

A “CAIXA DE PANDORA”: DISPUTANDO PESSOAS E PRODUZINDO DIFERENÇAS EM UMA SOCIEDADE INDÍGENA AMAZÔNICA¹.

Adriana Romano Athila²
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

Entre os índios Rikbaktsa há uma série de histórias e casos relativos à capacidade auto-reprodutiva feminina e à autonomia sexual ou prescindibilidade dos homens, através de jogos sexuais entre mulheres e outros artifícios. Voluntárias ou fruto de constrangimento, tais relações e atitudes afins, como o poder de determinação da paternidade, são entendidas à luz das idéias nativas sobre concepção, filiação, produção de diferenças e, particularmente, dentro da contínua disputa pela autoria destes processos por parte de homens e mulheres, segmentos sociais e até seres metafísicos. Afastando-se de algum fundamento natural para uma alegada hegemonia reprodutiva feminina, as implicações das relações entre mulheres sobre a hierarquia comportam diversas perspectivas. Pertencem à ordem da política da socialidade Rikbaktsa e de suas próprias teorias sobre as possibilidades de geração de seres e coisas. Tanto mulheres quanto homens têm seus possíveis papéis obscurecidos quando toma-se como “dado” apenas mais uma teoria, limitada ainda à produção de uma certa versão do que seriam os “corpos”, como a biologia ocidental. Se é praticamente consensual que tais papéis não são “naturalmente” fixos entre sociedades indígenas, este trabalho procura demonstrar que tampouco eles necessariamente o serão “culturalmente” permanentes ou definitivamente exclusivos. Submetem-se a riscos e disputas dinâmicas que constituem os gêneros e seus atributos, podendo oscilar no fluxo da vida dos indivíduos.

Palavras-Chave: “gênero”, “corporalidade”, “regimes de socialidade ameríndia”

O ponto de partida desta comunicação é apontar para aquilo que acredito ser uma importante lacuna etnográfica em torno de estudos que tematizam relações intra-gênero em sociedades indígenas. Práticas em algum momento associadas à homossexualidade entre estas populações não têm sido analisadas contemporaneamente, notadamente quando ocorridas entre mulheres. Parte significativa das discussões em torno dos possíveis modelos para explicar os regimes de sociabilidade entre os índios sul-americanos tem, igualmente, passado

¹ Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

² Este trabalho é fruto de pesquisa de campo entre os índios Rikbaktsa do sudoeste amazônico, realizada entre 2000 e 2003 com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro e da Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.

ao largo do vies do “gênero”, em geral (cf. Århem 2007:514; Lagrou 2007:516; Langdon 2007:518).

Trago à luz alguns dados etnográficos produzidos segundo um modo determinado de compreensão destas questões, expondo-os aqui à apreciação e ao diálogo com um “outro” campo de estudos que não a etnologia indígena. Por tratar-se de uma pesquisa em andamento no âmbito de meu pós-doutorado, confesso que faço isto tanto com algumas reservas quanto contando com a generosidade dos demais pesquisadores que integram este grupo de trabalho. Mas, sobretudo, o faço pela convicção de que todos aqui conversamos senão sobre o “mesmo” assunto, sobre temas bastante “semelhantes”.

Dentro do possível nesta oportunidade, me proponho a analisar algumas implicações sociológicas e cosmológicas das relações entre mulheres, sugerindo uma epistemologia “etnológico-identitária” para tratá-las. Isto significará entender um pouco sobre “como” e a partir de quais matérias mulheres e homens Rikbaktsa constroem suas eventuais diferenças (Yanagisako & Collier 1987:15), qual o caráter deste tipo de contraste, “se” e de que forma ele é pertinente.

Neste sentido, prefiro não denominar as relações entre mulheres por “relações homossexuais” e, volta e meia, refiro-me a elas como relações “intra-gênero”. Explico por quê.

Não quero com isso destituí-las do caráter “sexual”. É que, aqui e ali, denominá-las assim sempre me incomodou um pouco. Era como se o “sexo” – tanto o “ato” quanto as categorias “masculino/feminino” – não fosse suficiente para traduzir o universo de idéias e experiências ao qual eu precisava remetê-las quando procurava entendê-las um pouco melhor. Este trabalho é também uma tentativa de refletir e tornar produtivo este meu incômodo.

Desta forma, meu objetivo é o de agregar outras perspectivas que, pelo menos entre os ameríndios e possivelmente alhures (isto espero poder discutir e aprender com vocês aqui hoje), não podem ser dissociadas da “relação” sexual propriamente dita. Por esta razão, tangencio temas como masculinidades, feminilidades e representações de gênero.

Para os ameríndios, entender estas categorias também não é outra coisa do que investigar sobre o modo pelo qual eles entendem o “corpo” ou mais propriamente a “corporalidade” de seres e também de coisas.

Algo que cada vez mais se afirma como um paradigma entre os etnólogos da América do Sul tropical é que o “corpo” não é algo que se oponha ou possa dissociar-se definitivamente de qualidades que costumamos atribuir aqui no ocidente a algo como um “alma” ou “espírito”. Tais dualismos, se preconcebidos, parecem prejudicar mais do que contribuir para a capacidade descritiva das etnografias. A etnologia contemporânea admite,

ainda, que o “corpo” é “construído” (desde pelo menos Seeger *et al.* 1987[1979]) e que abrange tanto afecções quanto substâncias (Viveiros de Castro 2002:380) que compõem indissociavelmente a “pessoa”.

Para os Rikbaktsa, este “corpo/pessoa” caracteriza-se por uma “permeabilidade” extrema que lhe confere caráter eminentemente inacabado (Athila 2006:69). Inacabados porque intensamente sujeitos a transformações, os “corpos” não serão jamais “idênticos”, mas apenas relacionados mais ou menos proximamente.

