

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LARISSA LOMBARDI MOREIRA

**SOB O SOL NÃO SOMOS COMPANHEIROS?
ARTICULAÇÕES TRANSESPECÍFICAS E DE GÊNERO A PARTIR DE
CONCEPÇÕES TUKANO DO SANGUE MENSTRUAL E DA GESTAÇÃO**

SÃO CARLOS - SP
2026

LARISSA LOMBARDI MOREIRA

**SOB O SOL NÃO SOMOS COMPANHEIROS?
ARTICULAÇÕES TRANSESPECÍFICAS E DE GÊNERO A PARTIR DE
CONCEPÇÕES TUKANO DO SANGUE MENSTRUAL E DA GESTAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social
da Universidade Federal de São Carlos
para obtenção do título de Mestre em
Antropologia Social.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello (UFSCar)

Profa. Dra. Melissa Santana de Oliveira (FLACSo)

Prof. Dr. Raphael Rodrigues (IFBA)

SÃO CARLOS - SP
2026

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado da candidata Larissa Lombardi Moreira, realizada em 17/07/2026.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello (UFSCar)

Profa. Dra. Melissa Santana de Oliveira (FLACSo)

Prof. Dr. Raphael Rodrigues (IFBA)

Para Regina Odete, minha avó,
por plantar meus sonhos em seu jardim de amor e fé, e cultivá-los até florir.

AGRADECIMENTOS

Muito além de um trabalho desenvolvido para a obtenção de um título, esta dissertação nasceu para mim como um *caminho*. Em uma de suas primeiras esquinas, trombei com sonhos, ideias e gentes - emaranhados-cambaleantes, vestidos de incerteza. Mais de um passo por vez, quis desatar o nó, quis atravessá-lo e preenchê-lo (quando não rompê-lo), quis fazê-lo linha. Somente dupliquei o embaraço. Vencida, sentei-me só à estrada e, estática, segui jornada. Quando então o embrulho reapareceu, antes dele já haviam me encontrado saberes, planos e amigos. Trazendo-os comigo, encarei finalmente o meu monstro-criatura: observei seus traços e seus contornos, conheci a cor dos seus olhos e a temperatura de sua pele, notei, então, que não se tratava mais do emaranhado-cambaleante de antes. Despida de incertezas e imersa em possibilidades, a criatura havia se tornado mãe de um caminho ilustrado com o meu rosto e, desde então, cordialmente me ensina a caminhar por ele.

Essa jornada nada simples foi certamente facilitada pelo financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que possibilitou a dedicação exclusiva ao desenvolvimento da pesquisa. Agradeço infinitamente à instituição.

Geraldo Andrello, meu orientador, também foi essencial para o desenvolvimento deste trabalho. Agradeço pela orientação cuidadosa, pelas leituras atentas, pelo incentivo constante ao longo dos anos, por sempre respeitar o meu tempo e por ter abraçado a proposta de pesquisa com tanta leveza - espero ter feito jus à genialidade dos trabalhos que vêm sendo desenvolvidos por você (junto de Pedro Lolli, João Vianna e Luis Nascimento). Agradeço também por ter me apresentado a canção de Walter Franco, ensinando-me que “[...] tudo é uma questão de manter a mente quieta, a espinha ereta e o coração tranquilo [...]”. Essas palavras foram muito especiais para mim durante os anos de mestrado e certamente ficarão comigo para sempre. É uma honra e um privilégio aprender com você.

Agradeço Melissa de Oliveira e Raphael Rodrigues por aceitarem o convite para participar da banca examinadora.

Agradeço aos membros do Laboratório de Etnologias Transespecíficas (LETS) e do grupo de pesquisa em Etnografia, Linguagem e Ontologia (ELO), pelas discussões estimulantes e desafiadoras, e ao grupo Conversas Rionegrinas, pelos encontros e conversas. Agradeço especialmente à Aline Iubel pela leitura atenta e pelos comentários enriquecedores que fez dos meus trabalhos, suas reflexões cuidadosas foram muito importantes para o

desenvolvimento desta dissertação. Agradeço também Pedro Meinberg pelas trocas que tivemos ao longo dos anos.

Agradeço àqueles que fizeram e fazem dos meus ritmos, música e das minhas palavras, poesia: minha avó, Regina, minha mãe, Marta, meu pai, Robson, e meu irmão, Guilherme, por aceitarem minhas idas e estarem aqui nas minhas vindas. Cruzadas, nossas arestas, rígidas e doces, formam a estrada que abraça e orienta o meu caminhar.

Aos meus amigos de longa data, Francine, Julia, Gabriel Ulbricht, agradeço por sempre torcerem por mim. Mesmo que nos encontremos com pouca frequência, vocês nunca escapam de meus pensamentos e coração. Aos amigos que o mestrado me deu, Carol e Thales, agradeço pelos bons momentos. Essa jornada foi muito mais bonita com vocês. Ao Gabriel, agradeço por jamais se cansar de me ouvir e por me apoiar, sem condições.

Por último, devo reconhecer a importância do tempo e da terra que alimenta os espaços por onde percorri. Todo passo dado, planejado, acidental ou somente seguinte àquele que lhe antecedeu, fez propósito inteiro e pintou de cores únicas o espaço que com ele nascia. Todo som feito voz, no clarão do escuro ou no encontro com outras tantas enunciações, tremeu sentido e deu nó em ideias unas, amarrando-as em companhia. A estrada, o quarto, o outro quarto e aquele terceiro quarto ainda, a salinha do LETs no LIDEPS, as mesas da BCO, a estrada. E o tempo. O tempo fez raiz nas flores e títulos encontrarem títulos, como peças que se juntam à outras em quebra-cabeças sem fim. O tempo deu vida às flores que dão vida às flores e que dão vida à vida. O tempo deu vida ao sangue e o sangue fluiu, ferveu e verteu por tantas vezes no movimento dessas ondulações. O sangue, então, deu vida ao tempo, deu vida a vida e, por um parto, deu vida às ideias que seguem, vertidas dele e com ele. Agradeço, por fim, ao sangue, que é a mãe que atravessa e transforma, que é vermelho cor-de-carmim, que é ambivalente e é agri-doce - como chá de limão com alecrim, como ontem que, de repente, é amanhã, e como o passo que ainda está por vir.

*[...] ¿qué es lo que no hace la mujer?,
mujer es que más piensa,
por la mujer es que uno vive [...]
si no tuvieran mujeres
uno no pudiera existir en este mundo [...]*
- Arturo Macuna

RESUMO

Esta dissertação foi desenvolvida a partir da proposta de refletir sobre a posição ocupada pelas mulheres indígenas na interface entre os espaços doméstico e político-ritual. A partir de temas relacionados às atividades cotidianas de mulheres, busquei conhecer o modo pelo qual funções e conhecimentos genderizados são articulados para a reprodução e continuidade de clãs de língua Tukano situados na região do rio Uaupés e, assim, investigar a possibilidade da alteridade extra-humana ativada em contexto ritual também fazer-se presente no exercício da vida cotidiana. Essa investigação foi realizada a partir de uma revisão bibliográfica cruzada de dois conjuntos de obras, as etnografias de Christine Hugh-Jones (1979), Dany Mahecha (2004) e Melissa de Oliveira (2016) e os artigos de Geraldo Andrello e João Vianna (2022), Pedro Lolli e Geraldo Andrello (2024) e Geraldo Andrello e Luiz Nascimento (2024), cujas formulações foram examinadas à luz das discussões elaboradas pelas três primeiras autoras e de forma associada ao trabalho comparativo de larga escala de Luisa Elvira Belaunde (2005). Os argumentos mais gerais dessas autoras e autores, brevemente apresentados no capítulo que abre o texto, são minuciosamente trabalhados nos capítulos dois, três e quatro e cinco, que, em ordem respectiva, consistem em recensões das etnografias de Christine Hugh-Jones (1979), Dany Mahecha (2004) e Melissa de Oliveira (2016) e em análises de pontos e hipóteses relacionados ao tema. Esse movimento estimulou-me a considerar o lugar da placenta e da amamentação no imbricamento desenhado e, assim, examinar o problema da participação feminina no processo de reprodução do coletivo a partir de outros ângulos.

Palavras-chave: Sangue menstrual; Corporalidade feminina; Mulheres; Gestação; Alto Rio Negro

SUMÁRIO

1. Introdução e síntese da bibliografia revisada	1
1.1. Noroeste amazônico e parentesco	2
1.2. Discussões etnográficas e o caminho da pesquisa	4
1.2.1. From the Milk river: spatial and temporal processes in northwest amazonia	5
1.2.2. La formación de masa goro ‘personas verdaderas’: pautas de crianza entre los Macuna del bajo Apaporis	7
1.2.3. Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri Porã, do médio rio Tiquié, noroeste amazônico	8
1.2.4. El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos	9
1.2.5. Sangue, gênero e parentesco: temas centrais da dissertação	11
1.2.6. Formulações recentes e hipóteses em exame	16
1.3. Metodologia de pesquisa	18
2. Estruturas vivas em círculos e retas: o cotidiano, o doméstico e o feminino em Christine Hugh-Jones (1979)	19
2.1. Do rio à maloca: estrutura social, funções especializadas e o ciclo da vida	21
2.2. Sentidos, rupturas e transformações de corpo e alma	23
2.2.1. Romi Kumu, a fertilização reversa e a menarca	27
2.3. O amido, a pimenta e a maturidade feminina	32
2.4. Interface cotidiano-ancestral: dinamismo e interdependência	41
3. “¿Qué es lo que no hace la mujer?”: fazendo corpo, gênero e espírito de diabinhos com Dany Mahecha (2004)	43
3.1. A humanidade e o problema da moral	44
3.2. Penso, logo fui criado e, portanto, posso criar	46
3.3. A infância macuna e a escola	50
3.4. Mulheres, substâncias e humanidade	51
4. Aqueles que tinham conversa moravam em uma só casa: uma história sobre transformações contada por Melissa de Oliveira (2016)	56
4.1. Conhecimento, clãs e história	58
4.2. Conhecimento, ciclo da vida e contemporaneidade	59
4.3. Conhecimento, maloca-escola e a pessoa-estudante	67
5. Mulheres, peixes e fármacos: sobre um complexo xamânico-reprodutivo e hipóteses relacionadas	70
5.1. O problema da gestação a partir do útero e de seus tripulantes	71
5.1.1. Sangue vertido, sangue retido	74
5.1.2. Tubo-container e companheiros-inimigos	77
5.1.3. Dar luz à Lua: reprodução cruzada e paternidade responsável	80
5.1.4. Amamentar, abrandar e adocicar: conclusão	82
Referências Bibliográficas	87

