

O parentesco como um fato da cosmologia na Amazônia

Aparecida Vilaça
PPGAS – Museu Nacional-UFRJ

Apresentado no GT “Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena)”, no XXV Encontro Anual da ANPOCS . Caxambu, 2001.

(Versão provisória. Favor não citar sem autorização do autor)

Resumo: O objetivo dessa comunicação é analisar o processo de produção do parentesco para alguns povos amazônicos, tendo como referência primária os Wari', povo de língua Txapakura habitante do oeste da Amazônia (Brasil). Parte do princípio de que a produção de parentes não pode ter como referência exclusiva o domínio doméstico ou intra-tribal, pois se realiza a partir de um diálogo constante com entidades não-humanas. A análise do significado dos tabus alimentares relacionados à couvade para alguns desses grupos visa demonstrar que o recém-nascido é feito humano por meio da produção de seu corpo como um corpo humano, em contraposição a corpos animais.

O parentesco como um fato da cosmologia na Amazônia

“[la naissance] n’est pas la simple addition d’individu supplémentaire à telle ou telle famille, mais une cause de déséquilibre entre le monde des hommes et l’univers de puissances invisibles”

Pierre Clastres, Chronique des Indiens Guayaki

Na mesma época em que a antropologia, por meio dos trabalhos de Durkheim, Malinowski, Rivers e Radcliffe-Brown, discutia a relação entre os chamados fatos biológicos da reprodução e o laços de parentesco socialmente reconhecidos (mantendo sempre essa dicotomia, segundo Schneider 1984: 193), Lévy-Bruhl, interessado no fenômeno da participação primitiva, constatava, surpreso, que nas mais diferentes regiões etnográficas, a procriação não era garantia de parentesco com a criança. Não porque a paternidade - ou mesmo a maternidade - pudesse não ser reconhecida, tema importante da discussão teórica da época, mas porque a criança nascida de uma mulher poderia não ser considerada humana, e sim filha de um animal. Lévy-Bruhl não se referia aí a episódios míticos, onde abundam casos análogos, mas a fatos da vida cotidiana: “A idéia de que uma criança, de aparência normal, pode entretanto não ser ‘humana’, é familiar aos primitivos”. (Lévy-Bruhl [1927] 1996: 42).

Um dos casos usados por ele como ilustração foi retirado de um exemplar do *Journal of the African Society* do ano de 1924:

“Na Nigéria do Norte ‘quando uma criança atinge a idade de 3 ou 4 anos e continua magra, apesar de se alimentar muito bem, o caso é considerado sério. Os pais conduzem a sua criança à casa do padre, e o consultam. Ele a examina, e pode acontecer de declarar a eles que a criança não é ‘humana’, que ela é ‘filha de alguma coisa do mato ou da água’. No primeiro caso os pais entregam a criança a um amigo para que a leve ao interior do mato. A criança, deixada só, começará por chorar, e depois de olhar tudo em volta dela, constatando que não há ninguém ali, transformar-se-á em macaco e desaparecerá nas árvores.” (Lévy-Bruhl [1927] 1996: 46; tradução minha).

Encontrávamos-nos, na época, diante de duas ordens de fenômenos ou objetos de estudo: de um lado, o parentesco, relacionado à esfera das relações entre humanos, mais especificamente aqueles do mesmo grupo étnico. De outro, fatos da cosmologia e religião, onde diferentes domínios, povoados por humanos e não-humanos, são postos em relação. O caso reportado por Lévy-Bruhl (e há outros nesse mesmo texto), apesar de remeter explicitamente ao conceito nativo de filiação, não foi relacionado aos fatos do parentesco.¹

¹ Se, no caso das análises do totemismo, essas duas ordens de fenômenos surgiam relacionadas, era porque o que se focalizava ali era menos a descendência imediata relacionada à procriação, como implicada no caso relatado por Lévy-Bruhl, do que uma descendência mais longínqua ou abstrata dos ancestrais humanos a partir dos animais.

Vejamos como hoje, diante do mesmo tipo de fenômenos, a antropologia preocupada diretamente com o parentesco continua avessa a relacioná-los.

Os estudos de parentesco, que constituíram o cerne de antropologia desde os seus primórdios, caíram em uma espécie de ostracismo nos anos 1970, especialmente após as críticas de Needham (1971a; 1971b) e Schneider (1965, 1972) relativas à pertinência do parentesco como domínio a ser estudado. Nos anos 1990, entretanto, o parentesco voltou à tona, mas agora com outros recortes. No lugar de terminologias e regras de casamento, a análise gira em torno das concepções nativas de corpo e gênero, temas da pauta feminista; no lugar da preocupação com a relação entre biológico e social, o que se procura mostrar é a complexidade do “biológico”, isto é, das noções nativas de corpo e de consubstancialidade, que passaram da ordem do dado e da natureza a produtos da sociedade e da cultura. A consubstancialidade, sediada nesse novo corpo, não é mais uma relação determinada pelo nascimento, mas algo em constante processo de produção, por meio de atos de partilha, especialmente de alimentos (Rival 1998, Carsten 1995), e de cuidados mútuos (McCallum 1998; Overing e Passes 2000).

Na introdução a uma coletânea recente de artigos sobre as noções de parentesco (que passa a se chamar ‘relatedness’²) em diferentes regiões do globo, Carsten (2000) afirma que um passo importante na diferenciação entre os velhos e novos estudos foi o privilégio, dado pelos últimos, à esfera doméstica (entendida como relações de cuidado e alimentação entre pessoas que convivem intimamente no dia-a-dia), relegada a um segundo plano por uma antropologia à procura de estruturas e grandes sínteses, que a consideravam “to be to a large degree universally constant or a matter for psychological rather than anthropological study” (Carsten, *idem*: 17).³

De acordo com Overing (1999: 84; Overing e Passes 2000: 3, 9), a vida diária, no seio das famílias e dos núcleos domésticos, apesar de constituir o tema de interesse primário dos próprios nativos, parecia aos antropólogos, interessados no exótico, demasiadamente caótica e comum para ser objeto de estudos. Se acaso a estudassem, não encontravam aí as estruturas. No lugar disso privilegiavam a cosmologia, a escatologia, e as relações com o exterior de um modo geral, já que “xamãs interagindo com deuses canibais, guerreiros decepando a cabeça de inimigos ... constituem cenários muito mais excitantes do que pessoas preparando refeições comunais ou ensinando e cuidando de crianças.” (Overing e Passes 2000: 9).

² Vale notar que, já nos anos 1960, etnógrafos inspirados em Needham evitavam usar o termo “kinship terminology”, optando por “relationship terminology”. Para um exemplo americanista, remeto aos trabalhos publicados na coletânea organizada por D. Maybury-Lewis (1979) sobre os grupos do Brasil Central (diversos deles foram escritos nos anos 1960)

³ Carsten (2000: 2) afirma também que o desestímulo aos estudos de parentesco tem relação com um desinteresse da antropologia pela ‘estabilidade social’, a favor de uma preocupação com a prática e o discurso. No que diz respeito aos estudos do domínio doméstico, Carsten (2000: 17) cita os trabalhos de Fortes (1949) sobre a vida doméstica entre os Tallensi, embora o critique por não atribuir a esse domínio o mesmo interesse analítico daquele denominado “político-jural”.

A preocupação em concentrar a análise na vida doméstica, que passa a ser equivalente ao universo social (idem: 6)⁴, conduziu ao mesmo tipo de dissociação dos materiais etnográficos que se fazia nos tempos de Lévy-Bruhl. O fato da relação entre matador e vítima, implicada no exemplo da guerra acima citado, ou aquelas entre xamãs e seus parceiros animais/espirituais, serem frequentemente concebidas na Amazônia em termos análogos aos que ligam os humanos no dia-a-dia, i.e. filiação e afinidade (Fausto 2000, 2001a; Vilaça 1992, 1996, 1998, 2000; Viveiros de Castro 1986, 1993), não é mencionado pelos autores, que não associam esse fenômeno àquele do parentesco domesticamente produzido.

