

## Masculino e feminino entre os Enawene-Nawe

Márcio Silva\*

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 nas terras baixas da América do Sul, aqui rotuladas “domínio masculino” e “igualdade sexual”<sup>1</sup>. 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 à esfera política (englobante) e doméstica (englobada) dessas formações sociais. Outra vertente, tributária da crítica cultural-feminista da distinção Público / Privado, procurou demonstrar – com base no caráter íntimo das economias nativas, nas relações internas ao grupo local e na mutualidade – o perfeito equilíbrio entre masculino e feminino nessas sociedades. Em resumo, a oposição de gênero vem se definindo como hierárquica (“domínio masculino”) ou simétrica (“igualdade sexual”), segundo o ponto de vista do observador, correspondendo a posições em princípio irreduzíveis nos debates.

Há, no entanto, uma alternativa para a superação desse impasse: a interpretação das relações de gênero no contexto mais amplo do que se poderia chamar de relação de “espécie” (consangüinidade/afinidade), em outras palavras, uma reflexão sobre a sexualidade sensível à sociabilidade ameríndia. A relação entre essas duas ordens é imediata, correspondendo à própria intuição subjacente à teoria estruturalista do parentesco. Recordemos: se a regulamentação da vida sexual corresponde a uma intromissão da sociedade na natureza, o instinto sexual, por outro lado, é o único instinto natural que supõe a alteridade para se definir. Além disso, no modelo lévi-straussiano, as relações de gênero não têm como suporte uma oposição entre “masculino” e “feminino” tomados como termos absolutos e substantivos, simétrica ou hierarquicamente relacionados, mas sim um feixe de oposições complexas de relações entre indivíduos do mesmo sexo e indivíduos do sexo oposto. Precisamente neste sentido, em sua réplica às críticas feministas ao modelo da aliança matrimonial em que homens trocam mulheres, Lévi-Strauss sublinhou que as estruturas da aliança, que fundam e organizam a sociabilidade, funcionam da mesma maneira com mulheres trocando homens. Isto porque a aliança de casamento, como sublinhou Viveiros de Castro 1990, corresponde não a uma mera fórmula de circulação de indivíduos, mas de “propriedades simbólicas, direitos, signos, valores, por meio de pessoas”(grifos do autor). A consideração de um caso etnográfico exemplar permitirá entrever a possibilidade de uma terceira via analítica no debate atual “domínio masculino” *versus* “igualdade sexual” nas sociedades ameríndias. Observemos como os Enawene-Nawe, povo aruak da Amazônia meridional, definem as relações de gênero em seu universo social.

---

<sup>1</sup> 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.

\*

Entre os Enawene-Nawe, a passagem à vida adulta é socialmente marcada por emblemas da sexualidade e da capacidade reprodutiva de ambos os sexos: o estojo peniano e as tatuagens no ventre e nos seios, adornos de imenso valor na economia simbólica enawene-nawe, adquiridos através do que podemos denominar “ritos da sexualidade”<sup>2</sup>.

Na puberdade, os meninos devem esperar o crescimento dos pelos 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 trinta centímetros de comprimento por um centímetro de largura, que é amarrada no prepúcio, com um nó semelhante ao 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.

Durante a madrugada que antecede à colocação do adorno, os cunhados oficiantes realizam na “casa dos clãs”, templo localizado no centro da aldeia onde são guardadas as flautas sagradas, os últimos preparativos da cerimônia: 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 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 cerimonial; a parte complementar será ofertada por seus cunhados.

Em um dado momento, um de seus cunhados (preferencialmente, o marido de uma irmã) irá buscá-lo em sua casa e, em seguida, o conduzirá para o centro da aldeia. A partir de então, os seus consangüíneos próximos (pais e irmãos) se separam do menino e permanecem em casa, reunindo um dote que será ofertados aos afins oficiantes, logo após a colocação do adorno peniano. Na entrada da casa dos clã, é depositada uma esteira onde o menino permanece deitado até a colocação do adorno, ocasião em que recebe a outra parte da indumentária cerimonial. Um dos cunhados mais velhos segura-lhe as mãos, enquanto os demais passam a surrá-lo levemente. 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, deterioram e precisam ser substituídos. Dois ou três cunhados então levam solenemente o menino de volta ao compartimento residencial 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

---

<sup>2</sup> Para uma visão da relação entre esses ritos e as categorias de idade enawene-nawe, ver o texto de Cleacir Alencar Sá (1996). A etnografia aqui apresentada sobre os ritos da sexualidade é em muito tributária desta pesquisa sob minha orientação.

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.

Algum tempo depois, um concunhado o convida 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 “conzunhados”.

