

# Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá

CECILIA MCCALLUM

Estudos etnográficos recentes, realizados nas sociedades das terras baixas da América do Sul por pesquisadores de inspiração britânica, buscam reformular o entendimento da organização social da região.<sup>1</sup> Valendo-se de idéias tiradas da literatura etnológica, desde a primeira etnografia 'moderna', escrita por Goldman (1963), e a análise magistral de mitologia feita por Levi-Strauss, esses estudos recentes adotam uma postura crítica frente a certos pressupostos fundamentais sobre a vida social.<sup>2</sup> Em particular, eles levam a sério a questão do gênero. O presente artigo pertence a essa nova corrente de estudos.

Os antropólogos que integram essa nova abordagem analítica das terras baixas da América do Sul possuem formações teóricas diferentes, mas é possível fazer algumas generalizações. Seus trabalhos se beneficiaram do diálogo com a etnografia da Melanésia<sup>3</sup> e com os estudos brasileiros contemporâneos sobre povos amazônicos.<sup>4</sup> Questionando a utilização acrítica da noção de estrutura social, esses antropólogos tratam de evitar pressupostos analíticos *a priori*, associados a oposições conceituais tais como 'natureza'/'cultura', 'indivíduo'/'sociedade', 'biológico'/'social' ou 'domínio doméstico'/'domínio público'. O método de análise é essencialmente etnográfico, isto é, a teoria deriva da exposição etnográfica, e a análise enfatiza o 'ponto de vista nativo'. Nesse sentido, tais trabalhos não se distinguem de outras etnografias recentes importantes, com uma diferença: eles levam o gênero a sério, buscando em particular entender o trabalho e a vida das mulheres sem pressupor valores ou significados associados a esses domínios. A atitude de 'levar o gênero a sério' começa com o trabalho de campo, quando o antropólogo decide dedicar especial atenção

1 Ver Gow (1989 e 1991), McCallum (1989 e 1990), Overing (1989 e 1993) e Belaunde (1992).

2 Para uma discussão da literatura sobre as sociedades das terras baixas, ver, por exemplo, Overing Kaplan (1981), Gow (1991), McCallum (1989) e Overing (1989).

3 Ver, por exemplo, MacCormack & Strathern (1980) e Strathern (1988).

4 Ver especialmente Viveiros de Castro (1992 e 1993) sobre o debate em torno do desenvolvimento da literatura etnológica brasileira. Sobre a literatura melanésia, ver Strathern (1988). Não há como citar aqui todos os trabalhos importantes.

às relações entre homens e mulheres e à etnografia das mulheres, tanto quanto à dos homens. Felizmente, na literatura etnográfica das terras baixas da América do Sul há muitos trabalhos que apresentam um rico material nesse assunto, mesmo quando o foco primeiro não é o gênero. Isso é sem dúvida um efeito da virtual impossibilidade de se ignorar a importância que as distinções de gênero e a participação feminina assumem na vida social de muitas das sociedades indígenas. 'Levar o gênero a sério', então, é mais do que uma simples questão de coleta de dados. É também uma questão de ênfase no momento da reflexão teórica e no processo de construção do texto etnográfico.

A estratégia de priorizar aspectos normalmente negligenciados na antropologia das relações homem-mulher tem sido altamente proveitosa. A análise de gênero reordena o entendimento da construção da pessoa e da organização social nessa área etnográfica. Indico agora os caminhos que essa nova abordagem percorre.

Em *The Perverse Child*, artigo pioneiro publicado na revista *Man*, em 1989, Peter Gow discute a relação entre comida e sexo na Amazônia indígena. Sua hipótese, desenvolvida em Gow (1991) e adaptada em McCallum (1989) para o caso Kaxinawá, é a de que a organização social depende dos processos 'genderizados' (*gendered*) envolvidos na produção, na reprodução, na distribuição e na troca. Gow trabalhou com os Piro e com outros grupos que vivem em 'comunidades nativas', no baixo rio Urubamba na Amazônia peruana, e que se auto-referem como 'Gente Nativa'. Aqui, parentesco não pode ser entendido simplesmente através da análise da terminologia, ou das 'regras' que sustentam uma suposta estrutura ideal ou, ainda, de noções de 'descendência biológica'. Ao contrário, Gow demonstra que, para o povo nativo do baixo Urubamba, o parentesco é gerado ao longo do tempo, a partir de inumeráveis atos de cuidado e carinho que parentes co-residentes dispensam uns aos outros e às crianças. É a memória desse zelo que constitui as relações de parentesco, integra as comunidades e estrutura o próprio conceito de história (Gow, 1991). As relações homem-mulher dentro do casamento mantêm a dinâmica, por assim dizer, da construção do parentesco. Gow volta sua atenção para um importante aspecto dessa dinâmica, ou seja, o modo como os desejos sexuais e orais, culturalmente construídos, estimulam a produção, a circulação e o consumo de comida, além do processo de fazer e criar crianças (Gow, 1989). O artigo examina os processos econômicos de produção, distribuição e consumo de comida e de cerveja de mandioca. As mulheres colhem e cozinham a mandioca, fazem a bebida e a distribuem, enquanto os homens trabalham a terra, caçam e pescam; assim, homens e mulheres satisfazem seus desejos mútuos por esses alimentos e o desejo oral das crianças. O ciclo econômico é concebido pelos povos nativos do Baixo Urubamba em estreita analogia com o ciclo sexual, como Gow mostra ao analisar o simbolismo da produção da cerveja de mandioca. Segundo seu argumento central, é da repetição cotidiana dessas

transações pequenas e aparentemente insignificantes (aos olhos do observador ocidental desavisado) que as pessoas se lembram. A memória acumulada do zelo, na teoria indígena, sustenta o parentesco. A 'criança perversa' do título é aquela que consome terra, rejeitando a comida dos pais e recusando assim a própria relação de parentesco.

O pivô do processo social das comunidades nativas do Baixo Urubamba é portanto a relação homem-mulher. Esta tem como base as capacidades pessoais de homens e mulheres para produzir e reproduzir - sua 'agência' (*agency*), para empregar uma expressão que vem sendo usada nos estudos de gênero. A agência e a construção da pessoa são temas centrais na literatura recente da região. Ao discutir as noções piaroa de pessoa, Overing (1988 e 1993) descreve o modo como é aberta às crianças a possibilidade de adquirir agência através da nomeação. O nome 'fixa' no corpo da criança o espírito conhecido por 'mestre dos pensamentos' ou 'forças'. Essas forças são 'dádivas dos deuses', adquiridas para elas, e inscritas em seus corpos pelos xamãs, num processo que os Piaroa chamam de 'lições de magia'. As forças se acumulam ao longo de suas vidas proporcionando à pessoa saúde, força e capacidades de produção e reprodução. Essas capacidades - a fertilidade feminina por exemplo - são consideradas poderes transcendentais, assim como a habilidade do xamã para voar. Nesse contexto, conceitos analíticos como 'natural' ou 'biológico' não são aplicáveis (Overing, 1993, p. 198).