E não só o parentesco advindo da guerra e do xamanismo. De maneira similar ao caso nigeriano citado por Lévy-Bruhl, nos mais diferentes grupos amazônicos o fato dos pais serem humanos não é garantia da humanidade da criança. De acordo com Gow (1997: 48), no momento do nascimento, o bebê piro é inspecionado para que se decida se ele é humano ou não: pode ser um peixe, jaboti ou outro animal. Entre os Piaroa, o bebê é chamado de “the young of animals” (Overing 2001, pers. comm). Em alguns grupos, como os Panara (Ewart 2000), os Araweté (Viveiros de Castro 1986), os Guayaki (Clastres 1972) e os Parakanã (Fausto 2001a), o corpo da criança é literalmente modelado (com as mãos) após o nascimento, ganhando a forma humana. De acordo com Fausto (com. pess.), os Parakanã explicam que modelar o corpo do bebê tem o objetivo de diferenciá-lo dos corpos de animais.

Essa ambivalência de identidade, apesar de muito marcada no período que se segue o nascimento (que por isso será privilegiado aqui), ocorre em vários outros momentos da vida. Toda a infância, e mesmo diversos períodos da idade adulta (especialmente durante as iniciações, menarca, reclusão guerreira e na doença), são particularmente marcados como de grande susceptibilidade, muitas vezes entendida como a possibilidade da perda de uma identidade propriamente humana. (ver Viveiros de Castro 1986: 474; Lima 1995: 187, Da Matta 1976: 85-88, Schaden 1962: 85-94). Nas palavras de Seeger (1981: 24) para os Suyá: “Doença grave, morte, fraqueza e sexualidade são também transformações dos seres humanos sociais em seres semelhantes a animais”.

Partindo da concepção nativa do parentesco como algo a ser constantemente fabricado, e dos tabus alimentares relacionados ao nascimento, reconhecidos como parte do complexo da couvade, pretendo, com base em dados etnográficos wari’ (Txapakura, Brazil) e de outros grupos amazônicos, questionar as fronteiras erigidas entre a vida doméstica e os fatos da cosmologia, e explorar a noção de uma alteridade interna à consanguinidade. Pretendo mostrar que o exterior é parte constitutiva das relações de parentesco na Amazônia pelo fato dessas relações serem construídas tendo a alteridade como referência. A produção de parentes está relacionada ao universo supra-local não somente porque é preciso se capturar identidades e potências do exterior, como mostraram de maneira exemplar os americanistas ‘estruturalistas’ (ver Viveiros de Castro 1996a), mas pelo fato da humanidade ser concebida como uma posição, essencialmente

⁴ A ênfase nas relações domésticas ganha uma justificativa êmica na introdução de Overing e Passes 2000: 5-6, 7. O exterior, apesar de reconhecido como fonte de vida e de criatividade por esses povos, é, não obstante, considerado por eles como associal, pois “the human *sociable* world is often understood as distinct from all other agential worlds of the cosmos [...] agents of the exterior are viewed as *incapable* of sociality until transformations prove otherwise” (p.7)

transitória, a ser constantemente produzida a partir de um universo amplo de subjetividades, que inclui os animais.⁵

A produção, a partir desse universo de subjetividades, de grupos diferenciados, concebidos internamente como parentes, dá-se por meio da fabricação de corpos semelhantes.

O corpo ameríndio

As etnografias produzidas sobre os grupos ameríndios, especialmente a partir dos anos 1970, chamaram a nossa atenção para o fato do corpo constituir um idioma simbólico privilegiado (ver Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979: 3). Por meio do corpo definem-se identidades pessoais e coletivas de dimensões diversas.

Recentemente, Viveiros de Castro retomou a questão da corporalidade ameríndia à procura de uma nova síntese, e desenvolveu o modelo do perspectivismo ou multinaturalismo. De acordo com esse autor, para diversos povos ameríndios o mundo é habitado por diferentes tipos de sujeitos, porque dotados de alma, que o apreendem a partir de pontos de vista distintos, relacionados aos seus corpos. (Viveiros de Castro, 1996b: 115). Não se trata, adverte o autor, daquilo que conhecemos como relativismo multicultural, que supõe “uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: [...] Uma só “cultura”, múltiplas “naturezas”. No lugar de multiculturalismo, teríamos assim o multinaturalismo (idem: 128).

O xamã, com sua capacidade de adotar outros pontos de vista através da transmutação de seu corpo, seria o testemunho dessa noção estendida de humanidade, e da idéia segundo a qual o corpo é o lugar da diferenciação. Mas essa experiência, embora centralizada no xamã, não se restringe a ele, podendo, como eu já disse, ser experimentada em diversos estágios do ciclo de vida, especialmente no nascimento, na doença, no homicídio e na morte. Mudar de identidade é mudar de corpo, capacidade que os humanos partilham com os animais dotados de subjetividade, como ocorre entre os Makuna, grupo Tukano do noroeste amazônico. Cito Arhem:

“Os peixes são gente [...] As árvores frutíferas que crescem nas margens dos rios são suas roças, as frutas são seus cultígenos [...] Como os homens, os peixes formam comunidades [...] Apesar do peixes viverem no mundo do rio, facilmente se transformam em pássaros, micos, roedores, porcos-do-mato, e outros animais de caça que comem frutas. Quando a comida do rio está escassa, os peixes se convertem em pássaros e animais terrestres para procurar comida na floresta”. (Arhem, 1993, pp. 112-113 e 115)

⁵ Ver Viveiros de Castro 2000, 2001, para a formulação geral dessa idéia; Taylor 1996: 209, para essa concepção entre os Achuar; Hugh-Jones 1979: 141-142, para os Barasana.

O que propicia essa permutabilidade de corpos é justamente a equivalência dos espíritos: todos são igualmente humanos, sujeitos. Modificando-se o corpo, por meio da alimentação, da mudança de hábitos e do estabelecimento de relações sociais com outros sujeitos, adquire-se um outro ponto de vista, ou seja, passa-se a ver as coisas do mesmo modo que os novos companheiros, os seres da outra espécie.

Vejam como a noção de parentesco como algo a ser fabricado está relacionada a esse diálogo constante com outras subjetividades.

Fazendo parentes

As características performativas do parentesco estão presentes em diversas etnografias sobre povos amazônicos. Noções como a da cognatização do grupo local, encontradas em estudos sobre os grupos guianenses (Rivière 1984, Overing 1975) e outros (Gow 1991: 192), apontam nessa direção: aqueles que vivem juntos tendem a ser identificados a parentes consanguíneos, seja por meio do uso de termos de consanguinidade como referência, seja pelo uso de tecnônimos.

Não se trata de uma característica exclusiva dos sistemas amazônicos de tipo dravidiano, como mostrou Viveiros de Castro (1993). Tudo se passa de maneira análoga entre os Wari', cuja terminologia de parentesco apresenta uma configuração semelhante à do tipo terminológico conhecido como "crow". Não é uma terminologia prescritiva, ou seja, nenhum dos termos de consanguinidade possui um conteúdo matrimonial positivo. Os Wari' não se casam com parentes próximos, e nesse grupo incluem os parentes cruzados que os sistemas dravidianos concebem como afins. Não há, portanto, troca repetida de irmãs reais, frequentemente vista como a forma ideal de casamento naqueles sistemas, e se observa nas genealogias um grande número de casamentos entre grupos de irmãos e de irmãs, assim como a poliginia, especialmente a sororal, e o levirato (ver Vilaça 1995). Há ainda uma tendência aos casamentos endogâmicos: dentro do mesmo subgrupo, antes do contato, e dentro do mesmo posto hoje.⁶ Essa tendência aparece quase como uma norma no discurso dos informantes: o estrangeiro, como é classificado um membro de outro subgrupo, não é um cônjuge desejado, pois mais cedo ou mais tarde ele e seus parentes vão se revelar como maus afins.