Totalidade complexa e não estacionária (Pollock 1996:322), entre os Rikbaktsa o “corpo” corresponde a um feixe de distinções apenas tênues entre fisiologia, substâncias, afetos, pensamentos, posturas corporais, noções estéticas, relações sociais, interações com seres metafísicos e, conseqüentemente, também história. É pouco recomendável entender estas perspectivas separadamente. Todas elas “são” e “estão” no “corpo”, imbricam-se mutuamente sem que possamos saber quem determina o quê. Se não é possível conceber o “corpo” ou sua fisiologia como independente de outras instâncias, tampouco podemos abordá-lo sozinho, destituí-lo de seu aspecto relacional.

Entendê-lo como um lugar intersubjetivo da experiência (Csordas 1999:181) delinea fronteiras bastante apagadas para o “corpo”. Torna difícil e provavelmente inglória a tarefa de saber onde ele começa ou acaba. Acreditamos que outras perguntas são mais pertinentes, como investigarmos, antes de mais nada, sobre como e por que tipo de evento os “corpos” são “sensibilizados” – isto é, afetados por fatores que acabam por lhes determinar o estatuto.

Neste sentido, os “corpos” não serão muito mais do que aquilo que é capaz de “afetá-los”. Em um caminho de constituição e aquisição progressiva (Latour 2004:207,210), aprendem ou intentam aprender “como” serem afetados (*idem*:205) e é isto que os constitui dentro de sua singularidade.

Seguindo este raciocínio, para os Rikbaktsa seus “corpos” são suscetíveis a estímulos diversos que têm origem externa, intermediados por substâncias e “sentidos” etnograficamente definidos (McCallum 1996:352,355-58), como uma espécie de “consciência” (*-spirik-*) ou a capacidade de “ver” (*-iktsa*). Em alguma medida, contudo, a vulnerabilidade “corporal” depende também de um componente individual capaz de modular estas interações e suas conseqüências, sejam elas positiva ou negativamente avaliadas por eles.

O corpo comporta-se como uma franca “arena” de embates com mortos, seres metafísicos, objetos e outros componentes do cosmos. Nexos sofisticados decorrem de uma complexa interação entre planos, seres e pessoas. A história destes encontros e desencontros, entrecortados por cadeias de vinganças e/ou distração com relação à observância de

recomendações sociais, pontua o fluxo acidentado dos “corpos”, de suas “transformações”, de seu adoecimento e, por fim, de sua morte.

Estas noções preliminares são fundamentais, uma vez que o que digo aqui acaba por divergir da noção “reprodutiva” usual e do respectivo “dimorfismo sexual” naturalizado que grande parte do “ocidente”, digamos assim, toma como a única forma possível de “produzir” outros “corpos” e “pessoas”, bem como para atribuir diferenças e constituir “homens” e “mulheres”.

Alego que, do ponto de vista de uma determinada cultura ameríndia, a “relação sexual”, seja qual seja a amplitude da definição que adotemos, é mais uma das modalidades possíveis de relação e, enquanto tal, nem sempre é privilegiada ou tem exclusividade na produção de novas “pessoas”. Desta maneira, é a relação em geral, da qual aquela dita “sexual” é uma de suas formas, a responsável por esta gênese fundamental, não apenas de novos “corpos/pessoas”, mas de “diferenças”, entre as quais incluem-se aquelas ditas de “gênero”.

Finalmente, se aqui peço a licença de me concentrar mais sobre as diversas formas da “relação” do que sobre a “relação sexual”, preciso partir da afirmação de que entre este povo há a possibilidade de “relação” entre quase tudo ou todos.

Os Rikbaktsa somam cerca de 1000 indivíduos, distribuídos atualmente por pelo menos 33 aldeias, dispostas ao longo de três municípios do estado de Mato Grosso, na bacia do rio Juruena. Diretamente atingidos pela atividade seringueira em suas andanças pela época de seca, quando os Rikbaktsa buscavam “inimigos” e outros tipos de recursos, foram sendo contatados mais sistematicamente no início da década de 70, em frentes jesuíticas e protestantes.

Para este povo, em plena sintonia com a permeabilidade pela qual entendem seus “corpos” e com as constantes “relações” que “corpos” formados por tal matéria impõem, não é possível identificar fronteiras ortodoxas entre o que se costuma compartimentalizar em “categorias” ou “reinos” diversos. Entre quase todos os seres há ou podem haver **semelhanças** – nem sempre desejadas – na mesma medida em que não há seres **idênticos**, mesmo dentro do que poderia vir a ser entendido como uma categoria fechada, como “humanos”, “animais” ou “parentes”. Esta proximidade e a possibilidade permanente de relação entre seres diversos ampliam consideravelmente o universo de compreensão das questões relacionadas ao “gênero”, mas não apenas a ele.

Entre quase tudo - incluindo-se nesta classe coisas de natureza aparentemente diversa - vivos, mortos, seres metafísicos, homens, animais, artefatos, plantas, humores, sonhos,

comidas e outras substâncias - há ou pode haver interações, “permeabilidade”. Algo muito próximo do mundo ancestral sobre o qual trata amplamente sua mitologia.

O *corpus* de histórias Rikbaktsa sobre a “geração” de seres nos permite abstrair uma amplitude de arranjos interessantes. Esta geração acontece aos pares e às trincas e em tantas outras possibilidades combinatórias e transformativas da “relação”. Para tanto contribuem de diversas formas “mulher” e “homem”, “mulher” e “coisas” (como plantas, artefatos), “bichos”, “coisas” e “homens” ou “mulheres”, ou ainda diferentes espécies de “bichos”, “mulheres” e “seres metafísicos”. Acrescento também que eles professam e “praticam” a paternidade múltipla.

A geração de outros seres quase nunca corresponde a uma criação pura tanto quanto ela jamais acontece a partir de seres concebidos como completamente opostos em sua essência. A geração acontece, antes, através de misturas e transformações de coisas e seres que já existem, muitos deles já híbridos em si mesmos, tanto quanto será híbrido o caráter dos novos seres que serão criados.