1. Introdução e síntese da bibliografia revisada

Esta dissertação foi desenvolvida a partir da proposta de refletir sobre a posição ocupada pelas mulheres indígenas na interface entre os espaços doméstico e político-ritual. Para fazê-lo, dirigi-me aos temas e atividades que circunscrevem e atravessam a experiência feminina, como o ciclo menstrual, o período gestacional e a produção de alimentos, buscando examinar, também, a relação entre as funções desempenhadas por homens e mulheres e o processo de reprodução e continuidade de clãs agnáticos dos povos de língua Tukano situados na região do rio Uaupés, no noroeste amazônico. Simultaneamente, e de modo mais amplo, busquei investigar a relação entre parentesco e humanidade entre esses povos. No plano mais específico, me propus a examinar as possíveis ressonâncias do sangue menstrual, cuja origem é formulada nas narrativas míticas, com o complexo xamânico-ritual, e investigar, por meio de temas relativos à ação cotidiana das mulheres, a possibilidade da não-humanidade mobilizada nos processos rituais também fazer-se presente em atividades que ocorrem na esfera doméstica. Em síntese, a partir da proposta de examinar práticas e concepções relativas ao sangramento menstrual e às relações de gênero, a dissertação buscou refletir sobre as relações que as mulheres possivelmente nutrem com a alteridade.

Para tanto, revisei três etnografias desenvolvidas em épocas distintas por antropólogas mulheres. Refiro-me aos trabalhos de Christine Hugh-Jones (1979), Dany Mahecha (2004) e Melissa Oliveira (2016), que, por diferentes enfoques, exploram a posição das mulheres na vida cotidiana e ritual. A partir dos argumentos e descrições trazidos pelas autoras, examinei hipóteses formuladas mais recentemente por Geraldo Andreello e João Vianna (2022), Pedro Lolli e Geraldo Andreello (2024) e Geraldo Andreello e Luiz Augusto Nascimento (2024) sobre a relação dos corpos femininos com a não-humanidade. De forma mais detalhada, os autores se baseiam em episódios míticos que tematizam a origem da menstruação e das substâncias utilizadas em rituais masculinos para sugerir que os corpos femininos, devido a qualidade ambivalente do sangue menstrual, fornecem um canal por meio do qual componentes não-humanos seriam ativados para a constituição de pessoas e coletivos.

Trata-se, assim, de uma revisão bibliográfica cruzada para a qual a análise comparativa em larga escala desenvolvida por Luisa Elvira Belaunde (2005) entre diversos povos amazônicos é referência central. A dissertação conta com cinco capítulos. Este primeiro, introdutório, contém um panorama geral da estrutura do trabalho e das discussões nele mobilizadas. Em sequência, três resenhas, uma para cada etnografia minuciosamente analisada. Por fim, um exame dos argumentos e hipóteses colocados mais recentemente pelos autores, produzido a partir das descrições das autoras. No último capítulo, mobilizei também a

tese de Mariam Tchepurnaya Daychoum (2026), que examina processos de transformação material operados pelas mulheres, definindo-os como relacionais, intercambiáveis e interdependentes aos xamânicos, realizados por homens, e concebendo-os como igualmente responsáveis pela organização sociocosmológica tukano. A análise da autora foi aproximada aos trabalhos de Geraldo Andrello e João Vianna (2022), Pedro Lolli e Geraldo Andrello (2024) e Geraldo Andrello e Luiz Augusto Nascimento (2024) com o intuito de averiguar possíveis ressonâncias entre o complexo xamânico-ritual e a corporalidade feminina.

1.1. Noroeste amazônico e parentesco

O Noroeste Amazônico é uma região muito diversa que agrupa povos de três grandes famílias linguísticas: Tukano Oriental, Arawak e Naduhup. Em território brasileiro, há, atualmente, cerca de 22 povos que se estabelecem ao longo dos rios e, também, em cidades da região, como Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira (Lasmar, 2005; Andrello, 2006; Andrello, Lolli, Meira, 2024). Para a escrita desta dissertação, voltei a minha atenção especialmente aos Tukano que habitam o rio Uaupés e seus tributários, Papuri e Tiquié, cujas características centrais de organização social oferecem uma ótica interessante para explorar o problema do parentesco desde uma perspectiva feminina.

Seguindo diversos autores (Viveiros de Castro, 1995; Overing, 1975), o modelo de organização social da região amazônica é definido como egocentrado, cognático e majoritariamente uxorilocal. São sociedades de descendência indiferenciada nas quais, a partir do casamento, os homens passam a residir na aldeia da esposa e são tornados parentes por meio de vários expedientes, em especial, a consubstancialização promovida pela comensalidade. Conforme Eduardo Viveiros de Castro: “[...] a ramificação lateral das parentelas cognáticas predomina sobre a verticalidade piramidal das genealogias [...] (e) a residência possui um rendimento estrutural mais elevado que a descendência.” (1995: 13).

No noroeste amazônico, entretanto, há algumas diferenças. Segundo Cabalzar (1969: 118), entre os povos Tukano do rio Uaupés, a língua é o elemento que marca um mesmo grupo exogâmico de descendência agnática. Nesse sentido, o casamento deve ocorrer entre não-agnatos: um homem deve sempre casar-se com uma mulher pertencente a um grupo de descendência diferente do seu. Esse princípio, em geral qualificado como exogamia linguística (C. Hugh-Jones, 1979; Jean Jackson, 1983), é ainda vinculado à residência virilocal das mulheres após o casamento. Tais características permitem, simultaneamente, indagar sobre os modos específicos de produção do parentesco na região do noroeste

amazônico e refletir sobre as implicações do movimento das mulheres por entre grupos agnáticos masculinos.

Outro ponto importante a se considerar é que, como afirma o antropólogo indígena João Paulo Lima Barreto (2021) sobre seu povo, os Tukano, a assimilação definitiva das crianças no clã do pai é garantida pela nominação. Idealmente, demonstram Pedro Lolli e Henrique Felipe em extensa revisão da bibliografia referente à região, o nome é transmitido em gerações alternadas no interior dos clãs patrilineares e atribuído pelos kumuã, os xamãs-rezadores da região, por meio da enunciação de fórmulas orais (2024: 14). Segundo Stephen Hugh-Jones (2002), nesse sentido, os vivos seriam uma espécie de *continuação* dos seus ancestrais¹, visto que, por meio da nominação, estariam recebendo uma parte da alma do grupo.

Segundo Andreello (2025), a alma transmitida ao recém nascido diz respeito aos objetos rituais espiritualmente extraídos das casas subaquáticas da gente-peixe, os wai-mahsã, por entre as quais se deslocou a embarcação que conduziu os ancestrais dos povos do Uaupés até seus territórios de fixação. A viagem, iniciada no leito do rio de Opekõ Dihtara (Rio de Janeiro) e finalizada na Cachoeira de Ipanoré, no alto rio Uaupés (noroeste amazônico), ocorreu por meio da Cobra-Canoa, embarcação que carregou em seu ventre os ancestrais daqueles que hoje habitam a região do Uaupés como humanos. Trata-se, assim, de uma jornada de *transformação* que atravessa o plano aquático, mas é finalizada fora dele. Ao longo do trajeto, foram realizadas inúmeras paradas nas chamadas Casas de Transformação, lugares associados aos eventos míticos nos quais os viajantes adquiriram conhecimentos, nomes, artefatos e propriedades rituais. Esse conjunto de saberes é específico para cada clã que se formou quando a viagem foi concluída no Uaupés (Lima Barreto, 2021; C. Hugh-Jones, 1979).

Nesse sentido, para Andreello e Nascimento (2024), a nominação contribuiria para a constituição de corpos humanos por meio da inserção de componentes não-humanos no corpo do recém-nascido. O procedimento é responsável por transmitir ao indivíduo aptidões que serão desenvolvidas por ele ao longo de sua vida, conectando-o a um grupo social, cosmologia e território específicos. Além disso, a nominação é fundamental para que os kumuã possam aplicar tratamentos xamânicos de proteção e cura nas pessoas ao manipular metafisicamente os elementos que as compõem (Barreto, 2021). Igualmente importante e

¹ É importante destacar que o antigo portador do nome *não* é reencarnado na criança nomeada. Nas palavras de Stephen Hugh-Jones, “Cada nome é pensado como incorporando qualidades particulares e que se ligam ao portador, um ponto vinculado à especialização de papéis.” (2002: 51).

complexo, esse dispositivo parece fazer-se enquanto um mecanismo de humanização dos corpos dos recém-nascidos e de promoção de vínculos agnáticos. Nesta dissertação, portanto, me propus a examinar se, além desse procedimento, haveria outros expedientes por meio dos quais pessoas humanas seriam produzidas entre povos do noroeste amazônico. Sem perder de vista a discussão sobre nominação, direcionei minha atenção às atividades domésticas e cotidianas das mulheres e, assim, busquei compreender como as relações de gênero e as esferas cotidiana e ritual se articulam para a produção do parentesco e da humanidade entre os povos da região.