Os parentes, chamados *ka nari wa*, podem ser classificados como parentes verdadeiros, *iri nari*, e parentes distantes, *nari pira* ou *nari paxi* (onde *iri* é verdadeiro, *pira* é 'longe' e *paxi* é 'mais ou menos'). Se em algumas ocasiões dizem ser todos parentes entre si, tendem a classificar como parentes verdadeiros os conterrâneos, e como parentes distantes aqueles que vivem espacial e socialmente afastados. Os *win ma* mais próximos seriam os germanos de mesmo sexo, mas o termo costuma ser estendido de forma a incluir

⁶ Até o momento da chamada 'pacificação', os Wari' organizavam-se em subgrupos com inscrição territorial. Após esse evento, nos anos 1960, membros de diferentes subgrupos passaram a viver misturados em aldeamentos em torno das casas dos administradores do Serviço de Proteção ao Índio (hoje, Fundação Nacional do Índio), os postos. Entretanto, cada um dos postos, por guardar relação com um determinado território de ocupação original, passou a ser identificado como território do subgrupo associado a esse território.

todos os habitantes do grupo local e os membros do subgrupo, de modo que o termo *win ma*, que significa “aquele que está junto”, “aquele que faz igual”, é oferecido como antônimo de estrangeiro, *tatirim*. Os Wari costumam hoje se referir aos habitantes do mesmo posto (equivalente atual do subgrupo) como seus parentes verdadeiros, e nessas ocasiões podem excluir os parentes genealógicos que vivem em outros postos.

Referem-se a todos os conterrâneos por um termo de parentesco consanguíneo, traçando muitas vezes caminhos genealógicos tortuosos através de parentes de seus parentes. Os termos de afinidade como vocativos são evitados no dia-a-dia e os afins efetivos co-residentes são chamados por termos de consanguinidade.⁷

É importante marcar que os dados etnográficos mostram não se tratar de uma assimilação puramente formal ou terminológica, mas de um verdadeiro processo de consubstancialização, propiciado pela proximidade, convivência íntima, comensalidade, cuidado mútuo e pelo desejo de se fazer parente. Para os Wari, assim como para diversos outros grupos ameríndios, o corpo é produto de determinados atos sociais, que o transformam continuamente (ver Carsten 1995: 225; 235-6 para a Malásia e Strathern 1988 para a Melanésia). Trata-se de uma mudança de foco radical: contrariamente ao que se passa para nós, informados (pelo menos desde o final do século XIX) por uma concepção genética do parentesco, na qual a ‘substância’ determina as relações sociais, temos relações sociais que determinam a ‘substância’ (ver Viveiros de Castro 2000: 30)

Seeger reporta, entre os Suyá, um fato ilustrativo. Um homem interessado em aumentar o número de parentes próximos, "o fez observando integralmente as restrições de dieta por certos parentes classificatórios em relação a quem essas restrições não são normalmente observadas" (1980: 114; 1981: 149; ver Menget: 1979: 260, para o mesmo tipo de informação entre os Txicão; Da Matta 1976: 94 para os Apinayé). Tudo se passa como se o fato de se considerar consubstancial e agir como tal efetivamente construísse essa consubstancialidade, não de um modo fictício, como nossa lógica suporia, mas tão verdadeiro quanto aquele propiciado pela via da convivência. Trata-se, aparentemente, de um outro tipo de substância, impossível de ser reduzida a fluidos corporais que circulam entre pessoas. Os dados etnográficos nos fazem constatar que ela contém não só memória e afeto, mas sobretudo agência.⁸

⁷ É nas ocasiões rituais que a afinidade se expressa mais claramente. Nelas, que geralmente envolvem subgrupos diferentes nas posições de anfitriões e convidados, os estrangeiros, considerados parentes distantes e com os quais diz-se evitar o casamento, são tratados por termos de afinidade, os mesmos evitados no dia-a-dia no trato com afins efetivos.

⁸ Viveiros de Castro (1986: 439 n.88) ao usar a noção de “grupo de substância” para os Araweté, explica que a utiliza no sentido lato, visto não poder precisar exatamente que substância é essa que caracteriza o grupo. Tratar-se-ia de uma “substância metafórica ou metonímica” a caracterizar um grupo antes sociológico do que fisiológico (etno-). Em um artigo recente sobre o canibalismo wari’ (Vilaça 2000), apresento as minhas divergências em relação à concepção de Conklin (1989) sobre o tipo de substância que une os membros de uma família wari’. Com base na análise de um caso de canibalismo funerário, em que os netos ainda pequenos comiam o cérebro do avô enquanto seus irmãos adultos não

Na Amazônia, para alguém se tornar parente, basta querer ser parente, e agir como tal: viver junto, respeitar tabus alimentares, não comer os parentes mortos (no caso wari'), chamar os outros por termos de parentesco etc. Certamente foi isso o que quis me ensinar Paletó, meu pai Wari', ao perguntar, surpreso, após uma estadia de dois meses em minha casa no Rio de Janeiro, porque simplesmente não nos fazíamos parentes entre nós. Basta querer, ele parecia insinuar. Cito suas palavras:

“Somos parentes entre nós. Não somos como você que só é parente do teu irmão mais novo, Dudu, do teu pai, tua mãe. Vocês gostam uns dos outros à toa. Por que vocês também não se fazem parentes?” (Paletó, 1996).

A noção de que a consubstancialidade é produzida a partir de atos sociais não se aplica somente aos parentes não-genealógicos. Os estudos americanistas inspirados na antropologia feminista, focalizados nos processos da vida diária do grupo local (ver Overing 1999; Overing & Passes 2000, McCallum 1998, Gow 1991), têm tido o mérito de mostrar a importância da sociabilidade⁹ na construção das relações de parentesco como um todo. Em um artigo recente, Rival (1998: 625-626), ao analisar o ritual da couvade entre os Huaorani da Venezuela, mostra que o nascimento é apenas uma etapa da formação do bebê, que começa no útero e continua no período pós-natal, enquanto durar a couvade. O recém-nascido é tratado como um convidado recebido em uma casa por seus pais, os anfitriões, e que deve ser nela incorporado gradativamente como membro, por meio de atitudes específicas, dentre elas o oferecimento de alimentos.

Um rápido exame das teorias da concepção de alguns grupos ameríndios ilustra bastante bem o ponto desenvolvido por Rival, relativo ao caráter socialmente determinado da consubstancialidade. Verifica-se que essas teorias são alvo de elaborações aparentemente contraditórias, com variações entre os informantes, além de um certo desinteresse em precisar o processo. C. Hugh-Jones (1979: 115) comenta as variações entre os informantes Barasana sobre as substâncias que formariam o bebê, e Carneiro da Cunha (1978: 101) faz o mesmo para os Krahó (ver também Holmberg [1969] 1985: 170 sobre a sua dificuldade em extrair informação dos Sirionó sobre a concepção).

Entre os Wari' sempre que perguntei sobre a formação do bebê no útero, a resposta imediata apontava para a ação exclusiva do sêmen de um ou mais homens. No entanto, quando interrogava diretamente sobre a participação do sangue menstrual, a resposta era muitas vezes positiva. De acordo com os informantes de Conklin (1989), o sangue menstrual formaria o sangue do bebê, enquanto que o sêmen

podiam fazê-lo, argumento que o discurso wari' nos obriga a considerar o papel da memória (que os adultos têm em contraposição às crianças) na constituição da consubstancialidade.

⁹ Aqui podemos usar a distinção feita por M. Strathern (1999:169) entre socialidade e sociabilidade: enquanto a primeira diz respeito às relações sociais em um sentido mais geral, incluindo, por exemplo, a guerra, a última – pelo menos na sua acepção usual – relaciona-se à experiência de empatia e de comunidade. É importante notar que, na etnologia amazônica, o termo socialidade costuma ser usado por diferentes etnólogos com o significado de 'relações sociais'. A diferença está no que cada um deles entende por relação social.

formaria seu corpo. Se tomamos como inútil a tarefa de encontrar a “verdadeira” teoria da concepção nativa, e consideramos, como fez C. Hugh-Jones (1979: 116), que o mais importante é ver o que há de comum nessas variações, e compreender a sua razão de ser, devemos considerar dois pontos cruciais na teoria wari’.