Desde os primeiros contatos, reparou-se que as mulheres ocupavam uma posição peculiar entre os Rikbaktsa (Tolksdorf 1996[1959]: 122). Impressionava sua iniciativa nos postos de assistência, conduzindo danças, enterros, caça de tatu e o plantio de roças (idem:82).

Mulheres merecem um lugar de destaque na mitologia-histórica primordial Rikbaktsa, quando os homens ficavam em casa e tratavam da comida, enquanto elas se dirigiam ao mato para coletar e colher produtos na roça (cf. Holanda 1994:17-35). Os professores Rikbaktsa, emblematicamente, denominam este mito de história da “segunda geração”. A primeira geração de Rikbaktsa já existia, composta de homens e mulheres, e não há história para ela, o mundo sempre contou com seres e/ou coisas preexistentes que vieram e vêm, mais do que se “criando” ou “extinguindo”, se “transformando”.

Neste mito primordial, que é muito grande e detalhado, as mulheres criam um novo ser à partir de suas dobras cutâneas, seu calor e uma determinada semente. Trata-se, na verdade, de uma anta, com quem têm relações sexuais diariamente em lugar de irem à roça. Descobertas pelos homens, este é o ponto de discórdia que acaba por separar os primeiros segmentos de homens e mulheres Rikbaktsa.

A partir de então, cada qual se reproduzirá isoladamente com outros parceiros. Os Rikbaktsa de hoje são originários de uma destas “linhas de reprodução”, digamos assim, embora não deixem de ser também relacionados à outra “linha de reprodução”, de cuja a história simplesmente não se sabe mais.

Em termos gerais, o mito acaba com o estado de coisas e gentes do mundo significativamente transformado, a partir de gentes e substâncias que já existiam; novos

animais e, principalmente, a criação de novas distinções entre o que era antes uma gente só. Ou seja, a criação de “inimigos” e “discórdias”, a partir dos atos femininos, que envolvem auto-geração e a auto-reprodução, embora haja outra história que explica a “separação” dos primeiros Rikbaktsa para a qual não há qualquer participação feminina.

Ancestralmente, os homens não “roubam” a capacidade reprodutiva das mulheres, como acontece em algumas mitologias ameríndias usualmente evocadas em trabalhos que têm ênfase no “gênero”. Elas continuam a reproduzir homens e mulheres por diversas vias, como acontece hoje em dia. Por outro lado, embora indiretamente induzidos pelos atos femininos, homens criam ou transformam a criação do que seriam os novos Rikbaktsa – a chamada “segunda geração” – a partir de algumas mulheres Rikbaktsa que, durante a fuga, foram revertidas em mulheres-peixe.

Criou-se um mundo mais difícil, onde a caça apresenta mais distinções e é mais trabalhosa, onde há outras “gentes” disputando recursos, agora fundamentais, alguns dos piores males do mundo, segundo sua classificação.

Subentende-se que os homens passaram todos a caçar e guerrear e as mulheres tomaram para si as atividades domésticas. Isto aconteceu a partir de suas experiências auto-reprodutivas e de suas traições e relações sexuais com seres desconhecidos que, aliás, passaram a integrar o mundo como ele é hoje.

As coisas eram de uma forma e passaram a ser de outra, porque o estado do mundo se transformou, como tantas outras histórias Rikbaktsa que falam de tantas outras transformações do mundo e das gentes. E não há exatamente “moral” ou “castigo” nisso, mas apenas a “transformação”, como uma condição do próprio “existir” no mundo. Enquanto tal, esta ordem atual das coisas poderá sempre alterar-se. E, de fato, a etnografia, o cotidiano e os ritos Rikbaktsa, ao mesmo tempo em que extremamente pontuados por divisões “sexuais” de tarefas, demonstram a pouca ortodoxia ou a extrema reversibilidade e intercomunicação entre estes universos, no sentido contrário ao estabelecimento de hierarquias fixas.

Não é coincidência que oposições do tipo “doméstico” e “político”, “privado” e “público”, equacionadas respectivamente a “feminino” e “masculino”, não sejam muito produtivas entre este povo.

Assim, homens podem fazer artefatos plumários tanto na “casa dos homens” quanto em suas casas. Ritos acontecem simultânea e coordenadamente no pátio da aldeia como dentro dos domicílios. Mulheres não têm presença usual na casa dos homens, mas não há proibição explícita ou penalidade para o não cumprimento desta orientação oficiosa. Se a arte plumária é uma prerrogativa masculina, uma peça não se concretiza sem que o artesão recorra a todos aqueles de suas relações em sua busca de recursos vários. Isto incluirá tanto homens quanto

mulheres, como também o envolvimento com segmentos sociais diversos daquele ao qual pertence o artesanato.

Quando visitei-os pela primeira vez, na noite em que me despedia, ficamos a tomar uma bebida nativa e eles a contar histórias no pátio da aldeia. Homens e mulheres de outras aldeias acabavam de voltar de uma longa expedição ao baixo rio Juruena e estavam, naquela semana, pousando naquela aldeia.

Na língua Rikbaktsa e permeado por muitos risos, as mulheres mais velhas diziam que queriam “mexer” comigo, ir para a minha rede. Eu ria e dizia, na minha fala precária, que “*não, que só iria com meu marido!*”. Anos mais tarde fui confrontada com práticas homossexuais femininas e rapidamente evoquei a passagem que havia registrado como apenas uma “curiosidade” nas páginas prematuras do meu diário de campo.

Mulheres participam diretamente de todas as festas do ciclo ritual, notadamente através da aquisição, produção e distribuição fundamental de comida e bebida, mas também imitando bichos e seres metafísicos, servindo bebidas e organizando todas estas tarefas. São também “expectadoras” extremamente participativas, porque interagem com estes seres, riem, conversam, exclamam, sentem “medo” e passam “sustos”.