Essa perspectiva não é inédita. Autoras como Joanna Overing (1995) e Cristiane Lasmar (1996 e 1999), relatam que, a partir de meados de 1970, o aumento do número de mulheres desenvolvendo pesquisas em antropologia e a crescente do movimento feminista levaram as temáticas de parentesco e gênero a serem tomadas de modo associado, evidenciando dinâmicas femininas e cotidianas da experiência social. Esses estudos, demonstram Overing, Fortis e Margiotti (2015), dedicam especial atenção às atividades relacionadas ao ambiente doméstico, focando em questões de partilha de fluidos corporais e de alimentos ao abordarem a fabricação cotidiana das relações a partir de cuidado mútuo. Pensados em termos de equivalência, a produção do parentesco e da humanidade atravessaria os campos da corporalidade e do gênero.

Considerando as discussões acima, busquei identificar o modo pelo qual tais práticas de partilha e cuidado operam no contexto do noroeste amazônico e, ainda, desdobrar a questão do gênero em torno do problema do parentesco. Simultaneamente, me propus a examinar o modo pelo qual as relações intra-humanas que se desenrolam no cotidiano se articulam às relações com a alteridade ativadas nos contextos rituais e na nominação. Tais propostas, entretanto, podem ser melhor visualizadas se concebidas juntamente a uma breve apresentação da bibliografia fundamental desta pesquisa.

1.2. Discussões etnográficas e o caminho da pesquisa

Nessa dissertação são revisadas três etnografias produzidas junto aos povos de língua Tukano do noroeste amazônico por mulheres de diferentes gerações. São elas: *From the Milk River*, de Christine Hugh-Jones (1979), *La formación de Masa Goro ‘personas verdaderas’*: pautas de crianza entre los Macuna del Bajo Apaporis, de Dany Mahecha Rubio (2004) e *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã, do médio rio Tiquié, noroeste amazônico*, de Melissa de Oliveira (2016). Entendo que, cada uma à sua maneira, as autoras sugerem que os conhecimentos e práticas femininas são

tão fundamentais quanto os masculinos para a reprodução e continuidade social, e indicam que, articulados, os saberes e as atividades genderizadas se complementariam, dando ritmo e forma às relações entre homens e mulheres. Trago abaixo uma breve apresentação de cada um desses trabalhos e, posteriormente, os coloco em relação a partir de alguns pontos caros à dissertação. Trata-se de uma versão reduzida e introdutória do conteúdo a ser pormenorizado nos capítulos de dois a cinco.

1.2.1. From the Milk river: spatial and temporal processes in northwest amazonia

A etnografia de Christine Hugh-Jones (1979) foi produzida durante os anos 1968 e 1970, entre os Barasana do rio Pira-Paraná, na Colômbia. Vinte e dois meses desse período foram vividos em campo. A pesquisa foi construída a partir da análise de fenômenos relacionados ao ciclo de vida e aos processos espaço-temporais que subjazem ao parentesco e à regra da exogamia observada entre os Barasana. Tais questões relacionam-se, por sua vez, com o objetivo mais específico da autora de explorar a relevância sócio-política do espaço doméstico no interior do sistema. Nesse sentido, relata que estar presente no cotidiano das mulheres, participando ativamente de suas atividades domésticas foi fundamental. Além de contribuir para o desenvolvimento da pesquisa, tal atitude lhe permitiu retribuir a hospitalidade de seus anfitriões indígenas.

Para ilustrar os conceitos mobilizados na análise, Christine Hugh-Jones inclui inúmeros modelos e diagramas no texto. A autora argumenta que as estruturas que organizam a experiência social e cosmológica barasana seguem princípios espaço-temporais específicos, orientados pelos sentidos vertical e horizontal, conforme os eixos jusante-montante/leste-oeste. Outros elementos são associados à tais eixos ao longo do texto, recurso que propõe demonstrar associações entre as práticas e conhecimentos que promovem a reprodução e a continuidade das comunidades Barasana e sugerir que a importância da vida ritual estaria justamente na sua relação com a vida cotidiana. A relação entre os quatro pontos é analisada tanto por via de modelos concêntricos, quanto por meio de esquemas lineares (verticais e horizontais) e por uma associação de ambos.

Dentre os temas e questões abordados ao longo da etnografia, podemos citar a produção de mandioca e seus derivados, o nascimento e o crescimento de uma criança e a transição da experiência ritual para a secular. Tais discussões são trabalhadas juntamente com as questões relativas às fases do ciclo da vida e aos espaços dentro e ao redor das casas

(longhouses²). A atenção aos movimentos das pessoas, dos ancestrais e de outros elementos através do espaço e do tempo revela uma sociedade dinâmica, cujos processos são materializados em ciclos. Esses ciclos são refletidos nos processos femininos de reprodução da vida no plano doméstico e são igualmente re-encenados na vida ritual. Por estar intimamente relacionada às questões que orientam esta dissertação, esta discussão é retomada adiante.

Além dos aspectos cotidiano e doméstico, C. Hugh-Jones discute a experiência ritual Barasana. Segundo a autora, esta parte da vida é organizada por uma série de especialistas³, que ocupam posições correspondentes à ordem de seu nascimento no interior de um mesmo grupo exogâmico. Seguindo o princípio da hierarquia, os mais velhos assumem o papel de chefe, seguidos pelos cantores e dançarinos, guerreiros, xamãs e, então, os servos, que são os irmãos mais novos. Essa sequência reproduz a ordem de surgimento dos grupos exogâmicos, relatada na narrativa da Anaconda Ancestral ou Cobra-Canoa e muito explorada por etnólogos que atuam na região. A narrativa retrata o surgimento da humanidade no decurso de uma série de transformações experimentadas pela proto-humanidade ao longo de uma viagem trilhada pela embarcação, que a levava em seu ventre.

A embarcação se deslocou pelas casas subaquáticas da gente-peixe e realizou inúmeras paradas nas chamadas Casas de Transformação, lugares associados aos eventos míticos onde os viajantes adquiriam conhecimentos específicos. Por meio dessa jornada, os ancestrais foram transformados e deixaram a embarcação como humanos. Segundo C. Hugh-Jones, as paradas realizadas em terra pelas Anacondas Ancestrais contribuíram para estabelecer as relações particulares ao tempo do parentesco ao impulsionar uma diferenciação sociológica a partir do contexto do mito, estabelecendo a ordem hierárquica dos clãs e o sistema de trocas matrimoniais. Além disso, a autora conta que cada grupo exogâmico deriva de uma Anaconda Ancestral e as partes que lhe são constitutivas compõem os sibs ou clãs. Por isso, os papéis especializados correspondem à posição ocupada pelos grupos no interior da Anaconda e à ordem de seu nascimento.

C. Hugh-Jones oferece análises detalhadas sobre as atividades femininas e masculinas e os processos de produção de alimentos, indicando também o tipo de alimento que se consome em cada ocasião. Esses pontos são centrais para compreender a organização social e

² Esse termo utilizado pela autora nomeia o tipo de moradia coletiva tradicional que foi gradualmente substituído por casas familiares. A discussão sobre a transformação do padrão das construções é brevemente apresentada adiante, com o trabalho de Melissa de Oliveira (2016), a partir do termo *maloca*.

³ Trata-se dos kumua, bayá e yaí, que são, respectivamente, rezadores, cantores-dançarinos e os xamãs propriamente ditos.

cosmológica Barasana descrita pela a autora. De maneira sucinta, é possível afirmar que a diferença de tarefas atribuídas para homens ou mulheres, tanto quanto a associação à planos lugares e momentos distintos (interior ou exterior, subterrâneo ou não, doméstico ou social, pré-social ou social, dentre outras) revela uma complementaridade entre as práticas e conhecimentos que promovem a reprodução e a continuidade física e espiritual das comunidades Barasana.

1.2.2. La formación de *masa goro* ‘personas verdaderas’: pautas de crianza entre los Macuna del bajo Apaporis

Seguindo a mesma perspectiva, a dissertação de Dany Mahecha (2004) descreve os processos de construção de pessoas verdadeiras, *masã goro*, entre os Macuna do Baixo Apaporis. A etnografia examina dinâmicas sociais cotidianas, rituais e processos educativos a partir de noções e práticas de cuidado mútuo e de comensalidade que forjam os corpos, pensamentos e comportamentos das pessoas verdadeiramente humanas desde o nascimento. A autora afirma que, entre os Macuna, criar e reiterar laços de parentesco depende da formação de homens e mulheres cujos saberes distintos se articulam para a criação de novas pessoas, implicando ainda duas formas de socialidade: a vertical, definida pelas relações de descendência, e a horizontal, tecida a partir dos laços de afinidade e marcada pelas trocas rituais. Para a autora, assim, importam as discussões relativas à infância e aos processos de desenvolvimento das crianças, que abarcam os dois campos da socialidade citados.

De modo breve, entre os Macuna, pessoas verdadeiras seriam aquelas criadas pelo esforço coletivo e cotidiano da comunidade, e, também, pela aquisição gradual de conhecimentos ancestrais. Os filhos, nesse sentido, seriam, além de uma consolidação da união conjugal, uma forma de auto-perpetuação dos indivíduos e da sociedade. Dentre as práticas aplicadas para construir pessoas verdadeiras, a autora aborda as fórmulas verbais enunciadas pelos xamãs, os conselhos transmitidos pelos mais velhos e as restrições seguidas em momentos específicos. Na medida em que explora a relação entre o cuidado aplicado sobre o corpo no cotidiano e a formação de *masã goro*, Mahecha demonstra que o desenvolvimento de uma criança até a fase adulta requer uma espécie de enrijecimento corporal e disciplina espiritual. Desse modo, o vínculo com os ancestrais seria mantido também por meio dos processos cotidianos, que tomam forma no espaço doméstico, e não somente por meio dos rituais masculinos, como observou Christine Hugh-Jones.