Em primeiro lugar, é evidente a falta de preocupação em se refletir sobre a concepção em seus aspectos substantivos, exceto quando na presença de etnógrafos. Como me disse Paletó certa vez, “a gente simplesmente não pensava nisso”. Ilustrou esse fato explicando que a gravidez só era considerada a partir de suas manifestações concretas: enjôo e aumento do abdômen.¹⁰

Um outro ponto comum a todos os informantes – e à grande maioria dos grupos ameríndios – é que a concepção é um ato continuado, que dura praticamente até o momento do nascimento, ou até um ou dois meses antes dele. Os Wari’ (e outros) dizem que as mulheres que enviuvaram durante a gravidez certamente darão a luz a bebês pequenos e fracos, a não ser que tenham tido amantes nesse período. Essa noção de concepção como processo tem uma consequência da maior importância: todos os homens que tiveram relações sexuais com a mulher nesse período contribuem na formação do bebê. Quando relacionamos a noção - comum (mas não universal) na Amazônia – de que o sêmen é a única substância responsável pela formação da criança àquela de paternidade múltipla, torna-se clara a intenção de desmarcar a primazia da substância, afastando qualquer noção do tipo ‘substrato genético’, e criar assim um espaço de ação dos agentes sociais, que é determinante.

Os Wari’ parecem levar isso ao extremo, ao considerarem a possibilidade de vincular o próprio ato de gerar, *wanxi*, (que só admite sujeito masculino) às circunstâncias sociais. Certa vez surpreendi-me com o modo como uma de minhas irmãs wari’ referiu-se, dirigindo-se a mim, ao nosso pai recém falecido como “aquele que gerou você”. A princípio recusei-me a acreditar no que tinha ouvido, e ela foi obrigada a repetir algumas vezes a mesma expressão, visto que realmente precisava me dizer algo sobre nosso pai e devia obedecer o interdito de se pronunciar o nome de mortos recentes. Fica claro, portanto, que gerar é mais do que um simples aporte gradativo de substâncias, sêmen, no caso. A possibilidade de redefiní-lo mais tarde mostra que para os Wari’ gerar é um ato social, e que a substância é uma mera consequência.

A ausência de uma concepção genética do parentesco na Amazônia, que todos esses dados etnográficos só vêm confirmar, não é novidade. O que é importante marcar é que esse processo social de fabricação da consubstancialidade parece ser fortemente valorizado como um atributo constitutivo da humanidade e lugar da agência. Os Wari’ querem parentes e sabem fazê-lo: produzem crianças e incorporam estrangeiros e inimigos via casamento. Como mostrou Gow (1991: 276) para os Piro: ser gente de verdade é ser capaz de relacionar parentesco à história, ser capaz de produzir parentes a partir de pessoas estranhas, continuamente, através do casamento.

¹⁰ Certamente não poderia ser de outro modo, já que não utilizam testes de gravidez. O que quero mostrar aqui é que o fato dos indícios da gravidez serem de algum modo inconclusivos, e tardiamente evidenciados (entre os Wari’, um atraso de dois meses na menstruação pode não ser um indício) é coerente com a noção de que não se trata de um fato pontual consumado, mas de um processo em andamento.

É de se esperar, portanto, que a evidência da fabricação social do parentesco seja um fato privilegiado na valoração das relações, de modo que, como diz Rival, “Comer a mesma comida e dormir junto produz uma corporalidade comum, que é bem mais real do que os laços genealógicos” (1998: 621). Apesar da contradição implícita nesse tipo de afirmação, que sugere a existência de uma categoria nativa de parentesco genealógico que se opõe ao parentesco construído (enquanto a autora sustenta que todo o parentesco é construído), ela toca no ponto central da ênfase na evidência da ação, atestada por Gow para os Piro. Assim, se tanto um bebê no útero quanto uma criança adotada de estrangeiros ou inimigos são igualmente construídos como consubstanciais (assim como inimigos incorporados como parentes), parece que a adoção deixa mais evidente o fato de que a consubstancialidade é produzida tendo como referência uma relação de alteridade (entre os Barasana, de acordo com Hugh-Jones 2001: 19, o verbo “adotar” significa “humanizar” [“to make human”]).

Toda produção é uma transformação, o que é absolutamente coerente com a lógica ameríndia, mais especificamente aquela expressa nos mitos de origem. No caso wari’, a concepção da consubstancialidade como transformação está implícita no uso do composto “não desgostar” como o equivalente de “gostar”, como se as relações de conteúdo afetivo positivo, aquelas que se costuma chamar de relações de sociabilidade, só existissem a partir de uma transformação (consubstancialização) da alteridade (que não é não-relação, observe-se bem).

A etnografia wari’ nos obriga a considerar a fabricação da consubstancialidade, ou de corpos, como parte de um processo mais amplo, que coloca em relação humanos e animais, os atos da comensalidade e do canibalismo. Os xamãs explicam que os animais, ao atacarem os Wari’ causando a morte, quando a vítima é incorporada como membro da espécie agressora, fazem-no por desejarem parentes para si, gente com quem partilhar o dia-a-dia.

Para os Wari’, o mundo é habitado por uma grande diversidade de seres que se concebem como humanos. *Wari’* não é um etnônimo, mas o pronome “nós” inclusivo, tendo o significado de ‘ser humano’, ‘gente’. Trata-se antes de tudo de uma posição: aquela de humano e predador. *Wari’* opõe-se a *karawa*, animal, presa, comida, categoria que inclui os inimigos, *wijam*. O importante é que, do ponto de vista dos animais, são eles os humanos, *wari’*, que por sua vez vêem os índios como suas presas, animais ou inimigos.

Esse ponto de vista ou perspectiva é dado pelo corpo. Os Wari’ usam o idioma do corpo para falar não só do parentesco – os parentes têm o mesmo corpo – como também da personalidade, jeito de ser: “*Je kwere*”, que significa ‘meu corpo é assim’ é a resposta usual para perguntas do tipo: por que você gosta disso, por que faz assim? Do mesmo modo os animais: o queixada, por exemplo, anda em bandos porque ‘o corpo dele é assim’ (“*je kwerein mijak*”).

O meu ponto é que, a partir do momento em que levamos em consideração o fato da humanidade não se restringir aos Wari’, devemos entender que a produção de parentes consubstanciais, realizada por meio da produção de corpos idênticos, tem como referência não o universo restrito do grupo local ou da tribo/etnia, mas um universo amplo de subjetividades, a partir do qual se constroem grupos diferenciados.

Isso implica que as unidades, sejam elas grupos locais ou entidades mais abrangentes, são essencialmente circunstanciais, efêmeras, e se caracterizam como um aglomerado de corpos semelhantes, em constante processo de fabricação, e sujeitos, portanto, a transformações, consequência de novas associações (com outros corpos). O exame das restrições alimentares relacionadas ao nascimento de um filho/a de alguns grupos ameríndios – e que não podem ser dissociadas daquelas relativas à doença de parentes, primeira menstruação e homicídio - indica que o corpo humano o é apenas potencialmente. Justamente por isso precisa ser continuamente fabricado. Isso não quer dizer, como espero deixar claro, que o corpo humano seja um corpo animal culturalizado. Trata-se, ao contrário, de uma naturalização ou ‘especiação’, a partir de um substrato cultural – ou de um universo de subjetividades – indiferenciado, que inclui os animais.

A couvade

A couvade, como observou Peter Riviere (1974) em um artigo que se tornou referência obrigatória sobre o tema, é um dos problemas tradicionais da antropologia, desde os seus primórdios. O termo couvade teria sido cunhado por Tylor em 1865, devido à semelhança, notada pelos cronistas, entre atitudes de pais indígenas após o nascimento do filho, especialmente no Caribe, e o costume europeu, denominado couvade ou covada, segundo o qual, nas palavras de Van Gennep (1943: 121) em seu *Manual do Folclore Francês Contemporâneo*, “o marido toma o lugar da parturiente na cama, é cuidado no lugar dela e exerce o seu papel durante um lapso de tempo variável” (citado em Menget 1979: 246).