O presente artigo deve muito aos insights de Gow e Overing e enfoca especialmente a aquisição da agência.<sup>5</sup> Passa, assim, a fazer parte de uma nova etnografia amazônica, não mais caracterizada por um estilo de análise centrado no masculino. Um efeito produtivo dessa mudança é uma crescente contribuição à antropologia da infância, e o presente artigo não é exceção. A etnografia a seguir mostra como as crianças são preparadas para uma vida adulta produtiva em uma sociedade amazônica e descreve alguns aspectos fundamentais dos processos sociais que ali constituem a socialidade.

O estudo se baseia numa pesquisa entre os Kaxinawá - ou 'Huni Kuin', como eles preferem ser conhecidos. Falantes da língua pano, eles vivem no estado brasileiro do Acre e nas cabeceiras do rio Purus, no Peru. São cerca de 5 mil pessoas, que praticam agricultura de derrubada e queimada, caça e pesca, além de produzir borracha, artesanato e algum produto alimentício para venda.

Os Kaxinawá dão aos jovens condições de se tornar adultos participantes, construindo suas capacidades de reprodução sexual e produção econômica. Quando se inicia o processo de formação, mais ou menos aos 7 anos de idade, as crianças são consideradas sexuadas, mas não generizadas. Esse estado temporário está intimamente ligado ao *status* econômico dos jovens - que conso-

---

<sup>5</sup> Ver, por exemplo, Viveiros de Castro (1986, 1992 e 1993), Lea (1986) e Carneiro de Cunha (1978). Ver McCallum (no prelo) sobre as origens mitológicas da agência.

mem mas não têm autonomia para produzir. Sem a capacidade para produzir, as crianças não podem fazer com que outros consumam - o que para os Kaxinawá é fundamental na construção do parentesco. De forma análoga, até que a capacidade de procriar seja formada, as crianças não podem ser consideradas propriamente pessoas, na visão dos Kaxinawá. Adultos são aqueles que têm crianças, produzem e distribuem alimentos e bens de forma a construir o espaço social e reforçar cotidianamente a socialidade. Em outras palavras, sem as 'pessoas propriamente ditas' - um conceito inerente à auto-denominação kaxinawá, Huni Kuin (ou 'pessoas de fato', 'seres humanos') - o mundo social kaxinawá não pode existir. Seu fundamento - assim como para o povo com o qual Gow trabalhou e para tantos outros povos amazônicos - está nos dois ciclos intimamente ligados, o de produção, distribuição e consumo, e o de sexo, procriação e reprodução, ambos baseados no corpo humano. Logo, a construção do corpo e a construção das pessoas adultas constituem o fundamento da organização social kaxinawá. Construir o corpo envolve inscrever diferenças em forma de gênero. Assim, no que se segue, detalharei o modo como o gênero passa a ser inscrito nos corpos dos jovens através das ações dos parentes mais velho

### A produção de pessoas generizadas

A 'generização' das crianças só se inicia propriamente depois da cerimônia de nomeação (*nixpo pima*). Nomes verdadeiros, *Kena Kuin*, são completamente fixados aos humanos num momento de suas vidas em que eles já adquiriram certas habilidades sociais, mas ainda têm que desenvolver aptidões essenciais à maturidade generizada. Em termos de desenvolvimento, isso significa que os nomes são associados a conhecimentos de natureza prática, especialmente ao uso correto da língua e da terminologia de parentesco, de que as crianças devem ser capazes na época em que recebem formalmente os nomes. A cerimônia de nomeação (*nixpo pima*) é realizada para meninas e meninos de cerca de sete anos (McCallum, 1989; Kensinger, s/d). Ao se expor a criança a uma situação extremamente perigosa, mas controlada, de contato com o mundo espiritual, prepara-se o caminho para o aprendizado que a transformará em adulto iniciante. Uma vez vencida essa barreira, os contatos posteriores com manifestações animais e vegetais dos espíritos, necessários para a aquisição do conhecimento específico do gênero, tornam-se então mais seguros.

A cerimônia marca o primeiro passo na constituição formal da diferença de gênero entre meninos e meninas. Depois desse ritual, a diferenciação sexual estará cada vez mais associada à diferença de gênero, enquanto os recém-chegados à adolescência vão aprendendo as habilidades produtivas específicas aos gêneros masculino e feminino. Meninos e meninas, pela intervenção efetiva de seus parentes, são levados a crescer dentro das categorias de *beduna* (homem jovem, moço) e *chipax* (mulher jovem, núbil). A produção cultural do gênero está intimamente ligada ao processo econômico, de modo que so-

mente adultos produtivos são totalmente generizados, e somente adultos generizados são pessoas completas.

No que se segue, descrevo a produção cultural do gênero e discuto as semelhanças e diferenças entre a transformação de meninos em homens e a de meninas em mulheres. Mostrarei como as diferenças entre os dois processos estão estreitamente associadas a noções de agência masculina e agência feminina, bem como à relação entre agência humana e processos sociais e econômicos. É importante deixar claro desde já que os Kaxinawá não consideram as agências masculina e feminina como exclusivas a um ou outro sexo. Assim, os homens às vezes podem cozinhar e as mulheres podem matar. Os corpos femininos são melhores para atividades próprias às mulheres, e os masculinos para atividades próprias aos homens. Desse modo, as agências masculina e feminina são meramente dois tipos de agência humana, e homens e mulheres, dois tipos de seres humanos.

Para os Kaxinawá, as agências masculina e feminina são opostas mas complementares dentro dos processos econômicos e sociais. Homens matam e trazem a caça (ambas as ações, *aka*), enquanto mulheres transformam (*bava/bama*). Essa oposição é refletida no modo como a agência é formalmente adquirida: as mulheres aprendem através de uma relação de parentesco consanguíneo, com suas MM (*chichi* - avós maternas)\*, suas homônimas; os homens aprendem através de uma relação de afinidade, com seus MF (*chal* - avós maternos), homônimos de seus cunhados. As mulheres aprendem num estado mental predominantemente consciente, enquanto os homens aprendem tanto em estado consciente quanto, por meio de alucinógenos, numa situação em que seus corpos se tornam alheios ao mundo cotidiano. Finalmente, os homens aprendem afastando-se da aldeia, em viagens pela floresta e pela cidade, conscientes ou não, enquanto as mulheres aprendem com relativa imobilidade, na casa de suas *chichi*.

Os avós maternos produzem a diferenciação de gênero em corpos que os pais da criança produziram anteriormente através do sexo repetido e depois pela alimentação. É central nas teorias pedagógicas kaxinawá a idéia de que a produção corpórea deve correr paralelamente à produção da memória e do conhecimento na pessoa. Enquanto uma criança está crescendo, é a relação dos pais com seu corpo que se torna absolutamente importante, e instituições como a *couvade* e as restrições pós-natais impostas à mãe garantem um crescimento corporal bem sucedido. Os pais devem alimentar os filhos com o alimento certo na hora certa, e negar-lhes alimento fora de hora, de modo a prevenir enfraquecimento ou doenças. Os avós devem assumir a responsabilidade pela produção corporal adulta nos adolescentes, paralelamente ao cuidado contínuo com os pais. A avó homônima preside o isolamento da menina

---

\* As siglas das relações genealógicas seguem a notação inglesa: MM para 'mother's mother', ou seja 'mãe da mãe'; MF para 'mother's father', ou seja 'pai da mãe'; MB para 'mother's brother', ou seja 'irmão da mãe' (N. do T.).

durante a primeira menstruação e prepara seu corpo para o aprendizado de técnicas femininas como a tecelagem, enquanto o avô materno cuida da produção dos corpos masculinos, apropriados para trabalhar na roça, caçar na floresta e pescar no rio. Assim, os avós maternos têm um duplo papel; eles não só transmitem conhecimento aos filhos de seus filhos como também preparam a criança para a aquisição corporal do conhecimento e para sua realização física. Eventualmente a criança pode adquirir a capacidade de aprender por si mesma, sem a intervenção dos outros.