A formação de uma pessoa verdadeira, então, seria produto da ação simultânea e diferenciada de homens e mulheres. Entre os Macuna, o gênero começa a ser constituído na

concepção e é confirmado por encantações xamânicas que atribuem funções e aptidões específicas a serem desenvolvidas pela pessoa. Meninas aprendem com mulheres, que são responsáveis por gerar filhos e produzir alimentos para o grupo, e meninos, com homens, responsáveis pelo manejo das flautas de jurupari e por estimular a capacidade de reprodução de todos os seres do cosmos. A menina torna-se pronta para desempenhar suas funções quando começa a menstruar. Trata-se, entretanto, de um momento delicado porque o sangue vertido é uma substância extremamente perigosa, que requer cuidados xamânicos e a manutenção de uma postura corporal adequada. Tanto os homens como as mulheres se preocupam em ter alimentos para partilhar com os parentes co-residentes, conduta que indica que a pessoa foi criada corretamente.

Considerando o modelo de parcerias intergeracionais e de mesmo gênero de transmissão de conhecimentos, a participação em atividades produtivas desde a primeira infância mostra-se fundamental: um meio de situar-se nas práticas de socialidade macuna. O processo de escolarização, crescente nas comunidades, afeta o engajamento das crianças nessas atividades. Para driblar esse processo, Mahecha relata que os pais têm adotado estratégias como a de incentivar a formação de professores Macuna e a de reservar finais de semana e os meses de férias escolares para transmitir os conhecimentos relevantes aos seus filhos.

1.2.3. Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirô e Ñahuri Porã, do médio rio Tiquié, noroeste amazônico

O tema da escola, com efeito, é ainda mais desenvolvido por Melissa de Oliveira. Em sua tese (2016), a autora investiga os processos de continuidade, descontinuidade e transformação das formas de construção de pessoas, clãs e conhecimentos entre os Tukano dos clãs Hausirô e Ñahuri porã, moradores do médio rio Tiquié, afluente do Uaupés. Para tanto, Melissa de Oliveira direciona o seu olhar para os processos de desintegração e fragmentação material-espacial da maloca em diversas outras estruturas (ou seja, em escolas, capelas e postos de saúde, por exemplo). Trata-se de uma discussão importante porque, entre os Tukano, a casa/maloca é tanto moradia quanto centro cerimonial e tanto espaço político quanto de socialidade, onde circulam conhecimentos específicos. A fragmentação desse espaço promove, portanto, uma transformação desses processos e relações, e, consequentemente, dos procedimentos de formação de pessoas, que são profundamente vinculados à transmissão de conhecimentos específicos em fases determinadas do ciclo da vida e aos espaços físicos da maloca.

A proposta da autora diante desse cenário é a de conhecer as estratégias adotadas pelos Tukano para assegurar a continuidade e reprodução de seus conhecimentos em um contexto de transformação e, simultaneamente, entender de qual forma os processos de formação de pessoas foram alterados ou atualizados. Em síntese, Melissa de Oliveira deseja compreender como os clãs seguem existindo na atualidade se os aspectos sociais, cerimoniais e espaciais necessários para fazê-lo vêm sendo perdidos ou reformulados. Para tanto, analisa a) o lugar do conhecimento nas estratégias de (re)produção desses clãs ao longo da história; b) o modo como ocorrem atualmente processos de atualização e transmissão de conhecimentos em fases marcadas do ciclo da vida da pessoa; c) experimentos de produção e transmissão de conhecimentos próprios em diálogo com formas de conhecimento dos brancos.

A reflexão da autora sobre a relação casa-clã-pessoa-conhecimento abarca tanto as narrativas que constituem patrimônios de clãs e que estão relacionados à construção da pessoa, quanto os conhecimentos cotidianos. Ao invés de se aprofundar em uma única versão das narrativas, Oliveira optou por ouvir e conhecer várias, o que lhe permitiu alcançar uma visão mais ampla da dinâmica dos grupos locais e identificar pontos fundamentais na constituição de narrativas tukano. Conforme demonstra, mesmo com todas as mudanças vividas, os procedimentos relativos ao nascimento continuam sendo considerados fundamentais, e sua realização envolve a articulação de saberes femininos e masculinos.

De modo geral, o processo de transmissão dos conhecimentos das mulheres (especialmente os que se referem à produção de alimentos), fundamentais para grande parte da produção do modo de ser tukano, não foi abandonado e, usualmente, ocorre nas roças e nas casas-cozinhas - lugares centrais no cotidiano feminino. Há também um investimento xamânico na composição de corpos femininos aptos a desenvolver esses saberes comuns. Paralelamente, há um novo meio de aquisição de conhecimentos: as malocas-escola, que produzem pessoas cujas aptidões são desenvolvidas ao acessar técnicas e saberes brancos em um contexto social novo. Nesse contexto, a autora mostra que os Tukano têm criado seus próprios modos de produzir e circular saberes, como por intermédio de textos bilíngues, exposições em eventos escolares e do registro das histórias, saberes e fórmulas verbais particulares aos clãs, por exemplo. Trata-se de um tensionamento das fronteiras entre o saber indígena e o saber acadêmico ou científico que, em síntese, reafirma e reinventa conhecimentos e práticas tukano em um novo cenário histórico.

1.2.4. El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos

Desenvolvido por Luisa Elvira Belaunde (2005) a partir de etnografias produzidas entre mais de vinte povos amazônicos, este estudo especializado de larga escala propõe elucidar como dinâmicas de gênero operam e são formuladas por cada um dos grupos analisados e, desse modo, compreender como as relações, conhecimentos e características de homens e mulheres se associam para promover a continuidade da comunidade. Sobre essa questão, Belaunde argumenta que homens e mulheres seriam unidos e diferenciados pelo sangue, substância que, no contexto amazônico, reúne aspectos mentais e espirituais, além de biológicos (:18). Tal afirmação bebe das descrições etnográficas mobilizadas no estudo que, de modo específico e geral, apresentam que, ao longo da vida, a temperatura e o volume de sangue presente no corpo de uma pessoa oscila, ora crescendo e esquentando, ora diminuindo e esfriando. “Este flujo sanguíneo es sinónimo de vida y de parentesco, pero debe ser manejado con cuidado, porque su dinamismo para transformarse también puede ser sinónimo de alienación: de volverse *otro*.” (:38).

Segundo a autora, homens e mulheres são igualmente responsáveis pelo manejo da substância, um cuidado que se expressa por meio do respeito aos momentos de reclusão e do cumprimento de dietas. Tais práticas, preservam a vitalidade da pessoa, mantendo-a calma, doce e ciente dos cuidados que recebe(ra) de seus parentes. No entanto, existem diversas situações e emoções capazes de afetar o estado do sangue que corre nas veias de uma pessoa, dentre elas, destaco a raiva, o homicídio e a menstruação. Se não for devidamente cuidado e processado, em tais circunstâncias o sangue pode tornar-se destrutivo, adquirindo um potencial similar ao dos psicoativos utilizados em rituais xamânicos: “La sangre derramada es un operador de visibilidad y un operador de seducción que abre peligrosamente la comunicación entre seres *otros* y pone en marcha el proceso de transformación de la vida y de la muerte [...]” (:49).

Com efeito, essa discussão é mais profundamente elaborada no oitavo capítulo do estudo. Nele, a autora toma o mito sharanahua de Lua e da origem da menstruação, documentado por Janet Siskind, para propor outras formas de interpretar o problema do sangue, do gênero e do parentesco. Tais leituras são formuladas por Belaunde por meio de uma reflexão sobre as relações entre feto e placenta estabelecidas dentro e fora do útero. Assim, Luisa Belaunde retrata “[...] la mujer amazónica como un sujeto social ativo [...] (e as relações de gênero como) un aspecto fundamental de la construcción de personas con coapacidades de acción, producción, depredación y comunicación propios a lardo de sus

vidas [...]” (:23). Altamente inspiradora, a análise produzida pela autora ampara especialmente a discussão trazida no último capítulo desta dissertação, configurando-se, assim, como referência central deste trabalho por favorecer a ampliação e o aprofundamento das questões examinadas.

1.2.5. **Sangue, gênero e parentesco: temas centrais da dissertação**

Neste tópico, relaciono alguns dos pontos discutidos pelas autoras em suas respectivas etnografias com o objetivo de introduzir elementos centrais às discussões que permeiam a presente pesquisa. Seguindo Dany Mahecha (2004) e Melissa de Oliveira (2016), o gênero seria definido pela corporificação dos conhecimentos transmitidos no interior de clãs agnáticos e estaria relacionado às práticas de produção do corpo e da humanidade. Assim, o gênero não diria respeito a uma identidade fixa, mas às experiências vividas pelo homem ou pela mulher e às encantações xamânicas aplicadas por especialistas homens após o nascimento da criança e no contexto da menarca ou iniciação masculina (Belaunde, 2005 e 2006; Oliveira, 2016; Mahecha, 2004; Rosas, 2023).

Tais encantações são propriedades do grupo do pai. Os conhecimentos que mobilizam e as associações que promovem relacionam-se à um território mítico particular, a um conjunto de narrativas e equipamentos rituais específicos, dentre outros. Quando aplicadas, as fórmulas situam a pessoa em uma rede de relações transespecíficas, definindo as aptidões e funções que irão exercitar ao longo da vida. No caso das meninas, as habilidades voltam-se para o cultivo de mandioca e a gestação (Mahecha, 2004 e C. Hugh-Jones, 1979). Quando reaplicadas pelos especialistas masculinos no contexto da menarca, as encantações reforçam e complexificam as capacidades produtivas e reprodutivas recebidas pelo nome. Para o caso feminino, esse procedimento torna o corpo da mulher apto e protegido para o trabalho na roça e na casa, habilidades que, por sua vez, são desenvolvidas mediante participação em atividades cotidianas e recebimento de *conselhos* por mulheres mais velhas (Lasmar, 2005; Oliveira, 2024)⁴.

