequivocamente o que se pretende sublinhar na relação entre esses indivíduos. Estamos mais uma vez diante do ponto etnográfico fundamental: a associação da consangüinidade ao universo feminino e da afinidade ao masculino, visto que apenas homens voltam a afinizar terminologicamente a relação com seus sogros.

Um indivíduo enawene-nawe ao nascer recebe um nome do seu avô paterno e um outro de seu avô materno. Com o “pagamento do peixe” (eufemismo nativo para o serviço da noiva que, evidentemente, inclui muito mais que pescar), efetuado pelo pai da criança ao seu sogro (avô materno da criança), este último e a comunidade “esquecem” o nome conferido à criança, que passa a ser efetivamente incorporada ao patri-clã do pai. Os filhos de uma mulher sem marido pertencem automaticamente ao patri-clã materno, isto é, ao clã do pai da mãe. Dizem os Enawene-Nawe que este homem, por não receber o pagamento do peixe, não esquece jamais o nome que deu ao neto. Convém assinalar que a incorporação da criança ao grupo da mãe ocorre independente do reconhecimento da paternidade biológica, condição necessária, mas não suficiente para o reconhecimento da paternidade social, que dá acesso da criança ao clã do pai. Irmãos,

filhos de uma mesma mãe e de um mesmo pai, podem pertencer a clãs diferentes, assim como primos cruzados podem pertencer a um mesmo clã⁶. Uma mulher pode ter um filho antes do casamento, que vai automaticamente ser incorporado ao seu clã (isto é, ao clã do pai da mulher), já que, nesses casos, não ocorre “pagamento de peixe”. Uma vez casada, pode ter um outro filho, que vai pertencer ao clã do marido, que não se furtará a esse pagamento. Assim um casal pode ter sob sua guarda dois filhos biológicos (segundo, evidentemente, a biologia nativa), um deles pertencente ao clã do marido, outro ao clã da esposa. Os clãs enawene-nawe, tecnicamente grupos de descendência, estão ancorados em uma ideologia da troca e não da consanguinidade. Nesse sentido, o modelo nativo parece radicalizar uma concepção de descendência sem perder de vista os horizontes da aliança, como fez Dumont (1971). Dizer que a transmissão da qualidade de membro de um clã é decorrente da troca é dizer que, nesse modelo, as relações precedem os termos.

Os ritos da identidade e da diferença

Segundo o esquema cosmológico nativo, os enawene-nawe habitam o patamar intermediário do universo, entre o patamar dos espíritos celestes e o patamar dos espíritos subterrâneos. Os espíritos celestes são belos, claros, generosos, brincalhões, bondosos e saudáveis, vivendo num mundo de plenitude sexual, repleção alimentar e perfeição sociológica. Os Enawene-Nawe se referem a esses espíritos como seus “ancestrais” (*atore/ahiro*), com eles estabelecendo relações que glosam como relações entre netos e avós, e a eles tributando um poder praticamente absoluto de prevenção e cura das enfermidades. Quando um indivíduo adoece gravemente, os espíritos celestes procuram mediar as relações entre o doente e o espírito subterrâneo maligno associado à doença, uma vez diagnosticado pelo “xamã” (*sotai-re-ti/sotai-lo-ti*). Os espíritos celestes são ainda os donos do mel e de alguns insetos voadores e acompanham os Enawene-Nawe quando estes partem em expedições de pesca ou coleta, protegendo-os dos perigos do mundo exterior à aldeia. A perfeição sociológica do mundo celeste se traduz na absoluta perfeição arquitetônica da aldeia dos “ancestrais”, assim como na pródiga natureza circundante, fonte inesgotável de todos os prazeres gastronômicos.

Enquanto isso, os espíritos subterrâneos são feios, implacáveis, sovinas, perversos, insaciáveis, promotores da doença e da morte. São os donos da quase totalidade dos recursos encontrados na natureza como o peixe, a madeira, os frutos e dos principais produtos cultivados. Enquanto os espíritos celestes guardam entre si uma razoável homogeneidade física, os espíritos subterrâneos podem assumir formas extremamente variadas, todas elas dantescas. Além disso, são extremamente preguiçosos. Uma vez que esses espíritos são donos dos recursos naturais, os Enawene-Nawe deles dependem para a produção de comida e, conseqüentemente, para a reprodução da vida social. Assim, enquanto o mundo celeste se define fundamentalmente como um mundo do “entre-si”, o mundo dos humanos – seu espectro imperfeito – corresponde a um mundo do “entre-outros”, uma vez que depende do mundo subterrâneo (o mundo da alteridade) para se reproduzir.