## Consciência, visão e memória

Antes de discutir mais detalhadamente essas relações, é necessário descrever brevemente a epistemologia Kaxinawá. Para fazê-lo, preciso apresentar um esboço de sua teoria das 'almas'. Pode-se traduzir o termo *yuxin* como 'alma' ou 'espírito' (os próprios Kaxinawá o fazem). Em estados normais de consciência, o *yuxin* é um ser intangível, semelhante a uma 'força' ou poder, já que afeta o estado dos corpos, dos objetos e das substâncias inanimadas que habita (por exemplo, as pessoas morrem quando seus *yuxin* deixam seus corpos). Mas em estados alterados de consciência (quando se está dormindo, doente, morto ou alucinado), o *yuxin* é tangível e visível, e possui forma humana. Também à noite, quando a visão normal é obstruída pela escuridão, as almas invadem o espaço em volta dos vivos, tomam-se audíveis, e quase visíveis. São como os fantasmas europeus, embora mais tímidas e menos poderosas, já que uma lanterna acesa ou uma batida de porta normalmente conseguem impedi-las de perturbar os corpos adormecidos dos vivos. O termo *yuxin* é usado também para se referir a seres normalmente invisíveis da floresta e do rio.

Um homem me disse que crianças e animais não têm alma. Tolice!, disse outro, eles têm as almas do olho, *bedu yuxin*, assim como todas as criaturas vivas. As crianças têm a alma do corpo, *yuda yuxin*, fraca e pouco desenvolvida, ao contrário dos adultos. A alma do corpo 'contém' todo o conhecimento e toda a memória que uma pessoa adquire durante a vida. Mesmo assim a aquisição de conhecimento exige um relacionamento entre essas duas almas principais de seu corpo.

Uma pessoa tem vários *yuxin*, nomeados, associados a seu corpo.<sup>6</sup> Parece que a dicotomia importante aqui é entre a alma verdadeira (*yuxin kuin*), associada à alma do olho (*bedu yuxin*) e à alma do sonho (*nama yuxin*), e a alma do corpo (*yuda yuxin*), associada à sombra (*yuda baka*). *Nama yuxin*, a alma do sonho, vaga pela noite enquanto o corpo dorme, ou quando ele está doente; mas quando uma pessoa morre os Kaxinawá dizem que sua alma verdadeira, *yuxin kuin*, finalmente parte para a terra dos mortos. A alma do olho é associada à imortalidade, e a alma do corpo à mortalidade. A alma do sonho não tem

<sup>6</sup> Ver também Kensinger (1981, 1991 e 1992), Deshayes & Kelfenheilm (1982), Lagrou (1991) e McCallum (s/d), para uma discussão das teorias kaxinawá de *yuxin* e das práticas correlatas.

um destino depois da morte, porque é meramente um aspecto da alma verdadeira. Durante a vida, esta última pode se separar, *dapake*, de um corpo que dorme; mas a alma do olho (ou alma verdadeira) só vai embora definitivamente com a morte. Não é comum os Kaxinawá especificarem a que alma estão se referindo nas conversas cotidianas. Na maioria das vezes, falam da categoria genérica, *yuxin*.

Partes do corpo que se perdem também têm almas; assim, a alma do dente, *xeta yuxin*, solta-se quando um dente cai. Algumas substâncias corpóreas também são *yuxin*; a alma das fezes, *pul yuxin*, e a alma da urina, *isun yuxin*, são os espíritos que incomodam as pessoas enquanto elas dormem, causando-lhes insônia. São inconvenientes, mas não perigosas. Sangue e esperma não são chamados de almas nesse sentido, mas eu sugeriria que, por se transformarem em bebês, pode-se argumentar que essas substâncias também sejam *yuxin* - na qualidade de forças que podem ser transformadas em corpos humanos. Finalmente, emoções e qualidades morais são percebidas por algumas pessoas como *yuxin*. A mais poderosa de todas as almas, e também a mais perigosa, é a alma do corpo, *yuda yuxin*, que após a morte assombra e ataca os vivos até ser forçada a retornar para a floresta. É por essa alma, e pela alma do olho, que me interessa particularmente aqui.

A alma do olho (com seu aspecto de alma do sonho) permite que a pessoa enxergue, mas o conhecimento de fato é acumulado dentro da *yuda yuxin*, a alma que se adere ao corpo como uma sombra. Esta é a alma da vigilância, da consciência, do conhecimento e da memória progressiva, como a '*diawaka*' dos Jaminawa, ou alma da sombra (Townsend, 1988). A *diawaka* é o lugar da consciência, do pensamento, da vontade e do conhecimento. É o recipiente da memória da pessoa, a parte que interage com os vivos. A alma do olho - a *weroyoshi* Jaminawa -, ao contrário, é o aspecto da pessoa que interage com os mortos e com outros espíritos. Enquanto ela vaga o corpo está dormindo, inconsciente, incapaz de falar; conseqüentemente, a alma do corpo fica inativa. Mas quando ela retorna, a alma do corpo pode voltar à consciência, talvez fortalecida pelo conhecimento adquirido.

A alma do corpo kaxinawá reúne a memória e o conhecimento fixados no corpo de uma pessoa.<sup>7</sup> Essa memória pode ser induzida preparando-se o corpo para isso, através de jejum, do uso de purgantes ou de outros remédios, ou então pelo aprimoramento da capacidade de ver (*uin*) e compreender ou ouvir (*ninka*). A visão é uma habilidade importante para os que estão aprendendo. Caçadores e tecelãs às vezes preparam infusões de ervas para banhar o corpo a fim de ver com clareza. A maior parte do processo pedagógico envolve a observação, por parte dos alunos, das ações do professor, ao invés de basear-se no aprendizado através de explicações. Na verdade, os Kaxinawá são noto-

---

7 Um relato fascinante da alma do corpo kaxinawa encontra-se em Kensinger (1991 e 1992).

riamente relutantes em utilizar a pedagogia discursiva. Eles acreditam que os estrangeiros, assim como as crianças, devem aprender observando e imitando, não ouvindo explicações e as colocando em prática. Durante os sonhos e as visões alucinatórias as pessoas viajam e 'vêm', e com isso adquirem conhecimento. Quando acordam, são capazes de relatar o que viram e o que possivelmente aprenderam durante a noite. Os Kaxinawá costumam fazer a pergunta: "Você sonhou (e com o quê)?" (*Min java namaxinmen?*), como um cortês cumprimento matinal. Sonhos têm o poder de predizer eventos futuros. Às vezes são simples viagens a outros lugares e estados. Do mesmo modo, visões induzidas por drogas podem predizer o futuro ou simplesmente revelar fatos sobre outros lugares e seus habitantes. Visões comuns durante a vigília e as visões da alma do sonho são, portanto, formas importantes de aquisição de conhecimento. No entanto, só os homens podem aprender com as drogas. As mulheres aprendem principalmente quando 'acordadas'.