Dançam em momentos determinados da festa e em separado dos homens, mas se não há muitos homens disponíveis, mulheres dançam junto a eles. Mulheres podem usar os ornamentos de seus maridos, mas por meio de trocas e recompensas por participação no processo de confecção de outros artefatos plumários ou presentes, terão seus próprios ornamentos. Ostentam, ainda, as pinturas de seus respectivos grupos sociais e não aquela dos segmentos de seus maridos.

Organizam festas próprias, que começam com danças e toques de “flauta” ao fim da tarde e, se ficam animadas e ganham adesão, podem evoluir para festas de maior porte.

Se desejarem, podem tocar o *purawy*, uma buzina soada por homens em ritos e ocasiões bastante solenes e também em algumas festas femininas. O “tocar flautas” e outros aerofones, os mesmos produzidos e também tocados pelos homens é, aliás, o *locus* da peculiaridade mais comentada entre os etnólogos com relação às mulheres Rikbaktsa em contraste com a maioria das “ameríndias”.

A *performance* feminina em geral, seja em suas festas independentes, seja nos ritos regulares, demonstra-se arredia a uma explicação “gênero-masculino-centrada”. Neste sentido, não é nem imitação ou simulacro do comportamento masculino - se entendida enquanto “travestismo” - ou algo que acontece “frente” ou “em oposição” ao comportamento, domínio ou espaço masculino, como uma modalidade de antagonismo sexual ritualizado. Esta

discussão exigiria um outro tipo de argumentação que não cabe aqui, mas acredito ser útil mencioná-la.

De diversas formas, mulheres participam do domínio político, sendo consideradas excelentes mediadoras para a resolução de querelas delicadas entre homens.

No domínio das relações de intimidade, mulheres devem cuidar de seus filhos mas também seus pais têm com eles cuidado extremado. À morte de uma criança, serão tão responsabilizadas quanto os pais pela eventual falta de cuidados.

Pesa sobre a mulher, oficialmente, a responsabilidade de desfazer o laço conjugal. Resolvem “se” e “quando” largar os maridos ou interromper o casamento. Se um dia um homem idealmente transferiu sua rede da casa dos homens para a casa de sua esposa, é ela quem deve “jogar sua rede” (*i-wanu i-papyk-hik/* 3sg-rede 3sg obj-jogar-pont “jogou a rede dele”) quando julgar que o casamento não é mais apropriado.

Mulheres adultas podem se submeter a algum tipo de alteração em sua fertilidade, como a supressão de sua capacidade de gerar filhos e da menstruação ou a escolha do sexo da criança que irá nascer.

Desde crianças, aprendem que determinados atributos não são “naturais” ao domínio “feminino” e devem ser “conquistados” ou “controlados” pelo indivíduo e, em alguns casos, pela coletividade.

Práticas alimentares e comportamentos sociais cotidianos podem interferir definitivamente na capacidade de gerar filhos ou gerar filhos vivos e com “corpos” íntegros. Meninas púberes têm usualmente a fertilidade de seus corpos controlada por suas mães, de modo a que demorem a menstruar (*-spu*) ou tenham pouco sangue (*-spu*). A menstruação é, ou deve ser algo diferente do sangramento do animal alvejado, que sangra até à morte inevitável.

As práticas rikbaktsa relativas tanto à menstruação quanto à capacidade reprodutiva feminina demonstram que estes atributos ou processos devem ser adquiridos e voluntariamente controlados. Digo “voluntariamente” no que diz respeito à sua evitabilidade e à vontade de “alguém”, mesmo que não seja a própria menina ou mulher. A menstruação e a fertilidade não são, desta maneira, imanências corporais ou atributos “naturais” das mulheres. São produzidas, moduladas ou inibidas.

Como disse anteriormente, a geração de novos seres é algo disseminado na cosmologia Rikbaktsa. Transformações e misturas advém de tudo o que existe e atingem indiscriminadamente tudo o que existe, conquanto estejam ou sejam impelidos à relação.

Quando se trata de “corpos” em formação ainda mais intensa, como o das crianças, tudo pode se misturar em maiores proporções, ocorrendo intercruzamentos gerativos não esperados ou desejados. Podem ser outros homens, outros artefatos e até outros tipos de seres,

como seres metafísicos. Desde relações com diferentes segmentos sociais e tipos de seres e coisas, a posturas, alimentação, sonhos, tudo isso pode contribuir para a formação de um “corpo” com determinadas características, como também para sua criação mal-sucedida ou destruição.

Interações tais são a origem tanto de corpos guerreiros, de homens e mulheres maduros e com determinadas habilidades valorizadas, como de grande parte das doenças e mortes. Tudo é uma questão de manter o controle e o curso correto destas interações.

Este é o universo dentro do qual devemos entender as práticas homossexuais femininas. Um mundo no qual corpos, pessoas e uma infinidade de entidades, por admitirem diferenças apenas graduais, são impelidos a relações potencialmente transformativas.

As práticas homossexuais femininas contrastam com outras práticas de foro sexual entre os homens. Uma compreensão destas diferenças não prescinde de uma diversidade marcante de contexto, das possíveis articulações com um conjunto de mitos e dos discursos mais ou menos coletivos que ambas engendram entre homens e mulheres Rikbaktsa.

As relações que envolvem “mulheres” e excluem obrigatoriamente os “homens” assumem modalidades diversas.

Uma delas diz sobre um outro domínio e modo de relacionarem-se, que prescinde totalmente dos homens mas recorre a outras “matérias” – outros seres, sementes, dobras cutâneas -, para “gerar” novos seres humanizados ou outros Rikbaktsa ou simplesmente para “diversão”, através de “pênis de madeira” (*bamy sarapa* galho de árvore *bamy*).