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. Depois disso, as primeiras refeições do menino deverão ser feitas em utensílios novos, até que um benzedor 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 mini-saia de algodão tingida de vermelho. Após a primeira menstruação, uma mulher 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. Esses sinais prenunciam, como os pelos pubianos dos meninos, as demais transformações em seu corpo. No primeiro dia de sua primeira menstruação, a menina permanece em sua rede. Informada do acontecimento, sua mãe 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 benzedor, 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.

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, 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 benzedor 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. No início da segunda menstruação, a jovem volta à reclusão e às proibições alimentares. Mais uma vez, o benzedor 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 transpor 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 céu 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 mini-saia ou, mesmo por folhas presas por um ou vários cintos de contas de tucum 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 respeito unicamente 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” ou “centro” e “periferia”. 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 só 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 sócio-cosmologicamente mais básica: a relação de “espécie”, consangüinidade e afinidade.

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. Entre os Enawene-Nawe, a articulação entre as relações de gênero e as relações de “espécie” aproxima as categorias de masculinidade e feminilidade 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, 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.

Os rituais de construção da oposição e complementariedade 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 emética. 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 e complementaridade entre os sexos.

A aquisição do adorno peniano e das tatuagens nos seios e no ventre marca o início de uma fase da vida sexual especialmente intensa, 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, peixe, etc. literalmente “trocados por vagina”. 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 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.

\*

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 “avós”, e a eles tributam um poder praticamente absoluto de prevenção e cura das enfermidades. 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 “avós” assim como na pródiga natureza circundante, fonte inesgotável de todos os prazeres gastronômicos.

Enquanto isso, os espíritos subterrâneos são feios, implacáveis, sovinas, perversos, insaciáveis, e 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.

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 esses dois princípios. Assim é que a estrutura social define suas unidades constitutivas (família nuclear, família extensa, grupo residencial e clã) com base precisamente na articulação desses parâmetros com os parâmetros do gênero.

\*

A esfera cerimonial enawene-nawe é notavelmente complexa. Em linhas gerais, 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 grau de formalidade bem menor 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”, todas as mulheres e os homens de um ou dois clãs, permanecem na aldeia, enquanto os “outros”, homens dos demais clãs organizam grandes expedições de pesca. Enquanto os homens que saem se encarregam de acumular peixes, os que permanecem na aldeia, junto com algumas de suas irmãs, as “anfitriãs”, 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 – se concebem 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 domestica o dos espíritos, fazendo com que estes se abaxem 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, isto é os representantes dos humanos, 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, espíritos afins entre si. Sobre esse ponto, cumpre assinalar que os anfitriões são tecnicamente membros de ambos os sexos de um clã exogâmico ou de dois clãs que não estabelecem relações de troca matrimonial (sendo, portanto, “consangüíneos funcionais”). Enquanto isso, os pescadores constituem um contingente composto por indivíduos de mesmo gênero, mas de espécies diferentes – afins entre si – 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.

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. 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 deste período do calendário enawene-nawe, todos os homens vão junto coletar mel e pescar, enquanto todas as mulheres se empenham na preparação de mingau. Com a volta dos homens à aldeia, tematiza-se a complementariedade e o equilíbrio sexual. Nessas ocasiões, os homens trocam mel, “muco vaginal masculino” – produzido pelos homens para as mulheres - por mingau, “sêmen feminino” – produzido pelas mulheres para os homens<sup>3</sup>. Os homens, nessas ocasiões, correm 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, 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 da oposição de gênero. Enquanto isso, durante a outra estação, que focaliza a relação dos entre os Enawene-Nawe e os espíritos celeste, os “Outros-Idênticos”, tematiza-se a relação de gênero, com a neutralização da oposição de espécie.

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. Voltemos agora ao ponto de partida. Com base na etnografia enawene-nawe, poderíamos formular duas hipóteses sobre as relações de gênero, uma enfatizando a hierarquia entre os seus termos, outra, o seu caráter simétrico. A hipótese do “domínio masculino” poderia repousar por exemplo na noção de “controle da ordem social”, apoiada no universo da afinidade e, portanto, da masculinidade. Por seu turno, a hipótese da “igualdade sexual” poderia estar ancorada na produção e na dinâmica da vida social nesse sistema, onde “masculino” e “feminino” correspondem a papéis complementares em rigoroso equilíbrio. Ambas as hipóteses podem ser sustentadas pela

---

<sup>3</sup> A simbólica do mel e do mingau, definindo-os respectivamente “muco vaginal masculino” e “sêmen feminino” nos remete diretamente ao clássico exemplo Araweté.

etnografia enawene-nawe, com a condição de entendermos uma como cara, outra coroa. O que dizer sobre a moeda ?