Os conselhos definem um procedimento de transmissão de conhecimentos específicos sobre temas como a vida sexual, a maternidade e os cuidados relativos ao sangue menstrual. Aplicados de forma conjunta aos tratamentos xamânicos, produzem mulheres aptas a desempenhar funções específicas. Sendo assim, o processo de construção de corpos femininos

⁴ “[...] parte do sucesso da menarca depende da responsabilidade feminina em proferir e ouvir palavras de aviso/conselho [werese]: a mãe avisa ao xamã a ocorrência da menarca entre mãe e filha, manda fazer o benzimento e prepara as substâncias que serão utilizadas pelo xamã, mães/avós aconselham suas filhas/netas, que por sua vez precisam escutar, memorizar e colocar em prática tais conselhos. Os comportamentos que a moça apresentar a partir de agora influenciarão diretamente na sua saúde, gravidez, parto e na saúde do xamã e de outras pessoas ao seu redor.” (Oliveira, 2023: 12).

requer articulação de saberes genderizados⁵, perpassando instâncias de atuação masculina e feminina e definindo-se como responsabilidade e interesse coletivo (Mahecha, 2004; Oliveira, 2016). É interessante observar que, ao pontuarem a importância do engajamento das meninas em atividades cotidianas junto às mulheres mais velhas, as etnografias demonstram uma relação de indissociabilidade entre o desenvolvimento das aptidões introjetadas por meio da nomeação e a transmissão de conhecimentos genderizados em parcerias intergeracionais.

Haveria, portanto, uma relação entre nome, gênero e trabalho que, para o caso feminino, seria desenvolvida e fortalecida com a primeira menstruação. Essa percepção ressoa com a descrição de Dany Mahecha sobre os Macuna do baixo Apapóris: “[...] aprender a tener cuerpo y pensamiento de mujer o de hombre, lo que implica saber-hacer trabajos femeninos o masculinos, siendo conscientes de la complementariedad de los mismos y de los límites de las intromisiones en ciertas esferas de conocimientos.” (2004: 251). Paralelamente, Cristiane Lasmar afirma que “Tornar-se mulher no Uaupés significa antes de tudo tornar-se senhora de uma roça de mandioca brava [...]” (2005: 116), e indica que, no contexto de virilocalidade, o produto do trabalho feminino seria um dos meios de admissão das mulheres no interior do grupo dos seus cônjuges.

A questão do trabalho é relevante porque, junto com a disponibilidade para partilha, o interesse em contribuir com a vida comunitária por meio do trabalho e dos filhos caracteriza homens e mulheres afetuosos, qualidade que, conforme Mahecha (2004) e Lasmar (2005), seria fundamental para a criação e reforço dos vínculos de parentesco. Além do desenvolvimento das habilidades relacionadas a um gênero ou outro, as condutas afetuosas revelariam que os conselhos e cuidados recebidos outrora foram corporificados, e que a pessoa é apta a desempenhar funções específicas e agir de forma recíproca com os seus parentes.

No caso feminino, parece que a conduta afetuosa é direcionada ao grupo do cônjuge. Afinal, embora a residência virilocal das mulheres após o casamento implique que a sua incorporação na comunidade a fim nunca se complete (Lasmar, 2005), o produto de seus trabalhos bem como os filhos homens que gestarão serão absorvidos pelos seus afins (C. Hugh-Jones, 1979). Trata-se de uma questão relevante porque, quando residindo com os seus respectivos cônjuges, longe de seus parentes, as mulheres passam a exercitar efetivamente as habilidades para as quais seus corpos foram produzidos: tornam-se responsáveis por roças de

⁵ As mulheres devem sempre recorrer a um homem quando necessitam de intervenções como, por exemplo, durante a transição para a vida adulta ou após o parto porque, como apresenta Oliveira (2023), o cheiro do sangue menstrual afeta a audição e resulta em uma dificuldade de memorização das encantações xamânicas. O contato de homens xamãs com a substância, nesse sentido, afeta o seu poder de cura.

mandioca, pela produção de alimentos variados (desde derivados do tubérculo até animais de caça e cerveja para uso ritual) e, é claro, atravessam a gestação, o parto e o período pós-natal.

A remoção de uma mulher de uma comunidade, entretanto, pressupõe a absorção de outra na mesma comunidade e, igualmente, da primeira em um outro grupo. O que esta percepção pode nos dizer sobre as conexões tecidas entre grupos exogâmicos? Tomando como base a noção de que alianças matrimoniais (como sugerem C. Hugh-Jones, 1979 e outros) são formas de expansão e diversificação das relações intergrupais, como podemos compreender os significados da circulação de mulheres a partir do casamento? E ainda, quando uma mulher circula, o que circula com ela? Essas são algumas das questões que me acompanharam ao longo da escrita da dissertação.

A relação das mulheres com as manivas trazida em Lasmar (2005) segundo a dinâmica do trabalho remete, ainda, à fala de Melissa de Oliveira (2024), divulgada no canal da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSo), no YouTube⁶. A autora pondera, a partir de sua experiência entre os Tukano, que por serem compostos pelos mesmos elementos vegetais que compõem as manivas (mandiocas), os corpos femininos experimentam uma relação de mútua afetação entre as mulheres e a planta. Essa relação é descrita em maior detalhe por Pedro Lolli (2010), a partir de suas observações sobre um ritual de cura⁷ realizado pelos Yuhupdeh do Igarapé Castanha (alto rio Negro).

O autor conta que, após ingerir ipadu e tabaco, o especialista assopra a encantação enquanto emite um som ininteligível, promovendo a transferência ou a manipulação de afecções por entre planos cósmicos distintos e conectando as pessoas aos eventos míticos. No caso de aplicação de fórmulas verbais para composição corporal, o especialista mobiliza e combina qualidades ou potências humanas, animais, vegetais e também de lugares nos quais eventos míticos ganharam forma. Em síntese, o especialista fabrica o corpo da pessoa humana em relação a outros corpos, o que implica afirmar que “[...] o indivíduo nunca é um, mas “mais que um”. Em cada corpo de pessoa há uma multiplicidade heterogênea – singularidades pré-individuais – que o atravessa ora a favor das associações (concentração), ora das dissociações (dispersão)” (Lolli, 2014: 297). Tais variações, aparentemente, virão a definir distintas capacidades a serem desenvolvidas pelas pessoas, fazendo-as homens ou mulheres.

Para o contexto da produção de corpos femininos e formação de mulheres adultas, menciono também a menarca e os cuidados com o sangue menstrual. Seguindo a análise de C. Hugh-Jones, por promover transformações corporais nas meninas, a menstruação pode ser

⁶ Acesso disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=f4dvTG3CHm8>>. Última visita: 06/2024.

⁷ Segundo Lolli, há três tipos de encantações xamânicas: os de nominação, os de cura e os de proteção.

lida como um agente de troca de pele. Esse efeito atribuído à substância é simultaneamente poderoso e perigoso. Ao passo que o sangue promove a fertilidade feminina, possibilitando o desenvolvimento de uma gestação, pode tornar a mulher e aqueles que lhe são próximos vulneráveis à ação não-humana. Por isso, para permanecerem protegidas durante os períodos em que há derramamento de sangue, as mulheres devem respeitar uma série de restrições relativas às suas condutas alimentares, sexuais e de socialização. Tais restrições, abordadas invariavelmente por todas as autoras discutidas nesta dissertação, fariam-se enquanto formas de cuidado⁸, constituídas em redes intra/intergênero e intergeracionais, com um fluido corporal de qualidade ambivalente.

A discussão sobre a potência do sangue vertido e o tratamento aplicado às mulheres em contato com a substância é extensa, complexa e incerta em alguns pontos. A função do sangue em relação ao sêmen e a forma como esta substância atua para a concretização da gestação e formação intra-uterina do corpo da criança é um dos temas sobre os quais não há consenso. Segundo C. Hugh-Jones (1979), a participação dos genitores na conformação do feto não seria equivalente. A autora defende que o sangue materno é responsável pela formação dos líquidos corporais, e explora duas teorias: uma que considera o sêmen como único responsável na formação do feto (nesse caso, a função do sangue feminino seria nutri-lo) e outra, que toma o sangue da mãe como um elemento constitutivo do processo. Stephen Hugh-Jones (2002), por sua vez, sugere que entre os Tukano, os fluidos femininos geraram o sangue e a carne do feto, ao passo que o sêmen paterno formaria os ossos. Essa posição não é unânime, mas ressoa com algumas das outras perspectivas apresentadas por Luisa Belaunde em sua ampla análise sobre os povos amazônicos (2005).

Considerando essa multiplicidade de perspectivas, propus-me a analisar o modo pelo qual os riscos e perigos enfrentados pelas mulheres na ocasião de um sangramento (menstrual ou referente aos processos gestacionais e de parto) são descritos e analisados em cada uma das etnografias revisadas, buscando compreender também quais são os procedimentos realizados nestas ocasiões e em qual momento são aplicados. Reconheço que, em grande medida, as etnografias revisadas nesta dissertação já exploram essas questões. Trata-se, desse modo, de uma proposta de ampliar o tratamento da questão ao considerar, inclusive, que alguns dos procedimentos realizados como forma de cuidado com um sangue vertido vêm sendo

⁸ Ana Manoela Karipuna (2019 *apud* Oliveira, Nahum-Claudel e Gonçalves Martín, 2023), argumenta que as restrições representam “[...] cuidados com o corpo e saúde da mulher; com o cuidado com o território; e com os cuidados e respeitos para com os próprios karuãnas (seres extra-humanos).”

reformulados pelas novas formas de socialização e sociabilidade, como as estimuladas pela presença das crianças na escola.

Embora a escolarização intensifique o contato com saberes e produtos não-indígenas, trata-se também de um processo que limita a participação das meninas em atividades produtivas e altera o modo como lidam com o período menstrual. Fora das comunidades indígenas, muitas vezes as moças não conseguem respeitar as restrições ou receber os tratamentos xamânicos necessários para permanecerem protegidas⁹ (Mahecha, 2004). Frente a esse cenário, Oliveira (2016) observa que, entre os Tukano, as fórmulas orais aplicadas após a primeira menstruação foram atualizadas: introduziu-se novos elementos com a intenção de adequar seus corpos e pensamentos às atuais condições de vida. Os cuidados com a menstruação, nesse sentido, mesmo que transformados, seguem sendo aplicados. De qual maneira essa questão é equacionada para outros aspectos da vida, como a gestação e o parto?