Os espíritos subterrâneos são preguiçosos a ponto de esperar que os Enawene-Nawe produzam alimentos não apenas para si, mas também para eles. São tão preguiçosos, dizem os Enawene-Nawe que, periodicamente, aguardam impassíveis uma grande quantidade de mingau e de sopa produzidos pelos humanos, vertidos no chão durante as cerimônias. O alimento é absorvido pela terra e escoado diretamente para as panelas desses espíritos, que só têm o trabalho de ingeri-lo. Caso os Enawene-Nawe não os abasteçam, esses espíritos se voltarão furiosos contra os humanos e todos morrerão. Nesse sentido, a mitologia enawene-nawe é pródiga em cataclismas produzidos no passado por espíritos subterrâneos que, por pouco, não dizimaram os humanos totalmente. Gatos escaldados, os Enawene-Nawe procuram com afinho não enfurecê-los novamente.

Se, por todos os seus atributos e qualidades, os espíritos celestes correspondem a “super-consangüíneos” dos humanos – seus ancestrais, os espíritos subterrâneos procedem como “super-afins”⁷. Um homem que não “traz peixe” para o seu sogro – que é, por definição, um indivíduo de um outro clã – não tem como reproduzir o próprio clã. Da mesma forma, uma mulher – casada ou solteira – só pode gerar uma criança com parceiro(s) sexual(is) de outro clã. A alteridade de gênero e espécie, em resumo, corresponde à condição da vida social. Estamos mais uma vez debruçados na dialética da alteridade em sua versão ameríndia, tão bem resumida por Joanna Overing: o outro é perigoso, mas é, ao mesmo tempo, imprescindível. Precisamente neste sentido, os espíritos

subterrâneos são donos da doença (e da morte) assim como dos recursos essenciais para a produção da vida social. Mas ao contrário da afinidade sociológica entre os humanos, a afinidade cósmica entre espíritos subterrâneos e humanos não é jamais mascarada.

No cosmos enawene-nawe, o mundo celeste e o mundo subterrâneo correspondem, respectivamente, a arquétipos da consangüinidade e da afinidade em estado puro. O mundo dos humanos, ao contrário, corresponde a uma arena onde se combinam harmonicamente esses dois princípios. Assim é que a estrutura social define suas unidades constitutivas (grupos familiar, doméstico, residencial e clânico) com base na articulação desses parâmetros com os parâmetros do gênero. Analogamente, a pessoa enawene-nawe é formada pelas seguintes partes constitutivas: seu “corpo físico” (*eha-lo-nase* / *eha-lo-nase*), seu “espectro, sombra” (*iniakoa-re* / *iniakoa-lo*), a “pulsção” aferida nos membros inferiores e superiores (*hiakoa-re* / *hiakoa-lo*) e o “princípio vital” que se manifesta nos batimentos cardíacos e nos olhos (*wesekonase*). Com a morte, o corpo físico se decompõe na terra, sua sombra, uma vez desgarrada de seu suporte corporal, torna-se um ser apavorante (*dakuti*), que habita a floresta, a pulsção cardíaca é levada para as profundezas por espíritos subterrâneos e seu princípio vital segue em direção ao “alto, céu” (**eno**). Assim, o cosmos, a sociedade e a pessoa são instâncias de arquiteturas muito semelhantes, todas elas produto da conjunção de princípios opostos e complementares.

A esfera cerimonial enawene-nawe é notavelmente complexa. Em um esboço inicial desta dimensão da vida social, podemos observar que o calendário nativo distingue duas “estações” rituais muito bem marcadas, uma que diz respeito às relações com os espíritos celestes, coincidindo com o período de enchente dos rios, e outra, muito mais extensa, voltada para os espíritos subterrâneos, realizada durante os períodos de cheia, vazante e seca. Se ambas as estações são fundamentais, a primeira é marcada por um formalismo muito menos rígido que a segunda. Tanto é que, ao contrário das cerimônias dirigidas aos espíritos subterrâneos, as primeiras podem ser notadamente abreviadas por razões de ordem prática.