São notórias algumas mulheres que possuíram ou ainda possuem o *bamy sarapa*. Comentários sobre isso são feitos apenas no domínio de intimidade extrema, pois em quase tudo que envolve as relações atuais entre mulheres, há um certo “segredo”. Um “segredo” minado pela desconfiança, algo que muito se aproxima de um mito onde uma mulher celibatária faz crer a todos que tinha um namorado, na verdade, um *bamy sarapa*. Com o *bamy*, que possuía adornos auriculares masculinos e tanga de buriti, a mulher tinha relações dentro da casa. Todos ouviam e desconfivam da situação. Porém não podiam desmentí-la, pois não podiam ver o *bamy*. Transcrevo aqui uma versão deste mito:

“Mulher solteira, nova. Tinha vizinho pertinho da casa. Ela foi no mato e achou bamy no chão. Ela apanhou. Só ela não tinha companheiro. O resto da mulherada era casada. Ela não ligava com homem, (segundo a versão de meu informante, hoje os homens dizem quando mulher “não liga” é que tem galho de bamy), ela apanhou e guardou no pyryk (um cesto grande de palha para carregar rede, feito de injá novo, chamam também de xire). Toda noite conversava com ele (com o

bamy), como gente. Os vizinhos desconfiavam. Quem estava com ela? Não faltava ninguém nas casas. Ele era gente, tinha voz de homem. Aí ela enfeitou ele com caramujinho do mato (*waroa*), pena (-*zi*), amarrou com *spizôrô* (adornos auriculares masculinos de algodão e penas). Ficou bonito, *tsapyrêta!* Era seu namorado. E fazia barulho na porta, só para dizer que tinha gente, ela mesmo fazia *tsyk!*

Um dia, quando a mulher saiu, a mulherada foi espiar. Aí pegaram pimenta, caçaram e acharam no xire. Estava lisinho. Resolveram passar pimenta no *bamy* e deixaram. Aí a mulher voltou, banhou, escureceu e as vizinhas ficaram ouvindo. Aí foi usar e ficou ardido como fogo. Esquentou todo o corpo até a cabeça. Aí jogou na parede e ficou braba. Banhou várias vezes e nada, passou só um pouco ... *nepyk* (acabou)! (Vicente Bitsedyk)

Alguns informantes homens disseram-me que as mulheres casadas não têm galho de *bamy*, “só quem não gosta de homem”. Entretanto, todas as mulheres citadas, tanto as velhas como as novas, eram ou haviam sido casadas. Mulheres podem desempenhar tarefas conjuntas, como pegar mandioca, e terem relações íntimas. Ficam, como me disse uma mulher, em português, “fazendo besteira na sujeira”. Sentavam uma na outra. Certa vez um homem que estava no mato caçando quase atirou em duas delas, pensando que era bicho se mexendo.

Outra mulher contou-me que uma velha – atualmente já falecida - suspendeu sua roupa quando foram na roça. Arrebentou a alça de sua blusa e abaixou sua calcinha. Não falou nada. A vítima ficou parada. Depois correu para a casa. Acabou ficando doente, segundo conta. Sobre a mulher que a assediou na roça, uma outra mulher confirma a história e conta-me que ela é hermafrodita, tem pênis também (*irikdo*) e que tinha relações com seu marido – com quem teve filhos - por esta via. Citam outras duas que também teriam pênis³.

Um antigo chefe *Rikbaktsa* já falecido, conversava com as mulheres, colocava-lhes medo, para não irem por aí sozinhas. Esta ocorrência fica como mais uma justificativa para a recomendação de sempre fazerem tarefas “acompanhadas”. Reparo que após ser abordada involuntariamente por outra mulher, a vítima adoeceu. Isto é um indicativo importante sobre a categoria de coisas em que algumas relações entre mulheres poderão ser incluídas, de um determinado ponto de vista.

³ Busby (1997) cita hermafroditas indianos como homens desmasculinizados que não são considerados “*nem homem e nem mulher*” (*idem*:261) (trad. minha). Mas aqui não há problema se as mulheres têm pênis ou *bamy sarapa*. Todas são mulheres e nunca ouvi serem referidas enquanto pertencentes a alguma outra classe. Há, todavia, o discurso masculino de que mulheres que têm *bamy* não têm marido ou não gostam de homens. Os exemplos são muito claros no sentido contrário.

É certo, contudo, que esta situação desagrade os homens, havendo certas substâncias que podem ser excepcionalmente aplicadas como “castigo” para mulheres que sabidamente são praticantes deste tipo de relação. Assim há o *Byriryk myirikdo okyry*, um “remédio/veneno” feito com o pênis de um pequeno morcego (*byriryk*).

Apenas velhos sabem e podem fazê-lo em segurança. o morcego deve ser morto e ter o pênis retirado. O pênis é torrado até que possa virar pó. O homem é que faz esta preparação e ninguém pode ver ou saber que a está preparando. Pede, então, para que a esposa faça tintura de urucum, conforme usam nas festas para as pinturas faciais e corporais. Então o homem mistura bem os dois. Ninguém pode vê-lo. Se o homem for “resistente”, ele experimenta a mistura, pinta-se com ela, para aferir-lhe a eficácia. Se estiver a contento, então pega um contra-remédio para interromper o efeito.

O homem pega esta mistura e deixa em um tronco de madeira durante as festas. As mulheres acham bonito (*tsapyrêna!*) e pintam-se com ela. Dizem que este remédio “enlouquece” (*-kedepyk*), porque se quer ter relações com qualquer um. Fazem isso de maldade e como uma forma de “vingança” (*tsapusarik*) ou “desconto”. Este estado do ser pode levar as pessoas à morte e ouvi relatos contundentes sobre isso.

Para “diversão”, mulheres, duas a duas ou em grupos, podem se entregar a práticas homossexuais. Em um caso extremo e singular, este entretenimento poderá ocasionar “geração”, como o atesta a existência de um homem determinado que diziam ser “*filho da mulherada*”, feito aos pés de uma determinada árvore.