Tais discussões e questionamentos levaram-me às discussões produzidas mais recentemente por Andrello e Vianna (2022), Lolli e Andrello (2024) e Andrello e Nascimento (2024), e estas vieram a estimular o projeto desta dissertação. Nesses textos, a partir do exame de alguns relatos míticos que indicam uma associação entre origem da menstruação e a de substâncias rituais psicoativas (como o ipadu, o caapi, o paricá e o tabaco), os autores propõem um tratamento da corporalidade feminina enquanto expressão privilegiada das relações entre humanidade e extra-humanidade, contexto no qual nomes próprios são ativados e participam do processo de produção de pessoas e coletivos. A análise dessa proposta, aproximada à leitura sugerida por Luísa Belaunde para o mito sharanahua de Lua e da origem da menstruação, inspirou-me a considerar o papel da gestação e da placenta nas associações sugeridas pelos autores, e, mais especificamente, refletir sobre a relação entre placenta e feto dentro e fora do útero. Essa questão foi trabalhada à luz do conceito de companheirismo explorado por Melissa de Oliveira em sua tese (2016).

A partir da descrição do antropólogo tukano Dagoberto Azevedo, Oliveira mostra que são companheiros aqueles que mantêm uma relação de identidade (de gênero ou espécie), dividindo um mesmo espaço ou ambiente. A noção de companheirismo, portanto, ressoa com a leitura de Belaunde sobre o período gestacional, durante o qual feto e placenta coexistiriam em harmonia, compartilhando o interior escuro do útero materno. A partir do parto e da incorporação do bebê ao mundo social, no qual as relações se dão às claras, entretanto, a

⁹ Sobre os povos indígenas do Sul da Guiana, Stafford-Walter apresenta: “Moças que vivem em dormitórios perdem o contato direto com as suas comunidades e distanciaram-se das suas famílias, rompendo com as formas tradicionais de produção e reprodução da pessoa mulher [...] a ausência destas relações intergeracionais com parentes do sexo feminino que as deixa espiritualmente vulneráveis.” (2023: 9, tradução minha).

autora sugere que os dois tornam-se rivais, e a placenta passa a nutrir um sentimento de vingança em relação à criança. Haveria alguma relação com a ordem de nascimento das partes? Seria a rivalidade fomentada pela passagem exclusiva do feto ao mundo do parentesco e das relações sociais? Ou por qual motivo companheiros tornam-se inimigos? Essa é uma das questões que discuto no capítulo final desta dissertação, juntamente das formulações de Andrello e Vianna (2022), Lolli e Andrello (2024) e Andrello e Nascimento (2024), brevemente sintetizadas abaixo.

1.2.6. Formulações recentes e hipóteses em exame

As particularidades das práticas e da corporalidade feminina têm ganhado maior proeminência no discurso antropológico, tornando-se temáticas centrais em análises como as de Andrello e Vianna (2022), Lolli e Andrello (2024) e Andrello e Nascimento (2024), que subscrevem os argumentos mais gerais elaborados por Luisa Belaunde (2005). Dentre outros pontos, os autores exploram a relação entre menstruação e substâncias psicoativas consumidas por homens em contexto ritual, oferecendo, por meio do exame de algumas narrativas míticas, análises específicas acerca de questões relativas à corporalidade feminina e ao processo de reprodução social. A discussão produzida pelos autores é interessante, inovadora e bastante complexa. Por isso, neste tópico realizei apenas um sobrevoo pelos artigos citados, destacando o que lhes é central, e reservei a análise das formulações recentes para o ponto subsequente ao exame das etnografias.

Pedro Lolli e Geraldo Andrello (2024) exploram a origem mitológica das substâncias psicoativas utilizadas em rituais masculinos (tabaco, coca, paricá e caapi) em relação aos corpos femininos e seus poderes reprodutivos. Para tanto, valem-se da ideia de *pharmakon* para sugerir que, como tais substâncias, o sangue menstrual mostra-se ambivalente: seus efeitos são relacionais e situados, e podem ser benéficos ou maléficos. Os *pharmakon*, nesse sentido, relacionam-se às encantações xamânicas empregadas para provocar e curar doenças, levando à compreensão de noções de força de vida, fala e sopro como meios pelos quais corpos afetam-se entre si. De modo geral, os autores sugerem que as potências cósmicas mobilizadas em contexto ritual se manifestam espontaneamente nos corpos femininos, por meio do sangue menstrual. Tal formulação inspirou-me a indagar sobre a possibilidade da composição do corpo da pessoa humana também contar com elementos não-humanos, ativados pelos corpos de suas mães. O exame desse questionamento configura um dos pontos centrais da dissertação que, entretanto, é melhor trabalhado no capítulo de conclusão.

A hipótese delineada por Lolli e Andrello (2024), por sua vez, dialoga com o artigo comparativo sobre mito e parentesco entre os Tukano e os Baniwa (Andrello e Vianna, 2022). Andrello e Vianna (2022) buscam compreender o papel das atividades desempenhadas por mulheres e das relações uterinas no processo de produção do parentesco e, também, da reprodução dos patrilãs que marcam a organização social entre esses povos. Para tanto, os autores acessam um narrativas míticas com o objetivo de analisar uma série de eventos, personagens e relações e, a partir delas, visualizar o modo pelo qual são articuladas relações transespecíficas e de sexo cruzado, e como a humanidade atual é estabilizada a partir de um fundo virtual de alteridade.

De modo mais específico, partindo da discussão sobre a origem das substâncias utilizadas em contextos político-rituais masculinos, os autores sugerem que haveria uma associação entre os domínios femininos e o domínio de uma extra-humanidade, associação essa de fundamental importância para a fabricação de corpos de pessoas humanas. Assim, argumentam que, no noroeste amazônico, refletir sobre a diferença de gênero implica um esforço que toca a questão da transespecificidade e a passagem do plano do mito para o do parentesco e da organização social, através do mundo aquático da gente-peixe. Esse tema (o mundo da gente-peixe) é trabalhado em maior profundidade com o auxílio das histórias contadas pelos Tukano, que são tomadas paralelamente às figuras dos encantados das águas, enunciadas pelos Baré no artigo de Geraldo Andrello e Luís Nascimento (2024).

Nesse último trabalho, os autores examinam relatos de aparições e manifestações dos habitantes das águas em comunidades humanas bem como indicativos de sua intensa participação na vida social desses povos, mapeando suas influências na formação das comunidades, nas relações de parentesco e na constituição da pessoa. Conforme sugerem, a ação desses seres aquáticos em relação aos humanos seria estruturada em uma chave de ambiguidade, marcada ora pelo desejo sexual, ora pela inveja e pelo ciúme. A gente-peixe, contam os autores, se incomoda especialmente pelo sangue vertido pelas mulheres e pelo período gestacional - processos relacionados à capacidade reprodutiva feminina, que conforma um poder que lhes teria sido apropriado. Além disso, a gente-peixe também sente inveja do procedimento de nomeação, pois os nomes atribuídos às crianças durante a gestação são ossos de peixe.

Por meio da encantação de nomeação, o xamã refaz, em pensamento, o caminho da Cobra-Canoa, nomeando cada uma das casas de transformação e, desse modo, ativa certos componentes que fornecem vitalidade à pessoa. Segundo Andrello (2025), esses componentes, os ossos de peixe, são os objetos das casas subaquáticas da gente-peixe

(*waí-mahsã*), coletivo que participou da jornada da Cobra-Canoa, mas não concluiu sua transformação da mesma forma que os grupos humanos que atualmente habitam o nível terrestre fizeram, permanecendo, assim, no ambiente aquático. Nesse sentido, os nomes/ossos de peixe fazem da pessoa “[...] um ser humano verdadeiro, ao mesmo tempo que, paradoxalmente, a mantém ligada ao mundo subaquático dos *waí-mahsã* (gente-peixe).” (:18). Tal conexão, sugerem os autores, poderia ser promovida também por meio dos corpos femininos e de suas capacidades reprodutivas. De modo mais específico, Geraldo Andrello e Luís Nascimento (2024) entendem que a gestação inicia a transferência e inserção dos aspectos não-humanos nos corpos das crianças, que são movimentados xamanicamente por meio da nominação. Ambos os processos manteriam uma continuidade entre os dois mundos.

1.3. Metodologia de pesquisa

Esta pesquisa foi desenvolvida por meio de uma revisão bibliográfica cruzada. Tratou-se de analisar minuciosamente cada um dos textos rapidamente introduzidos acima e, posteriormente, colocá-los em diálogo, cruzando o conteúdo extraído e buscando aproximações e lacunas entre os argumentos dos autores. O propósito desse procedimento foi o de averiguar e aprofundar as hipóteses que vêm sendo mais recentemente formuladas por Geraldo Andrello, João Vianna, Pedro Lolli e Luís Nascimento. Cada uma das três etnografias revisadas ganhou sua própria recensão, correspondente a um a um capítulo da dissertação. Os artigos foram examinados à luz dessas reflexões, em um único capítulo posterior. Para melhor analisar o conteúdo das formulações recentes, associei o trabalho comparativo de Luisa Elvira Belaunde (2005) às três etnografias brevemente apresentadas acima, e que, a partir do próximo capítulo são exploradas em profundidade.