O complexo ritual dedicado aos espíritos subterrâneos se caracteriza, em linhas gerais, pela seguinte dinâmica. Os “anfitriões” (*hari-kare*), todas as mulheres e os homens de um ou dois clãs, permanecem na aldeia, enquanto os homens dos demais clãs organizam

grandes expedições de pesca, os *yakwa* (durante a cheia/vazante) ou *lerohî* (durante a estação seca). Essas expedições podem ultrapassar dois meses, durante a cheia/vazante, e três a quatro semanas durante a seca. Enquanto os homens que saem se encarregam de acumular peixes, que são defumados imediatamente, os que permanecem na aldeia, junto com algumas de suas irmãs, as “anfitriãs” (*hari-kalo*), processam uma grande quantidade de mandioca e de sal vegetal. Construída simbolicamente a separação radical entre os que saem e os que ficam, os pescadores retornam à aldeia paramentados como espíritos subterrâneos ameaçadores e lá são recebidos pelos anfitriões, que não utilizam qualquer tipo de adorno além dos emblemas da sexualidade.

Os anfitriões – oferecedores de mingau de mandioca e de sal – concebem-se como humanos e ali representam metonimicamente o todo social. Enquanto isso, os homens que chegam das expedições representam metaforicamente os espíritos subterrâneos que invadem agressivamente a aldeia. Pouco a pouco, o grupo dos anfitriões doméstica o dos espíritos, fazendo com que estes se abaixem e comam sal em suas mãos. O encontro desses dois grupos é marcado por uma sucessão de cerimônias que incluem falas ritualizadas, danças, execução de peças cantadas e instrumentais, sob a responsabilidade exclusiva dos pescadores, representantes da alteridade. Os anfitriões limitam-se a ficar sentados em torno dos círculos de dança, a manter acesas as fogueiras que iluminam e aquecem o pátio, e a servir comida e bebida aos espíritos cantores-dançarinos representados pelos pescadores.

Os anfitriões se definem como uma comunidade cimentada pela consangüinidade, perante os pescadores, afins entre si. Sobre esse ponto, cumpre assinalar que os anfitriões são tecnicamente membros de um clã exogâmico ou de dois clãs cujos membros não estabelecem naquele momento relações de afinidade (são, portanto, consangüíneos funcionais). Enquanto isso, os pescadores constituem um contingente composto por indivíduos de mesmo gênero, mas de espécies diferentes, representantes de todos os demais clãs. Os homens que permanecem na aldeia representam o papel de mulheres frente aos homens que vieram do exterior (representantes dos espíritos), uma vez que, no cotidiano, são as mulheres que oferecem mingau aos homens, e os homens, peixe às mulheres. Enquanto isso, longe da aldeia, os pescadores fazem algo semelhante: os pescadores atraem os peixes para as armadilhas através de falas sedutoras. Em resumo, durante a

estação ritual que focaliza a relação entre os Enawene-Nawe e os espíritos subterrâneos, os “Outros-Diferentes”, tematiza-se a relação de espécie, através de uma inversão de gênero.

Males necessários, esses espíritos são concebidos, como afirmamos há pouco, como afins com quem os Enawene-Nawe não trocam. Precisamente por isso, os Enawene-Nawe não conceitualizam como troca (*etuile*) a grande quantidade de alimentos vertidos no terreiro, que escoam diretamente para as panelas desses espíritos furiosos. Os anfitriões - isto é, os Enawene-Nawe - “doam sem qualquer expectativa de retribuição” (*hane-hane*). Trata-se muito mais de uma “compra de proteção”, como se fazia em Chicago nos tempos de Al Capone, que uma troca civilizada de colares por braceletes.

Além dos parâmetros do formalismo e da rigidez, outras diferenças notáveis entre as cerimônias relacionadas às legiões subterrâneas e celestes devem ser assinaladas. Ao contrário do que acabamos de observar na relação entre os Enawene-Nawe e os espíritos subterrâneos, os ritos que focalizam os espíritos celestes nunca são marcados por climas de tensão e simulação de hostilidades. Durante essa estação ritual, são empregadas flautas, manufaturadas e guardadas nas repartições familiares, ao contrário das outras, guardadas solenemente na casa dos clãs. Além disso, os cânticos congregam a totalidade dos homens ou das mulheres no centro da aldeia, não se verificando qualquer dispositivo de diferenciação além dos de gênero. São abolidos os adornos e as pinturas: são apenas humanos. Durante uma de suas fases, o **salumã**, todos os homens vão junto pescar, enquanto todas as mulheres se empenham na preparação de mingau. Com a volta dos pescadores, o encontro entre esses dois contingentes, tematiza a complementaridade e o equilíbrio produzido pela diferença sexual. Durante sua outra fase, o **kateokô**, que só ocorre bi-anualmente, os homens trocam mel, “muco vaginal masculino” – produzido pelos homens para as mulheres – por mingau, “sêmem feminino” – produzido pelas mulheres para os homens⁸. Os homens, nessas ocasiões, chegam a correr atrás das mulheres a fim de cobrir seus corpos de mel. Segundo os Enawene-Nawe, o mel tem cheiro de vagina. Por outro lado, a analogia entre o mingau e o esperma é igualmente evidente, sustentada pela cor e consistência dessas duas substâncias.