Entretanto, a perspectiva que se firma pelo entender dos homens e daquelas mulheres que, aparentemente, envolveram-se em práticas homossexuais sem volição é bastante marcada. Para estes segmentos, estes seriam acontecimentos *batsisapy*, feios ou “não adequados”, conforme a concepção Rikbaktsa do conceito de “beleza”. É preciso dizer ainda que os estados do “belo” e do “feio” estão amplamente relacionados com a noção de transformação que trago aqui e do caráter de seu sentido. No caso de mulheres mais novas, é notório que não possam “negar” o que quer que lhes seja solicitado. O sujeito prototípico destas abordagens sexuais são as “velhas” e esta relação parece entrar na categoria de coisas que não lhes podem ser negadas.

De forma análoga, o evento pode ser apontado como a etiologia de adoecimentos, a causa de mal-estares arriscados, que poderiam culminar na morte.

Relações homossexuais masculinas são referidas em apenas um mito Rikbaktsa que fala sobre um homem afeminado (Holanda 1994:213). Neste mito todos os homens têm relações com o afeminado. O primeiro a fazê-lo foi *mybaikny*, o coatá-macho e chefe prototípico dos Rikbaktsa. No final, o homem foi expulso da casa pela esposa, atou a sua rede

na casa dos homens (*mykyry*) e ficou lá para o resto da vida. Assim a história acaba, sem maiores comentários ou problemas.

Coisa diferente, são as excessivas brincadeiras que envolvem o pênis dos homens. São muito comuns entre eles e ocorrem efetivamente, mas muito mais como ameaça jocosa, a todo tempo. Acontecem no *mykyry*, nas conversas comunitárias e até em viagens de carro para a cidade. É importante haver uma reunião relativamente significativa de homens, mas a presença de mulheres não é impeditiva. Chamam este ato de *tsiburiburi* (pode ser aplicado a outras “brincadeiras” sexuais entre homens e mulheres) e, em português, “fazer cinco”.

Não obstante obviamente só tenha presenciado as “tentativas” – e a tentativa e a “vexação” jocosa à qual a vítima se expõe parece ser a essência do ato – elas ocorrem entre homens de diferentes idades, *status* e também metades. Há de haver grande proximidade de relações entre eles e, certamente, uma diferença de *status*. É muito comum, por exemplo, entre homens maduros e rapazes mais novos, mesmo que sejam casados. “Fazer cinco” é uma brincadeira penalizante para quem a sofre. Dizem jocosamente, que se alguém “perder” tiro no gavião-real, deverá se submeter a 20 anos da “brincadeira”.

Estas situações distinguem-se das brincadeiras femininas porque, obrigatoriamente, devem ser, digamos assim, “públicas”. Outro diferencial é a liminaridade destas situações. Não há intenção de que a “coisa” ocorra efetivamente, nem a exposição do pênis e nem outros tipos de prática mais efetivas.

Não que os atos femininos sejam completamente privados, mas certamente não desfrutam da mesma legitimidade pública. Devem prototipicamente acontecer em segredo, podendo ser ouvidos pelos homens e, apenas em casos extremos, constatados. Relações efetivas ocorrem na roça, nas andanças no mato, como gostam de dizer, “na sujeira” (*jakara ts-ereka-rê-na* / mato 3sg-sujar/abandonar-est-neu), que é o mato não ou mal capinado. Ou seja, ocasiões em que também homens têm relações sexuais com suas mulheres ou com mulheres em geral.

Lembramos que relações tais acontecem, em sua maioria, com mulheres casadas. Eram também casadas as mulheres sobre as quais me disseram ter um *bamy*. Isto parece importante, porque contrasta este tipo de relação com aquela referida no mito sobre o homem “efeminado”. Neste caso, o homem foi expulso por sua mulher e passou a viver para sempre na casa dos homens, donde conclui-se que nunca mais se casou.

Sugerir conexões entre estas relações e as possibilidades de “transformação”, significa lhes conceder também o caráter de “geração” potencial. De modo que torna-se obrigatória a referência às teorias nativas sobre descendência e principalmente sobre concepção,

marcadamente patrilineares. Este contexto sociológico traz ainda mais peculiaridade às diversas modalidades de relações homossexuais femininas.

Os Rikbaktsa são categóricos em afirmar que o pai “faz a criança” – o pênis é, inclusive, denominado “*-rik-do*” (gente-nom. “coisa associada com”) “coisa para (fazer) gente”. Uma criança pertencerá também ao grupo social de seu pai.

Não obstante o sêmen “construa” crianças, as relações metonímicas entre os corpos em geral - de pais, mães e filhos - acabam por destitui-lo de alguma exclusividade nesta formação. Aquilo que “afeta” o pai ou mãe da criança; posturas sociais, alimentação, sentimentos, poderá ser revertido para o feto, mesmo antes que seja gerado, como pode acontecer a meninas púberes que negam solicitações às velhas.

Nada há para além do discurso oficial de que o homem faz seus filhos e das diversas recomendações pragmáticas que vigem desde a mais tenra idade sobre homens e mulheres com vistas à sua capacidade reprodutiva. Portanto, se no discurso nativo a criança é completamente assemelhada e produzida por seu pai, na prática, pelo menos três “corpos” estarão por algum tempo completamente entrelaçados e dificilmente estarão totalmente desconectados, mesmo após a morte de um deles.

Ouvi muitas vezes que um determinado clã está acabando, pois não existem mais indivíduos “puros” que a ele pertençam, de modo a perpetuá-lo.

É importante que a gente se pergunte, a esta altura, se pode haver algo ou alguém responsável por esta suposta extinção. O que poderia representar este “aposto” à reprodução, um acréscimo à construção de novos corpos de tal ou qual características?

O poder de determinação da paternidade é categoricamente atribuído às mulheres. Esta matéria envolve perguntas formais antes das festas e uma rede paralela de comentários informais cotidianos que trabalham contrariamente aos esforços rituais em fixar “paternidades” e, com isso, garantir que as tarefas rituais sejam desempenhadas “adequadamente”. Desta forma, este é um assunto que não se resolve definitivamente (cf. Athila 2006), podendo perdurar no decorrer de toda a vida do indivíduo.