Nos dois casos, o estado do olho, e de sua 'alma do olho', é importante. É interessante notar que a heroína cultural e criadora primordial kaxinawá, Netebuekun, era cega quando criou as primeiras pessoas.<sup>8</sup> Para serem capazes de produzir por si próprios, os corpos devem adquirir conhecimento através do intermédio da 'alma do olho', o aspecto do corpo que é imortal, uma vez que seu destino *post-mortem* é a terra dos mortos. As almas do corpo, portanto, só podem ser depositárias do conhecimento generizado através do olho e da alma do olho. Para os meninos, no entanto, as visões da alma do olho são relativamente mais importantes do que para as meninas. Isso tem relação com o campo masculino de produção ativa, que envolve um conhecimento de lugares distantes bem mais amplo do que aquele que se faz necessário às meninas. Igualmente importante é que isso se relaciona também com a coragem de que os homens precisam para vencer os perigos dos lugares distantes. A seguir discuto a criação e a constituição dessas duas formas complementares de agência humana.

## Agência feminina e habilidades produtivas

As meninas começam a aprender a fiar algodão aos sete ou oito anos de idade. À medida em que se aproximam da puberdade, passam cada vez mais tempo fiando, e os novelos (*tunku*) produzidos são usados pela mãe ou pelas irmãs mais velhas para fazer redes ou bolsas tiracolo. No mito, a aranha foi quem primeiro ensinou as pessoas a fiar.<sup>9</sup> Depois, por volta dos 11 ou 12 anos, a menina começa a aprender a fazer tecidos de algodão, cestos e esteiras (*chicha*, *kalan* e *pixin*). Aprender a tecer padrões decorativos nesses cestos, e sobretudo

8 Esse mito aparece na literatura em várias versões. Ver D'Ans (1991), Deshayes & Keifenheim (1982) e Montag (1992).

9 Ver McCallum (1989) e Lagrou (1991).



nos tecidos de algodão, é um processo bem mais complicado do que aprender a fiar. Os Kaxinawá são famosos por seus panos artesanais, produzidos com técnicas similares às da tecelagem andina, mas com desenhos característicos das tradições das terras baixas da América do Sul.<sup>10</sup> Tecelãs habilidosas são altamente valorizadas tanto pelos homens quanto pelas mulheres kaxinawá.

Para aprender a tecer padrões decorativos, uma menina deve jejuar e ingerir substâncias medicinais dadas por sua *chichi* com o objetivo de desenvolver a capacidade de lembrar clara e facilmente. A professora entoava *pokadln* (uma 'reza', segundo os informantes) num ritual privado. Ela pode também banhar a discipula em infusões vegetais que a ajudarão a purificar a mente e concentrar-se. As mulheres que aprendem bem e rápido são consideradas inteligentes e habilidosas, enquanto as que aprendem mal (ou nunca aprendem), são tidas como fracas de cabeça. As mulheres kaxinawá freqüentemente me diziam que os desenhos no tecido são sua forma de escrita (também chamada *kene*). Mulheres particularmente habilidosas são raras e muito valorizadas pelas outras, do mesmo modo que alguns homens tornam-se notáveis por sua habilidade na caça.

O aprendizado, na prática, envolve longas horas observando a agulha entrando e saindo da urdidura. A cada linha terminada, a tecelã insere uma vareta para marcar o desenho, do lado avesso dos fios transversais da urdidura, de tal modo que duas linhas da trama podem ser completadas por uma só passagem do fio. A tecelã usa então o pente para empurrar a vareta marcadora de volta, antes de retirá-la, puxar o fio da trama e marcar uma outra linha do desenho. A aluna puxa o fio da trama somente quando as varetas marcadoras impedem a continuação do desenho; o tecido é retirado e virado do avesso, e as varetas são arrancadas na medida em que é puxado cada fio do padrão do lado avesso. Depois de fazer várias bolsas tira-colo, a menina começa ela mesma a inserir o padrão, enquanto a professora se senta ao lado, atenta aos erros e indicando quantas linhas da urdidura o fio da trama deve passar, por cima e por baixo. A menina tem que aprender três ou quatro conjuntos completos desses números para ser qualificada como uma 'mulher de desenhos' (*ainbu keneya*), o que é um grande honoraria.

Os desenhos (*kene*) foram dados pela jibóia em tempos míticos, como uma jovem professora do rio Jordão me explicou: "A jibóia ensinou a velha a tecer padrões decorativos nas roupas que usava. As saias da velha tinham as cores e os padrões da própria jibóia. Um garotinho atirou flechas na cobra, por pura travessura. Irritada, ela disse ao menino que ele nunca deveria matá-la e o levou à floresta para ensiná-lo a caçar. Depois disso a jibóia foi embora".<sup>11</sup>

No mito, portanto, encontramos uma ligação entre a habilidade feminina

---

<sup>10</sup> Ver Dwyer (1975) e Lagrou (1991).

<sup>11</sup> Ver também Lagrou (1991).

para tecer padrões decorativos e a habilidade masculina para a caça. Nas canções da cerimônia *nixpo pima*, encontramos referências a essa dádiva primordial. Durante a noite as mulheres entoam um canto *je*, exigindo que os filhos dos espíritos lhes dêem seus desenhos:<sup>12</sup>

- 1- *Kene dau ikail Xamanchi Inanve - Je*
- 2- *Chana Dua Bake kene dau ikail Xui Bal Inanve - Je*
- 3- *Chana Dua Bake kene dau ikail Navan Kene Inanve*
- 4- *Nava Tete Bake kene dau ikail Chede Bedu Inanve*
- 5- *Chana Dua Bakè kene dau ikail Xenau Xeka Inanve*

Nesse canto, cada personagem é solicitado a dar um 'remédio do desenho' (*kene dau*) e injungido a fornecer (*Inanve*) um desenho específico. Por exemplo, em (4), pede-se ao Filho do Gavião Real um desenho chamado 'Olho do Periquito'. Os mesmos desenhos são usados pelas mulheres para pintar rostos e corpos e, em menor quantidade, cerâmica. Os potes e as panelas de uma menina representam uma das habilidades que ela deve adquirir para se tornar uma verdadeira mulher (*ainbu kuln*): cozinhar. As meninas aprendem a cozinhar com suas mães e irmãs mais velhas, a quem ajudam por muitos anos antes de poderem cozinhar por si mesmas (depois do casamento e do primeiro filho). Meninas novas não são boas cozinheiras, e não se pode confiar a elas todo o processo, da colheita à refeição servida de forma cuidadosa e habilidosa. É difícil cozinhar a mandioca até o ponto exato, ou mesmo torrar bem o milho ou o amendoim sem queimar os grãos (como descobri durante meu próprio aprendizado). Quando uma menina consegue fazer isso ela é elogiada: "agora você é uma mulher de verdade, você sabe cozinhar direito (*bava unanki*)". O oposto disso é a *bavauma*, mulher 'sem culinária', muito preguiçosa ou desleixada para preparar a comida corretamente. Ela não mói o milho direito e não tira as impurezas do alimento que prepara. E o que é pior, não cozinha o suficiente a carne e o peixe que seu homem lhe dá, deixando traços do perigoso sangue cru (*bama*) nas refeições que serve.