Resumindo, o calendário ritual enawene-nawe define duas estações, cada uma delas dividida em dois momentos: uma estação

voltada para os espíritos subterrâneos, quando realizam o *yaokwa* e o *lerohî*, e outra voltada para os espíritos celestes, quando realizam o *saluma* e o *kateokõ*. Segundo os Enawene-Nawe, *saluma* é o marido de *kateokõ* que, por sua vez, é irmã mais velha de *yaokwa* e *lerohî*. Em síntese, os parâmetros do gênero e da espécie recortam não apenas a esfera doméstica do parentesco, mas correspondem propriamente a categorias, princípios organizadores do universo social e do cosmos.

Observamos neste trabalho que os ritos de produção da sexualidade associam femininidade e masculinidade à consangüinidade e à afinidade, respectivamente. Observamos em seguida como a consangüinidade e o feminino se articulam à interioridade, à identidade e à relação de gênero, enquanto a afinidade e o masculino se articulam à exterioridade, à diferença e à relação de espécie. Observamos finalmente que gênero e espécie correspondem a princípios sociológicos de organização não apenas entre os vivos, mas também de organização do universo. O caso enawene-nawe opera com base num parâmetro segundo o qual a oposição de gênero é mais visível quando é tematizada a relação entre os Enawene-Nawe e seus Outros-Idênticos (os humanos e os espíritos celestes, quintessências da consangüinidade), enquanto a oposição de espécie parece ser o que importa entre Outros-Diferentes (entre os humanos e os espíritos subterrâneos). Porém, nenhuma das duas oposições é neutralizada quando ocupa uma posição coadjuvante em relação à outra.

Os Javaé da Ilha do Bananal, subgrupo Karajá estudado por Rodrigues (1995), fornecem um contraponto extremamente interessante ao caso enawene-nawe. Segundo os Javaé, o tempo pode ser dividido em dois períodos: um tempo anterior, marcado pela ausência de relações sexuais, e um tempo atual, caracterizado pelo sexo e pela procriação. A cosmologia javaé é centrada na oposição entre dois seres, os *aruanã* e os *aõni*. Os primeiros são humanos originais que não conseguiram escapar do mundo aquático primitivo. Vivem entre si, sob o império da consangüinidade, em um mundo caracterizado pela ausência de envelhecimento e de morte, e pela plenitude alimentar. Embora sejam sexuais e belos, não há vida sexual entre eles porque são todos irmãos e irmãs entre si. Nos rituais, seus movimentos são controlados e contidos, enquanto cantam melodias bonitas e ritmicamente bem marcadas.

Enquanto isso, os *aõni* vivem em uma dimensão terrestre invisível e são estranhos uns aos outros. Embora a diferença sexual não se verifique entre eles, são seres altamente sexualizados e insaciáveis. Emitem grunhidos ininteligíveis e são feios, agitados, impulsivos e profundamente sovinas. Segundo os Javaé, a sovínice alimentar e o incesto fazem os humanos se transformarem nesses seres. Os humanos situam-se em um ponto intermediário entre a consangüinidade absoluta dos *aruanã* e a afinidade absoluta dos *aõni*. A vida cerimonial javaé tem como tema o controle dos *aõni* pelos *aruanã*. Nesse contexto, as letras das canções dos **aruanã** tematizam o desmesurado apetite sexual dos *aõni* frente ao seu desinteresse sexual. Os *aõni* são as “mulheres” dos *aruanã*, dizem os Javaé. Acima das diferenças etnográficas entre as cosmologias javaé e enawene-nawe, a aproximação entre os seus espíritos e os nossos é bastante tentadora.

A comparação dos casos javaé e enawene-nawe permite afirmar, de imediato, que as categorias do gênero e da espécie são, em ambos os casos, indissociáveis. Uma pressupõe imediatamente a outra. Por outro lado, a associação entre as duas ordens não se dá da mesma maneira nesses dois povos: enquanto os Enawene-Nawe aproximam a afinidade ao masculino e a consangüinidade ao feminino, o contrário se passa entre os Javaé. Para este povo, a afinidade é feminina e a consangüinidade, masculina. Em resumo, o pensamento ameríndio parece acenar com diferentes possibilidades de combinação dos signos do gênero e da espécie, o que equivale a dizer que não se sustenta qualquer generalização etnográfica que tenha como resultado o congelamento dessa combinação, isto é, a associação *a priori* entre um gênero e uma espécie.