Menget alerta que essa substituição simbólica da mãe pelo pai é rara ou mesmo ausente dos fatos americanos, e o que se tem, na verdade, é a observância de uma série de restrições pós-parto tanto pelo pai quanto pela mãe. Não se pode, conclui o autor, limitar a couvade ao pai, mesmo que ele seja o sujeito mais visível dos tabus (idem: 247). Lévi-Strauss, em *O Pensamento Selvagem*, já havia apontado o engano: dizer que o homem toma o lugar da parturiente é falso; marido e esposa são submetidos às mesmas precauções porque ambos se confundem com a criança, muito suscetível nas primeiras semanas ou meses de vida. (Lévi-Strauss 1976: 227)

Não quero me deter aqui nas várias explicações que foram dadas à couvade, e passo diretamente à apresentação de alguns dados etnográficos wari’ e de outros grupos amazônicos.

Entre os Wari’, alguns tipos de caça e pesca são evitados pelo casal durante a gravidez e logo após o nascimento.

Entre os Wari’ alguns tipos de caça, peixes e mesmo algumas frutas são evitadas pelo casal durante a gravidez e depois do parto.¹¹ Não se pode, por exemplo, comer, matar ou ter qualquer contato

¹¹ Desde que passaram a viver em estreito contato com os Brancos os Wari’ começaram a ignorar muitas dessas restrições. Entretanto, quando uma criança pequena fica doente, a causa pode ser atribuída ao desrespeito dos tabus.

com tatus, quati, tamanduá, gavião e tucunaré, dentre outros. Se outros homens tiveram relações sexuais com a mulher durante a gravidez – fato raramente admitido – eles também devem observar as restrições alimentares. Os Wari' dizem que essas restrições protegem a criança (e somente ela) de doenças do tipo *ara maka*, causadas em sua maioria por animais sem espírito – em outras palavras, não-humanos. Nelas, ocorre uma conjunção entre o doente e atributos do animal que, no caso de crianças, foram ingeridos pelo pai (ou outro genitor) ou pela mãe. O xamã, chamado para examinar a criança doente, vê em seu corpo pelos, unhas e alimentos do animal. Ao retirá-los, a criança está curada. O quati, por exemplo, provoca loucura, e o xamã deve retirar dos olhos da criança os pelos do animal; o gavião crava suas garras na cabeça da criança, provocando dores e febres; o tatu provoca dificuldades em urinar e defecar.

Outros animais, como a anta, o queixada, o macaco-prego) e diversas espécies de peixes, não são proibidos como alimentos, contanto que se obedeça as restrições relacionadas ao seu preparo e ingestão. São, em sua maioria, animais com espírito, ou seja, humanos, e constituem as presas preferenciais dos Wari' com um todo, inclusive dos pais de recém-nascidos. Não se pode brincar ou caçar do animal morto, que deve ser ingerido completamente e o mais rápido possível, de modo que o seu espírito ganhe um outro corpo e reviva, voltando para a sua casa e família. Em alguns casos, o animal deve ser olhado pelo xamã antes de ser cortado para consumo, e dele retira os objetos que lhe conferem poderes xamânicos e que atestam a sua humanidade. Esses animais podem provocar – tanto em crianças como em adultos – doenças do tipo *kep xirak* (onde *kep* significar pegar e *xirak* significa mau ou estranho), agindo como um ser humano, flechando o corpo da vítima e comendo os seus órgãos internos. No decorrer desse processo, o doente vai se transformando no animal, o que se consuma no caso de morte. Em um caso que presenciei, o xamã encontrou na criança pelos e gongos, alimentos do macaco-prego (o que evidencia o papel marcado da comensalidade na criação da consubstancialidade) e repreendeu os pais por terem comido macaco inapropriadamente. Segundo ele, a criança estava em processo de se transformar em macaco.

O primeiro tipo de doenças parece ser semelhante àquelas causadas por desrespeito às interdições pós-parto em diversos grupos ameríndios. O que ocorre é, nas palavras de Lima (1996: 180-7) sobre os Juruna, uma conjunção ou simbiose entre a criança e o referido animal: a criança adquire características do animal (ou do alimento vegetal). As restrições pós-parto dos tupi-guarani Sirionó (Holmberg 1985), dos caribe Yekuana (Guss 1989), e de diversos grupos de língua jê, entre eles os Apinayé (Da Matta 1976), os Suyá (Seeger 1981) e os Panara (Ewart 2000), são explicadas do mesmo modo pelos etnógrafos. Seeger (1981: 151) observa que, para os Suyá, “Se os pais comem o animal, a criança terá as características daquele animal” e, eu acrescento, disposições.¹²

¹² Entre os Araweté, por exemplo, os pais estão interditados de tocar em pele de onça, ou a pele do bebê se tornará pintada (Viveiros de Castro 1986). É preciso esclarecer, entretanto, que nem todas as restrições relacionadas à couvade referem-se ao perigo de contato com animais. Entre os mesmos Araweté, por exemplo, os pais não devem tocar espelhos ou pentes, pois causariam dor e febre ao bebê; não devem pisar em placas de pedra, ou o bebê terá seu peito comprimido (idem). Dentre as restrições não relacionadas à dieta, aquelas referentes ao contato sexual são as mais frequentes, e as consequências de sua infração as mais diversas (mas lembremo-nos da associação frequente na

Por meio da observância dos tabus, os pais evitam esse tipo de simbiose enquanto completam a fabricação do corpo da criança como semelhante ao seu, especialmente por meio de uma comensalidade mediada pelo leite materno e pela circulação de substâncias diretamente entre seus corpos, como acontece entre os Wari’¹³

Trata-se, de acordo com a maioria dos autores, de um processo de transferência simpática de atributos dos alimentos para a criança, através das pessoas com os quais ela partilha substâncias corporais. Isso só acontece porque a criança seria permeável em termos corporais, com suas ‘fronteiras biológicas’ pouco definidas. Quero abrir um parêntese para dizer que sinto um enorme desconforto em relação a essa noção de fronteiras permeáveis (como exemplos, ver Carsten 1995: 232, para essa noção na Malásia, onde afirma que as fronteiras do corpo seriam permeáveis no bebê; Carneiro da Cunha 1978: 107-108, para quem o resguardo pós-parto do casal krahó seria um modo de restabelecer fronteiras, separar “biologicamente” e Turner 1995: 150 para essa idéia entre os Kayapó), pois ela supõe a existência de algo como um corpo sólido e fixo. Os dados etnográficos nos levam a pensar que esse corpo não é permeável, mas sim mutante: ele é ora uma coisa, ora outra. Em outras palavras, esse corpo só existe em relação, e muda radicalmente ou não (vira anta ou parente de x) dependendo das novas relações que estabelece.¹⁴

O caso wari’ nos permite complexificar o problema e considerar a agência animal como parte do processo da doença, visto que algumas doenças que afetam as crianças tem origem no desejo do animal de levá-la para junto de si, como um parente. Como já mencionei, os xamãs wari’ dizem que os animais que são humanos atacam com o intuito de incorporar a vítima à sua espécie. O xamã deve ir até eles e negociar a devolução, alegando que sua verdadeira família a espera. Em um caso, o xamã Orowam foi obrigado a negociar com o macaco-prego a devolução da alma de um doente. O macaco dizia que ele era seu filho, e Orowam argumentava que isso não era verdade, que a pessoa tinha parentes e precisava voltar. Com isso, a relação de parentesco entre o doente wari’ e o animal foi desfeita, e restabelecida aquela entre ele e os seus parentes wari’. A consequência última da agressão é a incorporação do doente à espécie do agressor, o que corresponde a uma consubstancialização da vítima – que passa a ter o corpo do animal e ser chamada por ele por termos de consanguinidade. Devora-se para incorporar, e a predação pelos animais é, na realidade,

amazônia entre sexo e comida). A minha ênfase nos perigos da conjunção entre bebês e animais deve-se ao fato desse ser, ao meu ver, o cerne das idéias relacionadas à couvade. Esse ponto, entretanto, deverá ser melhor examinado no decorrer da pesquisa.

¹³ Esse processo pode ser mesmo iniciado com a modelagem direta do corpo do bebê logo após o nascimento, como mencionei acima. Entre os Guayaki, o ato de se levantar o bebê no momento do nascimento é interpretado por Clastres (1972: 15) como um modo de separação deste da terra - associada miticamente à animalidade, e local de origem dos primeiros humanos -, sobre a qual ‘cai’ ao nascer.