O termo para 'cozido' é *ba*, que na forma verbal significa criar, procriar e nascer. Cozinhar alimentos (*bava*) é análogo a fazer bebês. Do mesmo modo, potes e panelas são análogos a úteros. As mulheres são responsáveis, assim, por transformar a matéria crua (carne, peixe, vegetais) em matéria cozida e comestível; e também por transformar o sangue humano cru em bebês, 'cozidos' em seus úteros. Nenhum desses processos, como mostrarei, é possível sem a ajuda dos homens e da agência complementar masculina. No mito, certos tipos de cavidades são associadas a criação e transformação. O mito da criação, por exemplo, conta que as primeiras pessoas tomaram forma no buraco (*xankin*) de uma árvore. O mesmo termo (*xankin*) é usado para se referir aos úteros das mulheres.

---

<sup>12</sup> *Je* é palavra onomatopáica que representa o som prolongado que completa cada verso.

A primeira menstruação marca a capacidade da mulher não só de transformar, mas também de produzir a substância crua (sangue feminino) que, junto com o sangue masculino, vai ser ela própria transformada. Infelizmente eu nunca testemunhei o ritual privado que, segundo dizem, acontece na ocasião de uma primeira menstruação. Contaram-me que ele envolve um período de semi-isolamento e dieta, iniciado por um vômito induzido. A menstruação sinaliza o desejo e a capacidade de ter filhos, como já expliquei no início deste capítulo. Durante sua menarca, a menina deve evitar comidas fortes, especialmente carne, ficar perto de casa e exercitar suas habilidades recentemente adquiridas, sob a tutela de sua avó materna.

A menstruação foi instaurada nos tempos míticos pela intervenção da Lua (*Yubenawabuxka*), quando uma menina negou-lhe identidade humana, e referiu-se a ela como 'Lua' (*uxe*), e não pelo nome ou termo de parentesco. Esse mito é uma variante de uma das mais conhecidas narrativas amazônicas. Sugere que, também para os Kaxinawá, a menstruação é associada aos ciclos da vida e à imortalidade (*yube* é também o nome de uma cobra, e a imortalidade está associada à troca periódica de pele) (McCallum, 1989). Desde esse tempo, as mulheres têm ficado menstruadas regularmente, dizem os Kaxinawá. Assim como entre os Xavante, e em outras culturas das terras baixas, acredita-se que uma menina pequena pode ser induzida a menstruar através de relações sexuais. Capistrano de Abreu (1914) relata sobre um povo, chamado 'Binanahua', que costumava cortar os hímens das meninas, num ritual remanescente da tão falada clitoridectomia shipibo. Até onde eu sei, os Kaxinawá nunca realizaram intervenções cirúrgicas desse tipo, mas eles permitiram, de fato, até recentemente, o sexo para meninas impúberes. E consideram que o sexo é bom para a saúde da mulher, contanto que ela não esteja menstruada (pois nesse caso ela sangrará excessivamente).

O sangue menstrual é ofensivo aos espíritos da floresta e do rio (Kensinger, 1989). O cheiro chama a atenção dos espíritos, alertando-os para o possível perigo representado pela presença de seres humanos, o que os leva a interferir nas atividades humanas. Uma das razões, portanto, para que uma menina permaneça em casa é protegê-la desses espíritos, que ficariam com raiva de sua intromissão no domínio deles. O sangue menstrual, assim como outras substâncias corporais, liga os humanos aos espíritos; leva à diluição da fronteira entre o domínio humano e o domínio espiritual. Seu cheiro 'abre um caminho' entre um domínio e outro e torna os humanos, normalmente invisíveis, visíveis para os espíritos. É por isso que os homens não podem dormir com mulheres menstruadas: eles se tornam maus caçadores. O sangue gruda neles, e só é possível eliminá-lo através da dieta.

Em resumo, a agência feminina envolve a capacidade de produzir vários objetos, de pintar, de tecer padrões decorativos e de transformar substâncias cruas em coisas ou pessoas 'cozidas' ou processadas. Essas coisas são denomi-

nadas 'verdadeiras', *kuin*, pelos Kaxinawá - por exemplo, redes verdadeiras, potes verdadeiros, desenhos verdadeiros, comidas verdadeiras e pessoas verdadeiras. Tudo isso se opõe a coisas e pessoas estrangeiras. As mulheres, desse modo, ocupam o centro da produção do que constitui a identidade cultural e social kaxinawá, e não a periferia, como foi sugerido em outros casos sul-americanos (como o dos Jê).<sup>13</sup> Elas o fazem numa relação de parentesco próximo com suas avós maternas, suas homônimas, que preparam seus corpos para o aprendizado e lhes transmitem as habilidades práticas. Durante o aprendizado, as meninas devem adquirir certas qualidades femininas que se farão necessárias durante toda a vida produtiva. Devem aprender a ser pacientes, a ser capazes de ficar dias em casa tecendo, fiando e cuidando dos recém-nascidos. Durante o mesmo período elas começam a adquirir a suavidade corporal e a forma arredondada que caracteriza os corpos femininos, e que a primeira gravidez aperfeiçoará.

### Agência masculina e habilidades produtivas

Homens e mulheres admiram as adolescentes por seus corpos lindos e arredondados. Durante a semi-reclusão da menarca, a menina toma bastante *caçuma* (cerveja de mandioca), para que cresça e engorde ('tem muita vitamina', dizem). Trata-se de 'remédio para engordar' (*xea dau*). As mulheres apreciam as longas tiras de contas brancas, que enrolam apertadas em torno dos pulsos, tornozelos e panturrilhas, destacando curvas suaves na carne. Os homens não crescem da mesma forma que as mulheres através da ingestão de caçuma; eles ficam maiores, mais firmes e cheios de músculos. Supõe-se que isso aconteça porque seus corpos adultos são produzidos de forma diferente.