Com base na etnografia enawene-nawe e em seu contraponto javaé, poderíamos aventar duas hipóteses sobre as relações de gênero, uma enfatizando a hierarquia entre os seus termos, outra, o seu caráter simétrico. A hipótese da “dominância masculina” entre os Enawene-Nawe e os Karajá poderia repousar por exemplo na noção de “controle da ordem social”, apoiada no universo da afinidade entre os primeiros e no da consangüinidade entre os segundos, ambos masculinos. Por seu turno, a hipótese da “igualdade sexual” poderia estar ancorada na produção e na dinâmica da vida social nesses dois sistemas, onde “masculino” e “feminino” correspondem a papéis complementares e em rigoroso equilíbrio.

A teoria da aliança, formulada por Lévi-Strauss, oferece um caminho para a superação desse impasse. Como propõe o autor, a relação de gênero não tem como suporte uma oposição entre “masculino” e “feminino” tomados como termos, simétrica ou hierarquicamente relacionados, mas se apóia em uma oposição complexa entre indivíduos do mesmo sexo (termos para si) e indivíduos do sexo oposto (relações para o outro). Precisamente neste sentido, em sua réplica às críticas feministas ao modelo da aliança matrimonial em que homens trocam mulheres, o autor sublinhou que as estruturas da aliança, que fundam e organizam a sociedade, funcionam da mesma maneira com mulheres trocando homens.

Em sua leitura do modelo lévi-straussiano, Hérítier (1981), define o princípio da “dominância masculina” como um universal (ideológico) do parentesco – ao qual se associam os seus “dados biológicos de base” – uma vez que são sempre os homens que trocam as mulheres, independente do tipo de organização social considerado. Nesse sentido, as bases de seu modelo de análise do parentesco são assim muito semelhantes às de Fox (1967) – recordemos o célebre Princípio 3 de seu manual de parentesco: “os Homens usualmente exercem o controle”.

Em seu comentário a esta hipótese, Viveiros de Castro (1990) chama a atenção que, em primeiro lugar, não há nenhum método simples para a sua comprovação; em segundo lugar, que a noção de sujeito da troca matrimonial não implica necessariamente a de “dominância”; e por último que a aliança de casamento em Lévi-Strauss corresponde não a uma mera fórmula de circulação de indivíduos, mas de “*propriedades simbólicas, direitos, signos, valores, por meio de pessoas*” (grifo do autor).

Esta opção tem a vantagem, na análise do caso etnográfico em questão, de coincidir precisamente com o modelo nativo de sexualidade, senão vejamos. A língua falada pelos Enawene-Nawe dispõe de categorias que expressam o dimorfismo sexual: *ena* (“homem, masculino, macho”) e *wiro* (“mulher, feminino, fêmea”), que podem ser empregadas para os humanos, os animais e os espíritos. Os vocábulos nativos para os órgãos genitais são *akositi* e **talasiti**, “vagina” e “pênis”, respectivamente. Além disso, a língua dispõe dos sufixos nominais de gênero *-re* / *-lo* (como por exemplo em *awa-re* / *awa-lo*, “formoso” e “formosa”; *yaya-re* / *yaya-lo*, “vergonha masculina e feminina”, *enewa-*

re e *enewa-lo*, “nomes de gente masculino e feminino”).

Com a associação dos sufixos de gênero aos vocábulos que designam os órgãos genitais, os *enawene-nawe* produzem duas outras categorias, *akosita-re* e *talasita-lo*, para designar os homens e as mulheres sexualmente ativos, respectivamente. Uma análise morfológica desses vocábulos permite as seguintes traduções literais:

akosita-re = “vagina + sufixo do gênero masculino”;

talasita-lo = “pênis + sufixo do gênero feminino”.

Desse modo, os *Enawene-Nawe* parecem corroborar uma perspectiva da sexualidade como um sistema de signos (de relações) e não como uma oposição entre atributos substantivos. Além disso, as categorias do gênero definem um sistema que articula duas oposições assimétricas (termo e relação) e inversas (segundo o sexo) onde os *ena* (“homens”) estão para as *talasita-lo* (“mulheres-para-os-homens”) assim como as *wiro* (“mulheres”) estão para os *akosita-re* (“homens-para-as-mulheres”). Em síntese, o órgão *genital* de um gênero é o órgão *sexual* do outro.