¹⁴ Isso me remete a uma observação de M. Strathern (1999: 168) sobre o seu desconforto com a noção de fragmentação tal qual usada na antropologia, especialmente aquela que se diz pós-moderna. O problema, segundo Strathern, é que ela implica a existência de uma inteireza ou totalidade que não são explicadas.

uma captura de indivíduos.¹⁵ No caso wari' é possível dizer que toda doença do tipo *kep xirak* é um processo de iniciação xamânica interrompido, pois o xamanismo se caracteriza justamente pelo estabelecimento de relações de parentesco com uma espécie animal, iniciada por um ato predatório. Em alguns relatos de cura, o xamã, tentando resgatar o espírito de uma criança que acompanha o animal diz a ele: “Esse ainda é muito criança para ser xamã”. Algumas doenças são também interpretadas como tendo sido causadas por parentes mortos, desejosos da companhia de um dos seus. No entanto, ao agredirem, não o fazem como parentes, pois parentes cognatos não se agredem jamais, e não é deste ponto de vista que veem suas vítimas, mas daquele de um predador, de um *wari'* que quer matar inimigos e presas (remeto a Vilaça 1992: 75-90 para exemplos mais detalhados).

A meu ver, as doenças de tipo *ara maka*, que não envolvem uma transformação completa em animal, podem ser pensadas como um processo de metamorfose parcial ou interrompido, constituindo antes uma subcategoria das doenças de tipo *kep xirak*, do que um tipo exclusivo de doenças. A continuidade entre esses dois tipos fica evidente quando consideramos a grande variação nas opiniões dos diversos informantes sobre quais são os animais não-humanos (que atuariam, portanto, exclusivamente pelo modo simpático, causando doenças do tipo *ara maka*). Além disso, animais como o tatu e o gavião, por exemplo, evitados no período da couvade, são, de acordo com a maioria dos informantes, dotados de espírito, de modo que não fica clara a sua forma de atuação ao causar uma doença: estariam atuando por simples contágio ou flechando propositadamente a sua vítima? Há ainda a questão do destino póstumo da vítima, que atesta a atuação ativa do animal. De acordo com o xamã Orowam, uma criança, vítima fatal de gavião ou de tatu-canastra, pode ir viver junto desses animais em seu destino póstumo, ganhando um corpo animal. O que se conclui é que referência para os processos de metamorfose é a relação entre sujeitos, e não entre um sujeito e um animal sem intencionalidade, como fica claro ao examinarmos os dados etnográficos relativos a outros grupos amazônicos.

A análise de Reichel-Dolmatoff sobre as restrições pós-parto dos Desana, índios de língua tukano do noroeste amazônico, vai ao encontro de minhas observações sobre os Wari', revelando uma transformação do modelo que apenas o confirma, adequando-o à problemática tukano da “participação igualitária dos homens e dos animais em um potencial comum de energia procriativa” (1971: 147). As restrições da mulher e do homem com o nascimento não se limitam à ingestão de comidas, envolvendo evitações de outro tipo, tal como a de se tocar em armas. De acordo com o autor, os Desana justificam esses tabus dizendo que a gravidez de uma mulher e o nascimento tornam o “Mestre dos Animais” profundamente ciumento, pelo fato de ser sexualmente atraído pelas mulheres. Tem ciúme do marido e quer se vingar dele por ter usurpado os seus privilégios sexuais, e o persegue enviando seus animais, os que mordem e os que devoram (idem: 146-7).

¹⁵ Como um exemplo de incorporação análoga no sentido inverso, lembro a adoção de animais de estimação comum na Amazônia.

Seria arriscado dizer que o ciúme das mulheres por parte dos animais é equivalente a um desejo de ter filhos com essas mulheres – ou seja, de que os filhos delas sejam animais e não humanos, o que nos remete ao nosso modelo para os Wari’ – se o próprio autor não houvesse afirmado, um pouco antes, que o número de filhos de um casal deve ser limitado, pois um excesso seria interpretado pelos animais como implicando uma redução em número de seu próprio grupo (ibidem: 145). Isso fica claro também na etnografia Barasana, outro grupo falante de língua Tukano:

“O fato de uma alma, antes de nascer, pertencer a um mundo que inclui animais, é evidenciado pelo fato das antas e outros membros do “Taking-in People” (*sōria masa*) tentarem sugar a criança pelo seu ânus – uma inversão do nascimento – por sentirem ciúmes pela perda de um dos seus. O nascimento é assim uma passagem do mundo animal (natureza, He) para o mundo humano (cultura)” (Hugh-Jones 1979 :141)¹⁶

O que se constata a partir daí é que não se pode reduzir a produção do parentesco aos atos de sociabilidade, sendo necessário reconhecer que o canibalismo e a predação são meios igualmente eficazes, apesar de constituírem processos diferentes. O que se observa é uma constante luta pelo ponto de vista, ou seja, uma disputa por subjetividades que serão incorporadas. Um episódio ilustrativo é narrado por Fausto (2001b), relativo à guerra dos tupi parakanã. Nele, os inimigos Kayapó tentam convencer a sua vítima parakanã de que não são eles os seus inimigos, mas sim os próprios parakanã, seus parentes (o que faz dos Kayapó, parentes), e se prontificam a partir em expedição guerreira de vingança.

É curioso, como já disse, que alguns etnólogos insistam na separação radical entre os processos de sociabilidade, relacionados à vida diária no grupo local, e os atos de predação e de canibalismo, relacionados ao contato com o exterior, excluindo do processo de fabricação do parentesco algo que lhe é intrínseco. Rival, por exemplo, critica os amazonistas que apontam o canibalismo, o assassinato e a predação como meios primários of social reproduction in Amazonia, alegando que os Huaruani “can reproduce themselves without the intervention of external creators” (1998: 635). A sociabilidade no grupo local só existe em contraposição a outras associações potenciais, igualmente sociáveis, todas elas tendo como referência a construção de corpos. Como observou Viveiros de Castro há mais de 20 anos, “A fabricação é criação do corpo, mas do corpo humano (da pessoa, portanto) e, nesta medida, apóia-se em

¹⁶ A relação estabelecida por Clastres (1972: 15) entre o nascimento de bebês e o surgimento dos Guayaki (“l’acte de naissance des premiers guayaki”) parece-me esclarecedora. De acordo com o mito, os humanos se originam de seres subterrâneos animalizados (semelhantes a tatus), que sobem à terra e se humanizam. O processo, segundo o autor, é de passagem “da animalidade à humanidade”. Entre os Guayaki, uma ameaça paira sobre o pai de um recém-nascido: ele deve atuar como predador para não se tornar presa, devendo assim conquistar e manter a sua humanidade ameaçada, afim de não regredir à animalidade. Esse estado, é como viver na ambiguidade, ser ao mesmo tempo caça e presa, viver entre natureza e cultura. (Clastres 1972: 18-25).

uma negatividade: numa negação de possibilidades do corpo ‘não-humano’; o processo de fabricação “só adquire integridade plena em conexão com o de metamorfose”. (Viveiros de Castro [1977]1987: 32, 33).