Note-se que não cabe analisar a patrilinearidade como uma falsa elaboração, um “artifício masculino” que visa o efeito de anular a “uma realidade verdadeira”, como uma inversão do “real”, ou seja, de que as mulheres são as “verdadeiras” responsáveis pela reprodução.

Se o homem Rikbaktsa “produz a criança”, é a mulher quem designa aquele que a produziu. Mas isto acontece servindo-se plenamente da patrilinearidade e da teoria de concepção oficial, como da paternidade múltipla. Reafirmando-as, mulheres alteram

sensivelmente os “dados”, como aquele que diz que mãe e filho pertecerão a metades diferentes.

A incerteza da paternidade atinge em cheio a possibilidade de complementaridade equilibrada entre segmentos sociais, como as “metades”, e de sua simetria. Esta incerteza imprime ainda certas disposições à organização social com certos efeitos de ordem prática, como “onde” e com “quem” casar, com quem morar e que qualidade de relações ter com cada pessoa.

Esta é uma prévia do tamanho do “transtorno” que mulheres rikbaktsa podem causar ao mundo “masculino” de seus maridos, nos clãs e metades de seus maridos ou na sua própria. Uma possibilidade da qual elas parecem servir-se ampla e regozijadamente.

Uma força que impele à instabilidade e que, neste sentido, é bastante análoga à plausibilidade do contato entre os Rikbaktsa e seres metafísicos, que lhes acarreta doenças e mortes. Tanto quanto o contato com seres metafísicos, mulheres colocam o sistema social Rikbaktsa em desequilíbrio perpétuo e acabam por conferir-lhe a forma dinâmica transformada em sua essência, um mundo aberto ao evento, julgamentos e possibilidades.

O poder decisório das mulheres, o qual amplificam através da indecisão ou de decisões reversíveis, não pode ser analisado enquanto uma emanção “reprodutivo-natural”. Este atributo decisório feminino tampouco emana de um poder mitologicamente perdido ou escamoteado pelos homens, situação que, como vimos, não existe em seu *corpus* mitológico. Se bem observamos, o teor das atitudes femininas não se afasta minimamente das próprias teorias correntes sobre a construção de corpos, as quais manipulam com maestria.

Se os homens fazem as trocas para parte significativa dos etnólogos, mulheres interceptam este circuito, alterando seu sentido diversas vezes através da designação ou da hesitação sobre a paternidade de alguém. Na verdade, elas tomam a patrilinearidade a seu favor. Não a negam. Absolutamente. Levam-na firmemente em consideração, como consideram e certamente contam também com a “crença” dos homens na mesma. Não “roubam” mas se apropriam habilmente da fertilidade masculina.

Afastando-se de algum fundamento natural para uma alegada hegemonia reprodutiva feminina, as implicações das relações entre mulheres e outras atitudes que lhes podem ser associadas têm impacto não apenas sobre a hierarquia formal. Como acredito, pertencem à ordem da política da socialidade Rikbaktsa e de suas teorias sobre a diferença e as conseqüentes possibilidades de geração de seres e coisas, aliás, bastante abrangentes em modalidades e combinações. Permitem-nos olhar com desconfiança sobre o caráter da diferença necessária para a “produção/destruição” de seres e coisas.

Weiner (1979) destaca como o uso de uma noção de reprodução fundada na biologia, segundo o entendimento ocidental, teria “*reduzido a matéria do parentesco às suas manifestações mais limitadas*” (*idem*:328) (trad. minha). Verdon (1980) demonstra como todas as correntes de estudos sobre o parentesco que lidaram com a descendência – mesmo aquelas auto-designadas como abordagens “culturais”- não discutiram o “fato biológico” como sendo a base do parentesco:

Proponho abdicar de uma argumentação através de “*verdades aceitas*” (Howell & Melhuus 1993:44) (trad. minha) ou que recorra ao “ditado da natureza” (Malinowski 1973[1927]:180,183). Tanto mulheres quanto homens têm seus possíveis papéis obscurecidos quando toma-se como “dado” apenas mais uma teoria, limitada ainda à produção de uma certa versão do que seriam os “corpos”, como a biologia ocidental.

É praticamente consensual que tais papéis não são “naturalmente” fixos entre sociedades indígenas. Entre os Rikbaktsa, por acréscimo, eles não parecem ser “culturalmente” permanentes ou definitivamente exclusivos. Submetem-se também a riscos e disputas dinâmicas que constituem os gêneros e seus atributos, podendo oscilar no fluxo da vida dos indivíduos.

As narrativas Rikbaktsa não se ocupam em associar ou dividir mulheres e homens em “domínios” ou “reinos” hierarquizados, como “natureza” e “cultura”. Como vimos, mulheres são donas de festas, dançam nas festas, tocam aerofones, utilizam artefatos plumários feitos por homens. Em casos extremos, procriam sozinhas, mas efetivamente controlam a fecundidade dos homens, têm relações sexuais entre si e com “substitutos” dos homens.

Não podemos dizer, contudo, que têm caráter ambíguo ou desestabilizam o *socius* porque em oposição ao poder “procriativo contratual masculino” impõe seu poder “procriativo natural”. Tudo se passa sem que a teoria patrilinear de construção de corpos seja questionada. É principalmente por ela que as mulheres Rikbaktsa ganham um poder de “vida e morte”, de “continuidade” e “extinção”, sobre os segmentos sociais, as metades e até sobre os Rikbaktsa.

Se pudesse caracterizá-las, entretanto, diria que as mulheres Rikbaktsa estariam mais para “vilãs” do aspecto normativo da sociedade, controlando e, dependendo da perspectiva e da intensidade, sabotando a produção de pessoas por determinadas linhas de descendência. Manipulam o “dado biológico de base nativo”, em uma sociedade patrilinear e com teoria marcadamente patrilinear de concepção.