Convém finalmente assinalar que a oposição *genital/sexual* não pretende repor entre os *Enawene-Nawe* a dicotomia entre natureza e cultura, tal como se define na tradição do Ocidente. Trata-se de sugerir que ambas correspondem a um mesmo sistema de referências, definidas a partir das funções simbólicas do Idêntico e do Diferente.

Notas:

¹ Os rótulos “domínio masculino” / “igualdade sexual” devem ser entendidos como artifícios retóricos. Evidentemente, não se trata de um debate entre adeptos de um indelével machismo selvagem e defensores de uma suposta “Égalité” paleolítica. Importa sublinhar aqui unicamente a distinção entre perspectivas que definem, nas sociedades ameríndias, as relações de gênero como hierárquicas ou simétricas.

² Adotamos aqui a distinção dumontiana entre “afinidade imediata” ou sincrônica, afinidade produzida pelo casamento (p.e. entre irmão da esposa e marido da irmã), e “afinidade genealógica” ou diacrônica, transmitida pela filiação, com base na regra de cruzamento (p.e. entre “primos cruzados”, filhos de irmão da mãe e filhos da irmã do pai).

³ Para uma visão da relação entre esses ritos e as categorias de idade *enawene-nawe*, ver o texto de Cleacir Alencar Sá (1996), baseado em uma pesquisa sob minha orientação. A etnografia aqui apresentada sobre os ritos da sexualidade é em muito tributária desta pesquisa.

⁴ Tecnicamente, um primo cruzado de primeiro ou segundo grau.

⁵ De todas as possibilidades combinatórias, a única que parece não se manifestar na iniciação feminina é a relação entre indivíduos de mesmo gênero e espécie diferente, em outras palavras, entre mulheres afins, cunhadas e sogras. Tais relações, no entanto, são cruciais nos ritos da aliança, focalizados a seguir.

⁶ Desta forma, o sistema enawene-nawe não permite confundir as fronteiras sociocêntricas do clã com a classificação egocêntrica do parentesco. Finalmente, convém assinalar que os clãs se reproduzem segundo um regime multi-bilateral, isto é, onde a troca restrita opera sobre uma base sociológica n-ária (onde $n \geq 3$) de unidades discretas, os grupos exogâmicos.

⁷ A noção de “super-afinidade” corresponde exatamente à tradução nativa da categoria sociocosmológica sul-americana da *Afinidade Potencial* (Viveiros de Castro 1993).

⁸ A simbólica do mel e do mingau, definindo-os respectivamente “muco vaginal masculino” e “sêmen feminino” nos remete diretamente ao clássico exemplo Araweté (Viveiros de Castro 1986).

Bibliografia

ALENCAR SÁ, Cleacir. *As fases da vida: categorias de idade enawene (ru) nawe*. Cuiabá: OPAN - Operação Amazônia Nativa, 1996.

DUMONT, Louis. *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. Mouton, 1971.

GRANERO, F. S. *The Power of Love: The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. Athlone, 1991.

HÉRITIER, Françoise. *L'Exercice de la Parenté*. Gallimard/Le Seuil, 1981.

LÉVI-STRAUSS, Claude [1949]. *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Mouton, 1967.

OVERING, Joanna. Wandering in the market and the forest: an Amazonian theory of production and exchange. In: *Contesting Markets*, R. Dilley. Univ. Edinburgh Press, 1992.

RIVIÈRE, Peter. Individual and Society. In: *Guiana: a comparative study of amerindian social organization*. Cambridge Univ. Press, 1984. (Introd. e Caps. IV-VII).

RODRIGUES, Patricia de Mendonça. Alguns aspectos da construção do gênero entre os Javaé da ilha do Bananal. In: *Cadernos Pagu*, n. 5, PAGU, Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, p.131-146, 1995.

SILVA, Marcio. Tempo e espaço entre os Enawene-Nawe. *Revista de Antropologia*, vol. 42, n. 2, 1998.

TURNER, Terence. The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model. In: *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. D. Maybury-Lewis. Harvard Univ. Press, 1979.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. *Princípios e parâmetros: um comentário a L'Exercice de la Parenté*. Comunicação do PPGAS, v. 17, 1990.

_____. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: Viveiros de Castro, E.; Carneiro da Cunha, M. (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: EDUSP/NHII, 1993.