A interpretação de Da Matta da couvade apinayé vai ao encontro daquela proposta aqui, mas tem como ponto de partida o que me parece ser uma confusão comum a muitas outras interpretações. Eu cito:

“A teoria das doenças Apinayé identifica claramente o doente com a planta ou animal ingerido impropriamente, do mesmo modo que a morte violenta identifica o assassino com o assassinado [...] Toda a ação terapêutica do resguardo é feita para separar esses campos perigosamente conjugados. Sua ação é a de estabelecer uma descontinuidade entre seres que não podem e não devem estar relacionados substancialmente. [...] Aqui [na gravidez e no parto, eu acrescento] é preciso não deixar que a criança volte à natureza e se transforme em sangue novamente. Trata-se de ‘salvar’ um ser humano potencial do mundo natural. Por isso a ação do resguardo do parto é dupla. Primeiro, ela visa estabelecer, como nos outros casos, uma descontinuidade entre a criança e a natureza ... Depois ela visa manter o novo ser humano potencial em contato com certos membros da sociedade humana, aqueles que são responsáveis por sua transição da natureza para a cultura. A uma ação descontínua soma-se então uma ação que objetiva provocar uma continuidade entre um certo número de pessoas...” (1976: 90-91)¹⁷

Essa interpretação seria bastante satisfatória se não estivesse fundamentada em uma aceção equivocada da oposição natureza-cultura, a mesma presente na análise de Guss (1989: 136-137) dos Yekuana. O ponto é que não se trata de evitar um retorno da criança à natureza, mas de afirmar uma natureza específica por meio da fabricação de um corpo semelhante ao dos pais, da família, dos conterrâneos. Como se viu, esse corpo em processo de criação corre o risco ser feito como corpo de outro tipo de gente (ou de bicho simplesmente). Não se trata, portanto, de um processo de culturalização em oposição ao perigo inverso da naturalização (no sentido de animalização), mas de uma especificação realizada por meio do corpo: o que se quer é criar uma natureza humana que seja *mais específica* que a socialidade universal de onde a criança provém

É interessante que em um artigo que pretende ser uma análise abrangente do fenômeno da couvade, Rival incorre no mesmo tipo de equívoco, ao afirmar não haver indícios de que a infância, entre os Huaorani em particular, seja um estágio anti-social, animal, não sendo possível a equação entre socialização e domesticação de instintos selvagens (1998: 627). No entanto, reconhece, algumas páginas antes (idem: 622-3), que mesmo sendo o objetivo das restrições alimentares endurecer o corpo do bebê, fazendo-o crescer rápido, a infração tem como consequência a transmissão de uma característica desfavorável do animal ao bebê.

¹⁷ É interessante observar que Da Matta (1976: 87) atribui os mesmos objetivos ao resguardo do matador: produzir uma descontinuidade (de ‘substância’) entre o matador e a vítima.

Poderíamos dizer que as restrições da couvade constituem um processo anti-xamânico, no sentido de evitarem associações corporais com seres de outras espécies, que constituem a condição de possibilidade do xamanismo amazônico. De acordo com Fausto, durante a couvade os pais Parakanã devem evitar toda atividade relacionada ao xamanismo. Entre os Araweté, quando uma xamã está fazendo uma criança por meio de relações sexuais repetidas com a sua esposa, ele para de cantar e sonhar (Viveiros de Castro 1986: 440). Não somente atividades xamânicas: toda interação direta com animais é evitada, e os pais geralmente evitam caçar durante a couvade. Durante esse período, portanto, os homens estão na posição de anti-caçadores, anti-guerreiros e anti-xamãs.¹⁸

É interessante notar que, nos mais diversos grupos, há uma incompatibilidade das mulheres – férteis - com o xamanismo, independentemente da couvade. Fausto (2001b) observa que, entre os Parakanã, as mulheres não devem sonhar, atividade propiciadora do xamanismo, a não ser depois da menopausa. O exemplo mais claro é o dos Barasana, que veem o xamanismo e a habilidade de menstruar como mutuamente exclusivas, mas intimamente ligadas. Assim como os xamãs são seres ‘abertos’, as mulheres são abertas na menstruação (S. Hugh-Jones 1979: 125). Essa abertura tem relação com o contato com o mundo He, dos ancestrais, de onde se originam as crianças. “In one sense, the women are seen as being closer to the He world than the men” (idem: 251).¹⁹ De acordo com Hugh-Jones (2001, pers. comm.) não seria arriscado dizer, ao menos no caso Barasana, que as mulheres não são xamãs porque já o seriam por meio desse contato com o exterior propiciado pela gestação. Overing (1989: 17, ms) revela uma concepção análoga entre os Piaroa, que relacionam diretamente a capacidade criativa das mulheres de gestar crianças e aquela dos xamãs de transformar humanos (lembro que o bebê Piaroa é chamado de “the young of animals”). Esse me parece um ponto interessante, a ser desenvolvido em outra ocasião, e que confirma mais uma vez a origem externa dos humanos gerados no ventre feminino. Os nigerianos de Lévy-Bruhl certamente compreenderiam essa afirmação.

Conclusão

¹⁸Agradeço a Carlos Fausto e Eduardo Viveiros de Castro por terem me alertado para esse ponto. É interessante observar uma aparente inversão desse modelo entre os Guayaki, que só faz confirmá-lo. Clastres (1972: 23) comenta que o pai guayaki é, logo após o parto, um atrator de caça, pois os animais dele se aproximam. Entretanto, os que mais se aproximam são os jaguares, que querem predá-lo. Para escapar da posição de presa, o homem deve afirmar-se como predador, matando um animal. Trata-se, portanto, do mesmo problema, a saber: o risco da ‘animalização’, como afirma explicitamente Clastres (idem: 24-5).

¹⁹ O mesmo tipo de abertura das mulheres ao exterior na menstruação ocorre entre os Araweté: as mulheres menstruadas não podem ser banhar, pois correriam o risco de serem fertilizadas pelo Dono do Rio (Viveiros de Castro 1986: 249-250). O mesmo autor (pers. comm, 2001) chama a atenção para o risco, muito real no mundo amazônico, da procriação transespecífica.

Para concluir gostaria de tocar levemente na questão da relação corpo/alma na couvade. A centralidade da alma nos tabus relacionados à couvade foram apontadas por Riviere (1974) em um artigo sobre o tema. Para o autor, a couvade tem relação com a dualidade humana: corpo e alma. Não se trata de um ritual de fabricação do corpo, mas de fabricação (sedimentação) da alma da criança, que ao nascer é muito volátil, podendo se desprender do corpo com facilidade. Por estar vinculada à alma dos pais (pai e mãe), acompanha-os em suas andanças na floresta, podendo ser capturada por espíritos; por isso os pais devem obedecer a restrições (idem: 431). Esse tema está presente não só entre os carib-speaking Wai-Wai e Trio, cuja etnografia serve de base para a análise de Riviere (que usa também exemplos de outros grupos, como os tupi Urubu), como entre diversos outros grupos, tais como os tupi Juruna (Lima 1995) e Araweté (Viveiros de Castro 1986).

Rivière conclui: “O exame dos exemplos etnográficos indica que, nessas sociedades ao menos, a couvade é um ritual relacionado à criação espiritual do recém-nascido” de modo que o nascimento estaria para a couvade como o natural para o espiritual (ibidem: 432). Vale notar, entretanto, que, apesar de sua interpretação distinta da couvade, Riviere (idem: 433) concorda com a idéia, que procurei desenvolver aqui, da existência de um universo indiferenciado de subjetividades, a partir do qual a criança deve ser individualizada (‘naturalizada’). Para ele trata-se, entretanto, de uma individualização espiritual: “The couvade is concerned with the creation of an independent spiritual being, and for this to be achieved a separation from an undifferentiated spiritual mass is required”.

Os dados wari’ sugerem ser possível pensar o problema de outra forma, ou melhor, propor a dicotomia corpo/alma em outros termos. Para os Wari’, a alma (*jam*) só existe quando o corpo está de algum modo ausente, pois inerte: no sonho, na doença grave (e o xamã seria um doente crônico) e na morte. Não existe uma alma vinculada ao corpo, e falar sobre a alma de uma pessoa é um ato indelicado, como que se desejássemos ou prevíssemos a sua morte. A alma é antes de tudo uma potência, relacionada à capacidade de produzir um corpo outro.²⁰ E é justamente como um corpo diferente que a alma se manifesta mais plenamente: depois da morte ganha-se o corpo de queixada ou, no caso de morte provocada por animais, da espécie agressora; no caso da morte em guerra, a vítima ganha um corpo de inimigo. A alma dos xamãs, os únicos que a têm todo o tempo presente, é tão somente um corpo de animal.