2. Estruturas vivas em círculos e retas: o cotidiano, o doméstico e o feminino em Christine Hugh-Jones (1979)

Publicado pela primeira vez em 1979, *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia* é uma sofisticada etnografia desenvolvida por Christine Hugh-Jones a partir do trabalho de campo que realizou entre os Barasana do rio Pira-Paraná, na Colômbia, ao longo dos anos 1968 e 1970. O tempo que passou na comunidade foi compartilhado com Stephen Hugh-Jones, seu marido, cujo trabalho oferece uma espécie de perspectiva complementar para o da autora¹⁰. Embora a proposta inicial da pesquisa fosse outra¹¹, Christine Hugh-Jones soube contornar os imprevistos e desenvolver uma etnografia original cuja leitura pode ser altamente inspiradora para pesquisadores dedicados aos povos indígenas da Amazônia e/ou interessados por questões de gênero.

Trata-se de um trabalho marcado pela extrema sensibilidade da autora às sutilezas da organização social e do cotidiano da comunidade, qualidade que se revela nos detalhes de sua descrição, nos elaborados modelos que constrói¹² e por sua imensa sinceridade ao compartilhar conosco desconfortos e discordâncias gerados por alguns hábitos de seus anfitriões¹³. A partir desses comentários, e por meio de uma análise associada a uma profunda auto-reflexão, a autora alcança novas percepções acerca das dinâmicas do cotidiano barasana, tais como as tecidas a partir das interações entre homens e mulheres. Essa nova compreensão torna-se visível ao longo do texto, estimulando os leitores a refletir sobre temas que permanecem em pauta, como as questões de gênero e de dominação sobre as mulheres.

A etnografia se constrói a partir de três grandes eixos analíticos. O primeiro diz respeito à ideia de que o mundo ancestral, conhecido por meio dos mitos, se faz como um aspecto alternativo do presente, e pode ser acessado por meio do xamanismo e dos rituais. Já

¹⁰ Ver Stephen Hugh-Jones, 1979.

¹¹ Tratava-se inicialmente de um projeto cujo propósito era compreender e evidenciar as particularidades do relacionamento dos grupos Tukano e Nadahup (anteriormente denominados Maku). Christine e Stephen Hugh-Jones trabalhavam com os primeiros e Peter Silverwood-Cope, com os segundos. Chegando em campo (região do rio Pirá-Paraná), notaram que embora a maior parte da população Tukano vivesse nas malocas ao longo do rio, não recebiam visitas nem realizavam trocas com os Nadahup.

¹² Trouxe alguns dos modelos da autora para a revisão e também incluí algumas ilustrações de minha autoria, apesar disso, espero não ter recorrido às ilustrações exageradamente.

¹³ Apesar do engajamento da autora com as atividades produtivas femininas, ela confessa que por vezes se sentia desconfortável com a divisão do trabalho de acordo com o sexo e com os efeitos desta diferença no dia-a-dia das pessoas e em sua pesquisa. Christine Hugh-Jones admite, por exemplo, que no início sentia-se incomodada com o hábito das mulheres de comer depois do marido e por não poder participar de ocasiões formais ou político-rituais.

o segundo parte da noção de que as estruturas que organizam as experiências social e cosmológica barasana seguem princípios espaço-temporais correspondentes, que se orientam pelos sentidos leste-oeste e jusante-montante, e conectam a experiência pré-social ao período das relações sociais e do parentesco, replicando o sentido navegado pelas Anacondas ancestrais, em cujo bojo a humanidade ganhou forma após uma série de transformações. A permanência e reprodução dessas estruturas, entretanto, depende das atividades humanas. Não se trata, portanto, de algo inerte ou imutável, mas dinâmico. Por fim, C. Hugh-Jones investiga a relação entre feminino e masculino a partir de analogias, metáforas e concepções que incluem referências espaço-temporais, concebendo associações dos elementos que analisa com o exterior ou interior (fora-dentro, leste-oeste) e com o nível superior ou inferior (acima-abaixo, subterrâneo-terrestre).

Com isso, C. Hugh-Jones visa examinar a relação existente entre os espaços que circunscrevem e são intrínsecos à maloca e às fases do ciclo da vida das pessoas bem como os processos que vivenciam em cada etapa. A autora reflete, por exemplo, sobre os diferentes estágios da introdução alimentar de uma criança, os procedimentos realizados na ocasião de um parto ou falecimento e as alternâncias entre a experiência cotidiana e ritual. A partir disso, sugere que a associação do ciclo da vida com os princípios espaço-temporais revelaria o dinamismo da sociedade barasana e demonstraria que há uma interdependência entre o tempo do mito e a experiência secular cotidiana (1979: 01). Trata-se, desse modo, de uma análise que toma a estrutura social, o parentesco e as práticas matrimoniais, o ciclo da vida, as relações políticas e econômicas como domínios sociais integrados que orientam o comportamento das pessoas e são refletidos por ele. Com essas noções em mente, Christine Hugh-Jones revela o propósito de discutir os processos que contribuem para a reprodução social barasana, e, simultaneamente, compreender a relevância sócio-política do espaço doméstico no interior desse sistema.

Para tanto, a autora utiliza-se de modelos e quadros descritivos em quase todos os capítulos da etnografia. Enquanto procedimento metodológico, essa proposta visa avaliar o quão próxima ou distante da prática está uma estrutura tomada como ideal e, assim, mostrar que pode haver um certo movimento no interior de algo concebido como permanente. Nesse sentido, a etnografia de Christine Hugh-Jones é de um rigor indescritível. A autora coloca questões extremamente densas, sempre atenta aos limites de sua análise e honesta quanto às dissonâncias dos modelos com relação às práticas. Trata-se, em síntese, de uma etnografia fascinante, a qual, seguindo a proposta de destacar os aspectos fundamentais e aqueles com os quais quis me arriscar a dialogar, espero fazer jus nesta recensão.

2.1. Do rio à maloca: estrutura social, funções especializadas e o ciclo da vida

Os Barasana são um grupo patrilinear exogâmico da família linguística Tukano, situado no rio Pira-Paraná, na Amazônia colombiana. O modelo proposto por Christine Hugh-Jones para apresentar a estrutura social desses povos de língua tukano mobiliza quatro categorias: grupos locais de descendência, fratrias, grupos exogâmicos e sibs¹⁴. Com efeito, os sibs são as unidades nomeadas mais destacadas na análise autora. Na literatura mais recente sobre o noroeste amazônico, o termo sib vem sendo substituído por clã, movimento que também poderá ser observado nesta dissertação. Independentemente do termo aplicado, cada uma das categorias estabelecidas refere-se à formas específicas de organização social e interação com outros níveis: são unidades que englobam outras unidades.

Início pela menor e mais localizada dessas unidades: o grupo de descendência local. Esse nível é composto por parentes agnáticos que co-residem em uma mesma maloca. Visto que, devido ao padrão virilocal de residência observado entre os Barasana, as mulheres deixam o grupo agnático para residirem na comunidade do marido após o matrimônio, essa unidade não inclui as irmãs casadas. No sentido oposto, em um nível mais amplo, estão as fratrias e os grupos exogâmicos, que se relacionam pelo critério que as diferencia: a localização geográfica. Embora pouco mobilizadas no trabalho de C. Hugh-Jones, as fratrias englobam um conjunto de grupos exogâmicos compostos que não ocupam uma área contínua. Trata-se do nível superior do modelo que, em geral, constitui-se por povos que não trocam esposas entre si. Já os grupos exogâmicos são, idealmente, unidades linguisticamente organizadas - traço que condiciona os limites da unidade¹⁵ e viabiliza ou não determinados relacionamentos.

Os grupos exogâmicos são compostos por sibs/clãs. São exemplos de grupos exogâmicos os Macuna, Tukano, Desana e Barasana. Se constituídos por apenas um conjunto de especialistas (isto é, por cinco irmãos), são denominados simples, mas se reúnem cinco ou mais clãs, formam um grupo qualificado como composto. Os clãs de um grupo exogâmico estabelecem alianças com os clãs de outros grupos exogâmicos. O nível clânico é organizado conforme o princípio da senioridade, e cada irmão nascido no grupo desempenha uma função específica, que pode ser a de chefe, dançarino, cantor, guerreiro, xamã ou servo. Tais funções, especializadas e complementares, contribuem com a estabilidade dos grupos exogâmicos ao

¹⁴ Para defini-las, Christine Hugh-Jones tomou como referência os trabalhos de Goldman, 1963 e Jackson, 1972. O quadro desenhado pela autora pode ser encontrado na página 23 do texto original.

¹⁵ A autora conta que pode haver pessoas de mais de quatro grupos linguísticos distintos em uma mesma maloca e cada uma delas utiliza a própria língua - a língua do grupo de descendência - para se comunicar.

manter a ordem interna e estimular relações de interdependência com outros clãs. Tomadas linearmente, as funções são hierárquicas, mas, considerando as atividades sociais, é possível concebê-las de modo igualmente concêntrico e linear.

Chefe e servo compartilham funções político-econômicas internas ao grupo, cantores, dançarinos e xamãs, desempenham funções rituais que se referem a um espaço cosmológico mais amplo, e os guerreiros, por último, são os que se engajam em relações exteriores (1979: 56). Buscando compreender a diferença entre os papéis especializados, C. Hugh-Jones estabelece analogias entre as funções e o processo de reprodução social a partir do ciclo de vida de um homem, desde a infância até a fase adulta marcada pelo casamento e pelos filhos. Assim, que o ciclo da vida do homem seria iniciado em uma posição equivalente à do servo e concluído na de chefia, isto é: o menino/filho torna-se homem/esposo/pai, responsável pela continuidade do grupo de descendência. Ao longo de sua trajetória, passa por posições semelhantes à do xamã, guerreiro e cantor e dançarino, correspondentes à experiência do menino recém-iniciado, que, posteriormente, busca uma esposa e então se casa, formando uma parceria econômico-sexual com uma mulher, em vias de ter filhos¹⁶.