Assim como em outros lugares, acredita-se que, nessa fase, o sexo prejudique um pouco o crescimento masculino e favoreça o crescimento feminino. Por isso, enquanto as meninas adolescentes podem se casar com segurança, os rapazes devem esperar até perto dos vinte anos. Mas eles não deixam de ter seus casos, e eu nunca vi um adulto criticá-los por eles estarem assim colocando em risco seu crescimento - como é comum entre os pais Mehinaku (Gregor, 1977). Na idade em que as meninas menstruam pela primeira vez (entre 13 e 14, nos casos com os quais me deparei), os meninos estão aprendendo formalmente a caçar e a trabalhar na roça. A maior parte do conhecimento prático exigido para essas atividades já é alcançada nesse estágio. Os meninos acompanham seus irmãos mais velhos, cunhados, pais, MBs ou MFs [tios maternos ou avós maternos] em expedições à floresta desde a idade em que podem caminhar rápido o suficiente. Disseram-me que certos tipos de trabalho e magia de caça são benéficos nesse estágio e devem ser executados idealmente pelo *chai* (MF, avô materno) do menino, em uma série de rituais privados. Entretanto, disseram-me também que algumas dessas práticas são 'satânicas', envolvendo consumo de língua de cobra, e por esse motivo foram virtualmente abandonadas na região do Purus (onde a Igreja Batista é mais influente). Eu não presen-

13 Por exemplo, em Maybury-Lewis (1989). Uma crítica ao tratamento do gênero feminino entre os Jê na literatura.

ciel o rito que envolve o consumo de cobra, mas durante minha estada em Recreio foi realizada outra forma de magia para caça, envolvendo um sapo venenoso. A pele do sapo libera um suco tóxico, que 'queima' a pele e possui propriedades eméticas. O rito aconteceu à noite. Depois que os meninos vomitaram, foram caçar com seus *chal*, cunhados. O ato de vomitar purifica o corpo. Bons caçadores não exalam cheiro nem suam ao se mover pela floresta, e são considerados 'frios' (Kensinger, 1989). Mulheres menstruadas, ao contrário, são malcheirosas (como os peixes) e 'quentes'. Assim, mesmo tendo que se lavar várias vezes (tradicionalmente em bacias de cerâmica feitas especialmente para esse fim), elas não devem entrar na água fria do rio. Os Kaxinawá me explicaram que esse choque de temperatura provoca febre (conseqüentemente, pessoas febris devem evitar beber ou entrar em contato com água fria).

A dieta prolongada que se seguia ao consumo da língua da *yubexeni* (um tipo de jilbóia) começava com o vômito induzido. Essa dieta atuava simultaneamente como magia para caça e para o trabalho, segundo me disseram. Os meninos aprenderiam progressivamente a matar e a comer uma variedade de animais depois de iniciada a dieta, tornando-se *dekeya*, rastreadores hábeis [*with tracking skills*], durante o processo. Outras infusões de ervas e um tipo de raiz (*dade*) encontrada na floresta também eram usadas como remédio (*dau*) para ajudar na caça e no trabalho.<sup>14</sup> O menino era banhado com outras infusões para ter sua visão melhorada. Ele poderia também iniciar um longo treinamento no consumo de alucinógenos.

Atualmente os caçadores dedicam menos tempo à dieta ritual e à magia para caça, e certas práticas foram totalmente abandonadas. Quando os caçadores de meia idade de Recreio eram jovens, eles foram iniciados na caça por uma dieta prolongada, que durava cerca de 30 dias, durante os quais não lhes era permitido comer alimentos doces ou salgados, assim como nenhuma carne. Isso tudo depois de matar a *yubexeni* e comer sua língua. As habilidades transmitidas pela cobra (ela mesma uma manifestação de um ser espiritual) ajudariam os jovens a matar um animal maior posteriormente. Outro tipo de animal que eles podiam comer na época era um rato (*maka*), já que este era 'comido pelas cobras'. Essa magia para caça parece funcionar do mesmo jeito que as dietas e outras proibições em torno de nascimento e doença. O contato corporal com animais e plantas específicos transfere suas características ao menino; assim, dependendo da classificação de cada planta ou animal, o contato é procurado ou evitado.

Tipos semelhantes de jejum, embora de duração mais curta, ajudam o caçador a restaurar sua habilidade quando ele sofre de constante falta de sorte. Kensinger (1975) diz: "um homem distraído, ou que continuamente erra seus tiros, é considerado vítima de uma substância estranha, chamada *yupa*, que só pode ser removida se ele se submeter a um jejum de um mês, abstinência

<sup>14</sup> Ver pesquisas mais recentes em McCallum (s/d).

sexual e, finalmente, a uma purificação ritual" (p. 29).

Os Kaxinawá do Brasil raramente diziam, a não ser de brincadeira, que um homem estava com *yupa*; mais freqüentemente eles diziam que alguém estava *dekuma*, literalmente 'sem pistas', um rótulo que pode igualmente se aplicar a um cão, assim como o oposto, *dekuya*, 'com pistas', se aplica a bons caçadores e bons cães de caça. Tanto *yupa* quanto *dekuma* são traduzidos para o português como 'panema', categoria importante na cultura cariú (neo-brasileira) local. Alguns Kaxinawá adotaram a crença cariú de que um cachorro tocado por uma vassoura se torna 'panema'. Caçadores que têm contato com sangue menstrual também se tornam azarados, e por essa razão as mulheres dormem separadas dos maridos quando menstruadas. No entanto, não há proibição de sexo antes ou mesmo durante a caçada.

Os meninos, assim, aprendem inicialmente a caçar observando as proibições da dieta, que ajudam a formar seus corpos, assim como ocorre com as meninas na primeira menstruação. Mas a dieta masculina passa a uma fase ativa quando o menino sai para caçar animais específicos na floresta, ao contrário das meninas, que continuam a 'estudar' em casa, nas casas de suas MM [avós maternas]. Idealmente, um menino é guiado por seu MF (*chai* - avô materno) em suas investidas na caça a animais específicos, assim como em suas dietas. Ao contrário do que acontece com as meninas, ele tentará também absorver em seu corpo as capacidades da cobra de rastrear e caçar, tornando-se assim um *menki*, um bom caçador. Além disso tudo, ele vai começar, ainda nessa fase, a tomar seriamente o alucinógeno *nixi pae*.

Kensinger (1981) diz que em visões induzidas por alucinógenos, ou em sonhos, os homens kaxinawá tentam "estabelecer relações cordiais com os seres espirituais que encontram (...). Animais de estimação do espírito e seres mais próximos a ele, obtidos desse modo, protegem e assistem o caçador" (p. 170).

Essa relação com espíritos é bem diferente de uma relação xamânica. Um xamã não é capaz de caçar porque os animais de caça mostram-se a ele como seres humanos e amigos. Se ele matasse e comesse animais às vezes categorizados como *yuxln*, como o Jaguar, o espírito o acharia e o faria adoecer.<sup>15</sup> O xamã perde sua habilidade de distinguir domínios, ou estados de consciência, de modo que inimigos são como parentes, humanos como inimigos, vítimas como amigos. Um caçador, ao contrário, não enfrenta tais problemas de classificação. Não há qualquer turvação de fronteiras entre o mundo espiritual e o da vigília. Em sua visão, um animal é apenas um animal, e pode ser morto. Embora com seu repertório de chamamentos ele possa enganar e atrair o animal, ele pode também determinar seguramente a diferença entre si mesmo e a criatura ao matá-la, ao invés de tomar-se amigo dela, como ela esperava ao atender a seu chamado sedutor. Sedução, nas relações humanas, leva

---

15 Ver Capistrano de Abreu (1914, p. 160).

a afeto e procriação; nas relações entre homens e presas, leva a assassinato e morte. Não é surpreendente, portanto, que os Kaxinawá tenham dito a Kensinger que depois do sexo o pênis é como uma 'flecha quebrada' (Cf. Kensinger, 1989). As mulheres, nessa imagística, destroem temporariamente uma capacidade masculina para a violência, associada às técnicas de sedução empregadas pelos caçadores. Pênis são como flechas também em outro sentido: o sexo pode fazer as mulheres sangrarem, em vez de pararem de sangrar (como deveria, exceto para meninas que ainda não menstruam). Se fosse realmente o caso de seres humanos seduzirem animais, transgredindo fronteiras categóricas, então, alertam os mitos, as consequências seriam perigosas.<sup>16</sup> Sendo, ao menstruar, mais visíveis aos espíritos do que os homens, as mulheres correm maior risco de sofrer ataques dos espíritos, incluindo sedução ou um possível estupro por espíritos masculinos, além de ciúmes de espíritos femininos (Kensinger, 1981). Assim como os xamãs, elas não são boas caçadoras, porque não podem manter as fronteiras claramente definidas.