As oposições e subordinações contextuais acontecem, inclusive, nos dois sentidos, mas não cabem aqui as separações assépticas entre, por um lado, mulheres como associadas à consangüinidade e à tranquilidade e, por outro, homens, associados à afinidade e ao caráter jural do social (Bachofen [1861]1987). Além do mais, a concepção de oposição absoluta entre

doméstico e público e as costumas e associações dela derivadas são inaplicáveis em seu sentido permanente entre os Rikbaktsa (cf. Athila 2006) e, muito provavelmente, alhures (Yanagisako & Collier 1987:15).

Apesar de, entre os Rikbaktsa, não haver propriamente “modos de comportamento” femininos ou masculinos claramente constituídos, a afirmação de Strathern (1981:178) de que as “*marcas de gênero não encompassam totalmente a pessoa*”⁴ (trad. minha) me parece bastante adequada à situação. Uma mulher que seja “dona” de festa, que determine a paternidade de um filho, que intervenha em contendas comunitárias não estará “agindo como” um homem ou uma “mulher má” (Busby 1997:272). Mas misturas peculiares que formam os seres de maneira geral e a abertura dos corpos a contínuas e novas “trans”-formações em um mundo em relação, deslocam completamente a construção do “gênero” para o terreno mais amplo da construção de “pessoas” e de suas diferenças e semelhanças.

Cosidero as relações de gênero, segundo sugerido também por Strathern para os melanésios (Strathern 2006[1988]:20), como algo completamente imbricado à noção nativa de sociabilidade. Desta forma, o sentido da diferença entre homens e mulheres não poderia estar retirado da sociocosmologia (Gonçalves 2001:129) Rikbaktsa. Pensar nas articulações entre “gênero” e “sociabilidade” permite avançar na compreensão da contribuição destes conceitos à “*insegura porém frutífera*” socialidade Rikbaktsa (cf. Athila 2006: 454). Afinal, em uma sociedade onde a alteridade assume significados tão peculiares, a distinção homens e mulheres deve, igualmente, ser mais gradual do que absoluta, admitindo desequilíbrios e hierarquias reversíveis.

Com isso, pretendo juntar-me aos que consideram não haver “qualidades” ou “papéis” universais ou “naturais” capazes de definir o “gênero”. Tomar esta singularidade e as definições não-substanciais ameríndias para o “corpo”, “sexo”, “reprodução” e os significados de sermos “homens” ou “mulheres” pode contribuir ainda para um melhor entendimento de outros contextos etnográficos, como aqueles ditos “ocidentais”.

Referências Bibliográficas

ÂRHEM, K. Comments. *Current Anthropology*, vol. 48, n. 4:514.

ATHILA, A. 2006. “Arriscando Corpos”: Permeabilidade, Alteridade e as Formas da Socialidade entre os Rikbaktsa (macro-Jê) do Sudoeste Amazônico. Teses de

⁴ Para outras críticas a Strathern com as quais concordo ver Yanagisako & Collier (1987:17).

Doutorado. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BACHOFEN, J. [1861] 1987. *El Matriarcado*. Madrid: Ediciones Akal.

BUSBY, C. 1997. Permeable and partible persons: a comparative analysis of gender and body in south India and Melanesia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.) 3: 261-278.

COLLIER, J. F & YANAGISAKO, S. J. 1987 (eds.). *Gender and Kinship: Essays Toward a United Analysis*. Stanford: Stanford University Press.

CSORDAS, T. J. 1999. The body's career in anthropology. In: MOORE, H. (eds.), *Anthropological Theory Today*, pp. 172-205. London: Polity Press

FAUSTO, C. 2007. Feasting on people: eating animals and humans in Amazonia. *Current Anthropology*, vol. 48, n. 4:497-530.

GONÇALVES, M. A. 2001. Gênero e mito entre os paresi: dimorfismo sexual e a diferença "engendrada". In: ESTERCI, N., FRY, P. & GOLDENBERG, M. (orgs.), *Fazendo Antropologia no Brasil*, pp. 129-163. Rio de Janeiro: DP & A.

HOLANDA, A. 1994. *O Pensamento Mítico do Rikbaktsa*. Série Pesquisas (Antropologia), vol. 50. São Leopoldo: s.n.

HOWELL, S. & MELHUUS, M. 1993. The study of kinship; the study of person; a study of gender? In: del VALLE, T. (ed.) *Gendered Anthropology*, pp. 38-53. New York: Routledge.

LAGROU, E. M. 2007. Comments. *Current Anthropology*, vol. 48, n. 4:516-7.

LANGDON, E. J. 2007. Comments. *Current Anthropology*, vol. 48, n. 4:

LATOUR, B. 2004. How to talk about body? The normative dimension of science studies. *Body & Society*, 10 (2-3): 205-229.

- MALINOWSKY, B. B. 1973 [1927]. *Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem*. Petrópolis: Vozes.
- MCCALLUN, C. 1996. The Body that knows: From Cashinahua epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly*, 10(3):347-372.
- POLLOCK, D. 1996. Personhood and illness among the Kulina. *Medical Anthropological Quarterly* sep. 10 (3):319-41.
- SEEGER, A., VIVEIROS DE CASTRO, E. & DA MATTA, R. 1987 [1979]. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*, pp. 1-30. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/ Marco Zero.
- STRATHERN, M. 2006. *O Gênero da Dádiva: Problemas com as Mulheres e Problemas com a Sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora UNICAMP.
- VERDON, M. 1980. Descent: an operational view. *Man* (N. S.), 15 (1): 129-150.
- VILAÇA, A. 1998. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. *Revista de Antropologia*, 41 (1):9-67.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 2002. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*, pp. 347-399, São Paulo: Cosac & Naify.
- WEINER, A. 1979. Trobriand kinship from another view: the reproductive power of women. *Man* (N. S.), 14 (2): 328-348.
- YANAGISAKO, S. J. & COLLIER, J. F 1987. Toward an unified analysis of gender and kinship. In: COLLIER, J. F. & YANAGISAKO, S. J. (eds.), *Gender and Kinship: Essays Toward a United Analysis*, pp. 14-50. Stanford: Stanford University Press.