Observamos aqui que os ritos de produção da sexualidade associam feminilidade 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 de tal maneira que a oposição de gênero é mais visível no mundo do “entre si”, quando é tematizada a relação entre os Enawene-Nawe e seus Outros-Idênticos (os humanos e os espíritos celestes), enquanto a oposição de espécie parece ser o que importa no mundo da diferença, do “entre outros” (entre os humanos e os espíritos subterrâneos).

\*

Os Javaé da Ilha do Bananal, subgrupo Karajá estudado por Patrícia Mendonça, 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 em 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 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.

\*

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. A perspectiva analítica defendida aqui para a análise das relações de gênero permite, além disso, entender os conceitos nativos sobre a questão. 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 de gênero – *re* / *-lo* (como por exemplo em *yaya-re* / *yaya-lo*, “vergonha masculina e feminina”).

Com a associação dos sufixos de gênero aos vocábulos que designam os órgãos genitais, os enawene-nawe produzem um novo par de conceitos no universo das relações de gênero, *akositare* e *talasitalo*, para designar os homens e as mulheres sexualmente ativos, respectivamente. Uma análise morfológica desses vocábulos corresponde às seguintes traduções literais:

*akosita-re* = “vagina + sufixo do gênero masculino”  
*talasita-lo* = “pênis + sufixo do gênero feminino”

A classificação nativa parece assim corroborar precisamente a perspectiva da sexualidade como um sistema de signos (de relações) e não como uma mera oposição entre atributos substantivos. Além disso, as categorias do gênero definem um sistema que articula duas oposições assimétricas (termo e relação) e inversas (segundo a perspectiva sexual) onde o termo *ena* (“homem”) está para a relação *talasita-lo* (“mulher-para-o-homem”) assim como o termo *wiro* (“mulher”) está para a relação *akosita-re* (“homem-para-a-mulher”). Em síntese, o órgão *genital* de um gênero é o órgão *sexual* do outro.

### Referências Bibliográficas

- ALENCAR SÁ, Cleacir. “As fases da vida: categorias de idade enawene (ru) nawe” in: *Operação Amazônia Nativa*, Cuiabá, OPAN, 1996.
- COSTA Jr., Plácido. “A pesca na sociedade enawene-nawe”. in: *Estudo das potencialidades e do manejo dos recursos naturais na área indígena Enawene-Nawe*. Operação Amazônia Nativa e Centro de Estudos e Pesquisas do Pantanal, Amazônia e Cerrado da UFMT, Relatório técnico apresentado ao Fundo Nacional do Meio Ambiente, 1995.
- DUMONT, Louis. *Introduction à deux théories d’anthropologie sociale*. Paris, Mouton, 1971.
- \_\_\_\_\_. “Affinity as a value”. in: *Affinity as value: marriage alliance in South India, with comparative essays on Australia*. Chicago, University of Chicago Press, pp. 145-214. 1981.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton [1947] 1967.
- MENDES DOS SANTOS, Gilton. “Agricultura e coleta enawene-nawe: relações sociais e representações” in: *Estudo das potencialidades*, 1995.
- OVERING, Joanna. “Dualism as an expression of difference and danger: marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela” in: Kensinger, K. (org.) *Marriage practice in lowland South American societies*. Univ. of Illinois Press. 1984a.
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. “Alguns aspectos da construção do gênero entre os Javaé da ilha do Bananal” in: *Cadernos Pagu* n° 5 [pp.131-146] PAGU: Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP. 1995.
- SILVA, Márcio. “Estrutura Social enawene-nawe: um rápido esboço” in: *Estudo das potencialidades*. 1995.
- \_\_\_\_\_. “O princípio do ‘terceiro incluído’ no parentesco sul-americano: o caso enawene-nawe”; conferência apresentada ao ciclo *Sexta do mês*, USP/FFLCH, em 18 de outubro de 1996, mimeo, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. RJ, J. Zahar Editor, 1986.
- \_\_\_\_\_. “Princípios e Parâmetros: um comentário a l’exercise de la parenté”; comunicação do PPGAS, vol. 17, 1990.
- \_\_\_\_\_. “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico” in: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. SP, EDUSP/NHII. 1993.

Olhos:

Se a regulamentação da vida sexual corresponde a uma intromissão da sociedade na natureza, o instinto sexual, por outro lado, é o único instinto natural que supõe a alteridade para se definir.

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 início do período fértil de uma mulher não diz respeito apenas à jovem, mas a todo o universo social.

Com base na etnografia enawene-nawe, poderíamos formular duas hipóteses sobre as relações de gênero, uma enfatizando a hierarquia entre os seus termos, outra, o seu caráter simétrico.

O pensamento ameríndio parece acenar com diferentes possibilidades de combinação dos signos do gênero e da espécie, o que equivale 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.

---

\* Márcio Silva é professor de Antropologia da USP e vice-presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).