Técnicas de caça são obtidas em parte através de visões diurnas (olhares e lembranças) e em parte através das visões oníricas, pelas das andanças da alma do sonho (*nama yuxin*). Quando acorda, aquele que ingeriu drogas pode se lembrar das visões, transferindo desse modo o conhecimento obtido no mundo dos espíritos para seu repertório consciente, guardado em sua 'alma do corpo'. Os homens procuram outros tipos de informação além de dicas de caça. De fato, não me foi dito que o consumo de *nixi pae* tinha objetivos relacionados à caça. Na aldeia em que baseei minha pesquisa, não houve sessões durante minha estada, e eu também não participei de consumo de drogas em outros lugares.<sup>17</sup> Alguns homens às vezes viajavam a uma aldeia próxima para tomar a droga nas sessões regulares de sábado à noite. Em suas visões, que eles descreviam como 'cinema de caboclo', eles viajavam a cidades como São Paulo e outros lugares longínquos, que nenhum Kaxinawá jamais viu. Aquino (1977) relata visões similares entre os Kaxinawá do rio Jordão, assim como Siskind (1973) para os Xawanauá do Purus. Exceto no rio Jordão e no Peru, eu não encontrei homens que disseram ter tomado *nixi pae* para acompanhamento dos cantos tradicionais. O novo estilo de acompanhamento envolve toca-fitas a pilha, violões ou outros instrumentos musicais trazidos dos Carú.

Kensinger (1973) descreve uma sessão de consumo de *nixi pae*. Depois que a noite cai, os homens se reúnem onde a droga é guardada e dela se servem; cantam para ela, antes de beber, pedindo boas visões. Sentam-se então perto do fogo, em bancos ou sobre toras de madeira. Logo as visões começam a acontecer, e eles cantam seus próprios cantos, ou sentam-se perto de alguém que sabe cantar. Embalam seus corpos ao ritmo da música e conver-

---

<sup>16</sup> Ver, por exemplo, D'Ans (1991) e Capistrano de Abreu (1914)

<sup>17</sup> Depois que sai de lá, no entanto, alguns homens voltaram a tomar alucinógenos, como pude saber por Lagrou.

sam com os espíritos da droga. A maioria mantém contato físico com o homem ao lado, o que ajuda a superar o terror. Só os mais experientes e fortes se sentam sozinhos. Kensinger enfatiza que a busca de conhecimento em si mesma, realizada pela alma/espírito do sonho de cada um, através das viagens do *nama yuxin*, é uma atividade altamente individual.

Os homens dizem experimentar a transformação (*dami va-*) como um movimento acelerado, as visões se sucedendo rapidamente. Eles vêem cobras, jaguares, espíritos, árvores, lagos com anacondas e jacarés, aldeias com todo tipo de gente, comerciantes e suas mercadorias, roças. Tais visões podem ser presságios de coisas que estão por vir, ou informações sobre doenças causadas por feitiçaria. Os homens viajam por lugares distantes e aprendem sobre esses lugares. Essas experiências, e suas interpretações, são praticamente idênticas às decorrentes do consumo de *nixi pae* entre os Shawanaua, que Siskind demonstrou ter como objetivo a obtenção de conhecimento, e apenas raramente para cura de doenças (apenas duas das 30 sessões que observou). Townsley (1988) também fez observações similares entre os Jaminawa. *Dami* significa 'imagem', 'representação', 'desenho', 'boneca' ou 'estátua', portanto *dami va-* é, literalmente, 'fazer imagens'. *Yuxin* também significa 'imagem', mas no sentido de 'reflexo' ou 'fotografia', denotando um par fixo e igual, uma coisa e seu oposto idêntico, enquanto *dami* remete a uma coisa ou ser que pode ser transformado.

Deshayes and Keifenhelm (1982) dizem ter sido informados de que o uso de alucinógenos tem ainda outro objetivo. Quando os homens morrem, suas almas (*yuxin kuin*) têm que fazer uma viagem difícil e perigosa para a terra dos mortos no céu. Durante a viagem eles encontram demônios (*yuxibu*), que tentam comer suas almas, impedindo-as de seguir seu caminho. Os homens tomam *nixi pae*, disseram os informantes, como preparativo para essa última jornada, para ganhar habilidade e coragem na interação com seres espirituais.

Os homens, portanto, aprendem a ser corajosos através do consumo da droga, uma qualidade que eles vão precisar também durante suas vidas de caçadores, comerciantes e (antigamente) guerreiros. As mulheres não precisam dessa habilidade, já que não caçam nem matam. Quando morrem, elas não passam pelas mesmas dificuldades a caminho do paraíso. Em resumo, acredita-se que ao morrer os homens adultos são 'alvejados' pela arma espiritual do ser mítico Nawa, ou Inca (seu *chai*, cunhado). As mulheres não são alvejadas por esse ser, mas seus parentes (*nabu*) vêm para levá-las à terra dos mortos. Desse modo, assim como homens e mulheres adultos são produzidos por relações de afinidade ou consangüinidade, respectivamente, a morte de homens e mulheres também é ocasionada pela afinidade, por um lado, e pela consangüinidade, por outro. Isso não é de surpreender, dadas as qualidades que os homens devem adquirir e colocar em prática durante sua vida produtiva. Eles têm que aprender a ser fortes e violentos às vezes, têm que aprender a ser matadores. É por isso, eu sugiro, que as mulheres não tomam estimulantes; o



gênero feminino não demanda tais qualidades. As mulheres kaxinawá não fumam, não bebem, não consomem drogas e, no passado, não cheiravam tabaco, nem se permitiam qualquer atividade que as induzisse à embriaguez, ou seja, que as tornassem *paen*. Se uma mulher quisesse experimentar um desses estimulantes, contudo, haveria como evitar uma sanção supranatural. As mulheres, assim como muitos homens, não são fortes ou corajosas o suficiente para consumir essas coisas (e me disseram que de resto elas nem querem). Encontrei uma mulher que havia tomado *nixi pae* para 'ver' seus pais, que moravam no rio Jordão e com quem ela havia estado pela última vez 15 anos antes.