Os dados wari’ são absolutamente refratários ao modelo corrente de dicotomia corpo/alma. Uma doença, por exemplo, muitas vezes explicitada como um ataque à alma por determinada espécie animal, é sempre vista e tratada como um processo de transformação do corpo. Diante da minha recorrente dificuldade em entender essa fusão de entidades que a meu ver estariam necessariamente separadas, os Wari’ costumavam dizer que a alma da pessoa já se encontrava na casa dos animais, enquanto seu corpo, em casa, ia adquirindo as características corporais da espécie agressora. O que parece ser evidente aí é que

²⁰ Aqui seria interessante pensar a noção de ‘dividual’ utilizada para a Melanésia (see Strathern 1988). No entanto, se ali a duplicidade dos indivíduos refere-se ao domínio da identidade sexual, na Amazônia a duplicidade teria como referência os domínios humano/não-humano (animais, espíritos etc).

a doença, seja do recém-nascido ou de um adulto, constitui um desses momentos em que o corpo humano pode ser refeito e tomar outra forma. Essa outra forma é a forma da alma.

Bibliografia

CARNEIRO DA CUNHA, M. 1978. *Os Mortos e os Outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.

CARSTEN, J. 1995. "The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among the Malays in Pulau Langkawi". *American Ethnologist* 22(2): 223-241.

_____ 2000. "Introduction". In: J. Carsten (ed). *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

CLASTRES, P. 1972. *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris: Plon.

CONKLIN, B. 1989. *Images of Health, Illness and Death Among the Wari' (Pakaas Novos) of Rondônia, Brazil*. Tese de Doutorado. University of California.

CROCKER, C. 1985. *Vital souls, Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.

DA MATTA, R. 1976. *Um mundo dividido. A estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.

EWART, E. 2000. *Living with each other. Selves and alters amongst the Panara of Central Brazil*. PhD. Dissertation. London School of Economics.

FAUSTO, C. 2000. "Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia". *American Ethnologist* 26(4): 933-956.

_____ 2001a. *Inimigos Fiéis. História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP

_____ 2001b. *Le Chamanisme Amérindien et ses Transformations*. Seminário apresentado na École Pratique des Hautes Études (Paris). Ms.

FORTES, M. 1949. *The web of kinship among the Tallensi*. Oxford: Oxford University Press.

GOW, P. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Clarendon, Oxford.

_____ 1997. « O parentesco como consciência humana : o caso dos Piro ». *Mana. Estudos de Antropologia Social* 3(2) : 39-66.

GUSS, D. 1989. *To weave and to sing. Art, symbol, and narrative in the South American rain forest*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

- HOLMBERG, A. [1969] 1985. *Nomads of the long bow. The Siriono of Eastern Bolivia*. Prospect Heights: Waveland Press.
- HUGH-JONES, C. 1979. *From the Milk River. Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge : Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, S. 1979. *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ 2001. *The gender of some amazonian gifts: an experiment with an experiment*. Ms.
- HUXLEY, F. 1980. *Aimables Sauvages*. Paris: Plon
- KELLY, J. 2001. *Fractality and the Exchange of Perspectives*. University of Cambridge, Ms.
- LANGDON, T. 1981. "Food taboos and the balance of oppositions among the Barasana and Taiwano". In: K. Kensinger & W. Kracke (eds), *Food taboos in Lowland South America. Working Papers on South American Indians* 3. Bennington, Vermont. Pgs 55-75
- LÉVI-STRAUSS, C. [1962] 1976. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- LÉVY-BRUHL, L. [1927]1966. *The "soul" of the primitive*. Chicago: Henry Regnery Company. Gateway Edition.
- LIMA, T. 1995. *A Parte do Cauim. Etnografia Juruna*. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
- MAYBURY-LEWIS, D. (ed.) 1979. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.
- McCALLUM, C. 1998. "Alteridade e sociabilidade Kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 13(38): 127-136.
- MENGET, P. 1979. "Temps de naître, temps d'être: la couvade". In: Michel Izard & Pierre Smith (eds), *La fonction Symbolique*. Paris: Gallimard.
- NEEDHAM, R. 1971a. "Remarks on the analysis of kinship and marriage". In: R. Needham (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistock.
- _____ 1971b. "Introduction". In: R. Needham (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistock.
- OVERING KAPLAN, J. 1975. *The Piaroa. A People of the Orinoco Basin*. Oxford : Claredon Press.

OVERING, Joanna, 1977. "Orientation for paper topics" e "Comments" Simpósio "Social Time and Social Space in Lowland South American Societies". *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, 2: 9-10 e 387-394.

_____ 1989. "Styles of Manhood: An Amazonian Contrast in Tranquility and Violence". In: Signe Howell and Roy Willis (eds), *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*. London: Routledge. Pgs 79-99.

_____ 1999. "Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". *Mana. Estudos de Antropologia Social* 5(1): 81-108.

OVERING, J. & PASSES, A. (eds) 2000. *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge.

REICHEL-DOLMATOFF, G. 1971. *Amazonian Cosmos. The sexual and religious symbolism of the Tukano indians*. Chicago: The University of Chicago Press.

RIVAL, L. 1998 "Androgynous parents and guest children: the huaorani couvade". *JRAI(ns)*: 4(4): 619-642.

RIVIERE, P. 1974. "The couvade: a problema reborn". *Man* (ns)9 (3): 423-435 .

_____ 1984. *Individual and Society in Guiana. A Comparative Study in Amerindian Social Organization*. Cambridge : Cambridge University Press.

SCHADEN, E. 1962. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

SCHNEIDER, D. 1965, "Some muddles in the models: or, how the system really work". In: M. B

anton (ed.) *The relevance of models for social anthropology*. ASA 1. London: Tavistock Publications.

_____ 1972. "What is kinship all about. In: P. Reining (ed.) *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Anthropological Society of Washington.

_____ 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

SEEGER, A. 1980. *Os Índios e Nós. Estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Campus

_____ 1981. *Nature and Society in Central Brazil. The Suyá indians of Mato Grosso*. Harvard University Press.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1979. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras" *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.

- STRATHERN, M. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- _____ 1999. "No limite de uma certa linguagem". Entrevista. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 5(2): 157-175.
- TAYLOR, A-C. 1985, "L'art de la réduction", in *J. Soc. Améric.* LXXI, pp. 159-173
- _____ 1994. 'Les Bons Ennemis et les Mauvais Parents : le Traitement Symbolique de l'Alliance dans les Rituels de Chasse aus Têtes des Jivaros de l'Equateur'. In : E. Copet & F. Héritier-Augé (eds). *Les Complexités de l'Alliance, IV (Économie, Politique et Fondements Symboliques de l'Alliance)*. Paris : Archives Contemporaines. Pp 73-105.
- _____. 1996. The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N.S. 2 (2): 201-215.
- TURNER, T. 1971 "Cosmetics: the language of body adornment". In: James P. Spradley & David W. McCurdy (eds), *Conformity and Conflict. Readings in Cultural Anthropology*. Boston: Little Brown and Company.
- _____ 1995. « Social Body and Embodied Subject : Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapó ». *Cultural Anthropology* 10(2) : 143-170
- VILAÇA, A. 1992. *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari'(Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro: ANPOCS/Editora da UFRJ.
- _____ 1995. "O sistema de parentesco wari'. In: E. Viveiros de Castro (org), *Antropologia do Parentesco. Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- _____ 1996. *Quem somos nós. Questões da alteridade no encontro dos Wari' com os Brancos*. Tese de doutoramento. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- _____ 1998. "Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo". *Revista de Antropologia* 41(1): 9-67
- _____ 2000 "Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: the question of predation" *Ethnos* 65(1): 84-106.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: ANPOCS/Jorge Zahar Editor.

- _____ [1977] 1987, « A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana ». In : Oliveira Filho, João (org.), *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro : UFRJ/Marco Zero.
- _____ 1992. *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- _____ 1993. « Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico » In : Viveiros de Castro, E. & M. Carneiro da Cunha (eds), *Amazônia. Etnologia e História Indígena*. NHII/USP-FAPESP.
- _____ 1996. "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology". *Annu. Rev. Anthropol.* 25: 179-200.
- _____ 1998. "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3): 469-488.
- _____ 2000 "Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco". *Ilha* 2(1): 5-46.
- _____ 2001 "GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality", in L. Rival & N. Whitehead, eds., *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford University Press, in print.