Em estado alterado pela droga ou em sonhos, homens e mulheres podem interagir de forma segura com os espíritos, contanto que as fronteiras entre os domínios sejam mantidas. As mulheres, como já disse, em estado de vigília, diurno, tanto atraem quanto repelem a manifestação física dos espíritos ao sangrar ou ficar menstruadas. Os homens nem atraem nem repelem os espíritos nesse estado, a menos que tenham se contaminado temporariamente com substâncias corporais, ou que estejam doentes ou morrendo. Homens xamãs, ao contrário, e nisso são como as mulheres que sangram, atraem e repelem os espíritos. Parece-me que há uma associação secundária entre as mulheres e o sangue fresco que reforça sua inadequação para a caça. Elas são responsáveis pela transformação da carne crua em comida cozida, retalham a maior parte da caça, distribuem a carne crua às mulheres da família e a cozida a parentes de ambos os sexos e aos visitantes. Boas cozinheiras, a meu ver, não podem ser boas caçadoras. Da mesma forma, bons caçadores não podem ser bons cozinheiros. Assim, os homens precisam da agência feminina se quiserem consumir o produto de sua caça, assim como as mulheres precisam da agência masculina para produzir uma refeição completa. Se um domínio invade excessivamente o outro (se os homens mexem muito com sangue, ou as mulheres com o mundo espiritual), a agência generizada é bloqueada; o homem se torna *yupa*, sem sorte na caça, e a mulher perde sua capacidade de fazer bebês humanos. Elas podem parir gêmeos (*yuxin bake*) ou monstros deformados. Os homens destroem possíveis laços de parentesco com os espíritos enquanto as mulheres e os xamãs os atraem sem perceber. As mulheres (e os bons xamãs) devem proteger e gerar parentescos, mas apenas no domínio humano. Para fazer isso, assim como os homens, elas devem aprender a proteger e fortificar suas capacidades corporais, culturais e morais. É por causa das naturezas opostas mas complementares das agências masculina e feminina, culturalmente produzidas, que o treinamento formal das moças e dos rapazes assume a forma que tem. O estágio seguinte de suas jovens vidas será o teste real do aprendizado, quando o casamento os obrigará a lutar pela vida, trabalhar, brincar e fazer amor de verdade.

## Referências bibliográficas

- Aquino, T. V. de (1977). *Kaxinawá: de seringueiro 'caboclo' a peão acreano* (dissertação de mestrado). Brasília: Universidade de Brasília.
- Belaunde, Elvira (1992). *Gender, commensality and community among the Airo-Pai of West Amazonia* (tese de doutoramento). London: London University.
- Capistrano de Abreu, João (1914). *Ra-txa hu-ni ku-l: a língua dos Caxinauas do rio Iboacu*. Rio de Janeiro: Leuzinger.
- Carneiro da Cunha, Manuela (1978). *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*. São Paulo: Hucitec.
- D'Ans, Andre-Marcel (1991). *Le dit des Vrais Hommes*. Paris: Gallimard.
- Deshayes, P. & Kelfenheilm, B. (1982). *La conception de l'autre chez les Kashinawa* (tese). Paris: Universidade de Paris.
- Dwyer, J. p. (ed.) (1975). *The Cashinahua of Eastern Peru*. Boston: Haffenreffer Museum.
- Goldman, I. (1963). *The Cubeo*. Urbana: University of Illinois Press.
- Gow, Peter (1989). The Perverse Child: desire in a native Amazonian economy. *Man*, v. 24, n. 4, p. 567-82.
- \_\_\_\_ (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon.
- Gregor, T. (1977). *Mehinaku*. Chicago: Chicago University Press.
- Kensinger, Kenneth (1973). Banisteriopsis usage among the Peruvian Cashinahua. In: Harner, M. (ed.). *Hallucinogens and Shamanism*. New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (1975). Studying the Cashinahua. In: Dwyer, J. p. (ed.). *The Cashinahua of Eastern Peru*. Boston: Haffenreffer Museum.
- \_\_\_\_ (1981). Food taboos as markers of age categories in Cashinahua society. *Working papers on South American Indians*, n. 3, p. 157-172.
- \_\_\_\_ (1989). Hunting and male dominance in Cashinahua society. In: Kent, Susan (ed.). *Farmers as Hunters: the Implications of sedentism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (1991). Feathers make us beautiful: the meaning of Cashinahua feather headdresses. In: Kensinger, K. (ed.). *The gift of birds: Featherwork of Native South American People*. Philadelphia: University Museum (monograph 75).
- \_\_\_\_ (1992). A body of knowledge, or, the body knows. In: *Expedition*. Philadelphia: University Museum.
- \_\_\_\_ (s/d). Notes on *nixpo pirna*.
- Lagrou, Elsje (1991). *Uma etnografia da cultura kaxinawá: entre a cobra e o Inca* (dissertação de mestrado). Florianópolis: UFSC.
- Lea, Vanessa (1986). *Nomes e Nekrets* (tese de doutoramento). Rio de Janeiro: UFRJ.
- \_\_\_\_ (1994). Gênero feminino Mꞌꞌ bengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. In: *Cadernos Pagu*, v. 3. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero/Unicamp, p. 85-116.
- Levi-Strauss, Claude (1970-1981). *Mythologiques*. London: Jonathan Cape.
- MacCormack, C. & Strathern, M. (eds.) (1980). *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maybury-Lewis, David (ed.) (1979). *Dialectical Societies: the Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.
- McCallum, Cecilia (1989). *Gender, personhood and social organization among the Cashinahua of Western Amazonia* (tese de doutoramento). London: London School of Economics.
- \_\_\_\_ (1990). Language, kinship and politics in Amazonia. *Man*, n. 25, p. 412-433.
- \_\_\_\_ (No prelo). Os Incas e os Nawas: Produção, transformação e transcendência na história Kaxinaua. In: Albert, Bruce e Ramos, Alcida (eds.). *Pacificando o Branco: Cosmologia, história e política do contato no norte da Amazônia*. Brasília/Paris: ORSTOM.
- \_\_\_\_ (No prelo). The body that knows: From Cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly*.
- Montag, Richard O. (1992). *Cashinahua Folklore: A structural analysis of oral tradition* (dissertação de mestrado). Arlington: University of Texas.
- Overing, J. (1988). Personal autonomy and the domestication of the self in Piraoa society. In: Jahoda, G. & Lewis, I. M. (eds). *Acquiring Culture: Cross-cultural studies in child development*. London: Croom Helm.
- \_\_\_\_ (1989). The Aesthetics of production. *Dialectical anthropology*, n. 14, p. 159-175.
- \_\_\_\_ (1993). Death and the loss of civilized predation among the Piraoa of the Orinoco Basin. *L'Homme*, v. 33 (2-4), ns. 126-128, p. 191-211.
- Overing Kaplan, J. (1981). Review article: Amazonian anthropology. *Journal of Latin American Studies*, n. 13/1, p. 151-164.
- Siskind, Janet (1973). *To hunt in the morning*. Oxford: Oxford University Press.
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift*. Califórnia: University of California Press.

- Townsley, Graham (1988). *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society* (tese de doutoramento). Cambridge: Cambridge University.
- Viveiros de Castro, E (1986). *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS.
- \_\_\_\_ (1992). *From the enemy's point-of-view*. Chicago: Chicago University Press.
- \_\_\_\_ (1993). Alguns aspectos da afinidade no Dravidiano Amazônico. In: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHI/USP-FAPESP, p.149-210.

TRADUÇÃO

Luiz Felipe Guimarães Soares