No interior da maloca, os meninos transitam da periferia, onde residem as famílias e estão sob o cuidado de suas mães, para o centro e depois retornam para a periferia, mas o fazem enquanto homens casados, acompanhados de suas respectivas esposas. As meninas, por outro lado, permanecem sempre no nicho familiar: primeiro com parentes agnáticos, depois, quando casadas, com os seus afins, em outra comunidade. Assim, a vida no grupo de descendência e as fases reprodutivas de homens e mulheres fazem-se enquanto momentos opostos de um ciclo que se repete. As regras e preferências matrimoniais, por sua vez, são analisadas de forma análoga ao modelo pensado para os papéis especializados e para o grau de interação dos seus membros com o exterior porque indicam a transformação de laços de germanidade em laços de aliança entre diferentes grupos de descendência¹⁷.

¹⁶ Embora os cantores e dançarinos compartilhem a função ritual com o xamã, na analogia construída pela autora entre os papéis especializados e o ciclo da vida do homem, a figura do xamã é separada da dos cantores e dançarinos. Enquanto o primeiro ocupa a posição de menino em fase de iniciação, “[...] midway between childhood and the society of unmarried men who represent descent-group unity [...]” (:66), os cantores e dançarinos são homens casados, “[...] in the phase during which these build up a family of procreation.” (:67).

¹⁷ Nessa parte da discussão, Christine Hugh-Jones descreve o mito de Anaconda Maniva (Estaca de Mandioca/Manioc-Stick) e seu irmão Macaw para explorar conexões entre xamanismo e práticas matrimoniais. Conforme a narrativa, ao casarem-se com uma mesma mulher, a relação dos irmãos marcada por uma hierarquia que revela-se pela especialização xamânica do mais novo é substituída por uma dinâmica de equidade: Anaconda torna-se xamã. Na segunda parte do mito, este casa-se com uma mulher afim, fato que, para Christine Hugh-Jones denota a oposição entre o matrimônio adequado ou preferencial e o xamanismo visto que o xamã situa-se em uma posição ambígua: entre a descendência (em dissolução) e a afinidade (em construção). A relação entre irmãos seria diametralmente oposta às relações de parceria entre grupos exogâmicos por meio do casamento.

Também a partir das funções especializadas, a autora aborda o movimento de transformação da humanidade primordial e a formação dos grupos exogâmicos de descendência, e estabelece analogias com os princípios espaço-temporais que orientam a sua análise. De acordo com a autora, cada grupo exogâmico deriva de uma das Anaconda Ancestral, que subiu o Rio de Leite fazendo paradas em diversos pontos, as chamadas ‘peoples waking-up houses’ ou casas de transformação, nos quais os ancestrais dançaram em círculos. Nesse movimento, os ancestrais teriam obtido os objetos rituais e as plantas que são usados ritualmente, favorecendo uma diferenciação sociológica a partir do contexto do mito e estabelecendo uma distinção entre espaços aquáticos e terrestres. Enquanto o meio aquático é concebido como fonte de poder espiritual, o terrestre corresponde aos locais de construção das malocas e de relações sociais, pautadas na distinção e na reprodução sexual.

2.2. Sentidos, rupturas e transformações de corpo e alma

Christine Hugh-Jones define vida e morte como fases alternadas e espacialmente diferenciadas de um mesmo ciclo, que se relaciona a um rio que flui sobre e sob a terra. “The upper half flows from west to east across the earth's surface; its lower reaches are called *Ohekoa Riaga*, Milk River. The lower half is the *Bohori Riaga* (*boho-*; to be lower), the Underworld River, where the dead go.” (:108). Enquanto o nascimento ocorre, idealmente, nas roças de mandioca, com o auxílio de uma mulher experiente, na ocasião da morte, o falecido é enterrado em posição fetal, dentro de um caixão produzido a partir de duas metades de uma canoa, no interior da maloca.

The body is buried below the earth's surface where the living never venture and various ritual acts 'cut off death' (*bohori ta-*) from the living. Those aspects of death concerned with the grave, the decay of the body and the disappearance of a once-known individual must not be allowed to overlap into the world of the living (*idem*).

Essa descrição aborda o aspecto negativo da morte, relacionado ao declínio do corpo e desaparecimento da pessoa. Tais processos fazem do óbito uma antítese para a vida ao refletirem seus elementos e processos de modo invertido (*ibidem*). Após o enterro do falecido, seu espírito e sua alma deixam o corpo. O primeiro, denominado *wāti*, é liberado para a floresta mediante a realização de um tratamento xamânico que se inicia junto do enterro do corpo (:110). Por sua vez, a alma, chamada *#s#* somente deixa o corpo quando este já está completamente decomposto (assim como os seus ossos, dentes e a canoa que o protegia). Trata-se de um ponto interessante porque, no contexto de um nascimento, a alma é extraída da

casa ancestral do clã do recém-nascido, as chamadas casas de transformação¹⁸, e anexada em seu corpo. Com a morte, portanto, a alma faz apenas retornar para o local de onde antes fora convocada. Para que isso ocorra, entretanto, é fundamental que o corpo do falecido não entre em contato com a terra até que esteja completamente decomposto.

O sucesso desse procedimento, por sua vez, marca o aspecto positivo da morte, relacionado à origem da vida (:109) e, mais especificamente, à nominação, que consiste extração, por vias xamanicas, da alma de um sujeito falecido de Casa de Transformação para a qual esta retornara na ocasião de sua morte. Idealmente, a alma reciclada no recém-nascido é a de parente patrilinear de mesmo sexo, vivido há pelo menos duas gerações. A nominação, nesse sentido, parece sugerir que, além de seu oposto (:108), a morte seria uma *condição* para a vida: sem o declínio e desaparecimento de um corpo, não haveria componentes disponíveis para a composição de outro. Nesse sentido, C. Hugh-Jones argumenta que nome e alma seriam imateriais e perdurariam aos tecidos corporais e ossos. Tais critérios de diferenciação foram, entretanto, reavaliados por Geraldo Andrello em um artigo que concebe a nominação e a produção corporal como processos indissociáveis (2025). Retomo essa discussão fundamental adiante.

A morte e o rito fúnebre são também analisados por meio de aproximações com os processos de corte e enterro da placenta, que ocorrem após o parto. Para tanto, a autora estabelece analogias entre o cordão umbilical e o rio do Submundo (*Bohori Riaga*) e entre a placenta e o defunto. Segundo argumenta a autora, a alma liberada a partir do apodrecimento do corpo sob a terra é transportada pelo rio do Submundo até a casa de transformação do clã da pessoa falecida, onde permanece até ser ativada e reciclada em uma nova criança. De maneira similar, o cordão umbilical, que estaria ritualmente ligado ao sistema hídrico da terra e às raízes das plantas cultivadas, promoveria a construção do corpo do feto ao movimentar componentes a partir do corpo da mãe. A placenta, por sua vez, relaciona-se ao defunto porque deles vazam componentes que viabilizam o crescimento das crianças sobre a terra. Essa qualidade aproxima o órgão dos tubérculos que crescem sob a terra e são processados e transformados em alimentos, nutrindo e promovendo o crescimento (vertical, sobre a terra) da criança. Nas palavras da autora, a introdução alimentar do bebê “[...] starts and ends with products of manioc plants, [...], the child completes a process of upward growth analogous to that of a manioc plant.” (:122).

¹⁸ Trata-se dos lugares terrestres nos quais os ancestrais, que viajavam no bojo das Anacondas Ancestrais, realizaram paradas, adquirindo conhecimentos e ornamentos específicos (:110).

Além de aproximar alma, placenta e alimento para discorrer sobre o crescimento vertical da criança sobre a terra, C. Hugh-Jones reflete sobre a efetivação e desenvolvimento da gestação ao estabelecer uma analogia entre a inseminação de uma mulher por um homem e os procedimentos fúnebres e de nomeação. Seguindo a análise da autora, no ato de inseminação, o papel ocupado pelo sêmen é análogo ao da estaca de mandioca fincada na terra para o nascimento de novas manivas. Além disso, a inseminação remeteria à transmissão da alma de um parente falecido para um recém-nascido visto que: “[...] (it) renews the body of the father in the child, it is a kind of death of the father because it marks the end of a generation span [...]” (:129). Em síntese, as duas analogias tratam a morte de uma geração anterior como processo que possibilita o nascimento da seguinte, que se constitui a partir de partes transmitidas pela primeira (o sêmen e o nome). Essa interpretação ganhou novos contornos com o artigo recente de Andreello e Nascimento (2024), sobre o qual discorro no capítulo final desta dissertação.

Para além de sua relação com o rito fúnebre, o corte e o enterro da placenta são momentos extremamente importantes no processo do parto. A autora relata que, após enterrar a placenta, a mãe retorna à maloca com o bebê pela porta lateral¹⁹ e encontra com o pai da criança. Antes de entrar na casa, entretanto, queima-se cera de abelha e remove-se os itens ali presentes para que não sejam prejudicados pelo contato com o sangue do parto. Trata-se de um procedimento idêntico àquele realizado na ocasião de um falecimento e após o banho da família no rio, ato que sucede a reclusão do nascimento. Durante alguns dias, o trio permanece isolado em compartimento na maloca, sob cuidados xamânicos, respeitando uma dieta específica. Esse período “[...] constitutes a kind of reenactment of pregnancy [...]” (:132).

Finalizado esse momento, mãe, pai e bebê são pintados com uma tintura vermelha, banham-se no rio e, então, voltam à maloca. Enquanto a tinta vermelha remete ao sangue vertido no parto e o banho no rio remonta à saída dos grupos de descendência das águas, interpreto que o retorno ao compartimento familiar na maloca, classificado por Christine Hugh-Jones como segundo parto, diria respeito ao nascimento de um membro efetivo do grupo patrilinear e um agente de sua continuidade. Esse resultado, entretanto, também

¹⁹ Fui alertada para o fato de que uma maloca não possui porta lateral e que esta, sobre a qual me refiro, seria, na realidade, a do fundo. No texto original, entretanto, ao tratar da porta através da qual a mãe retorna à maloca com o bebê, a autora utiliza o termo ‘side door’ (1979: 123), que se traduz justamente como porta lateral. Estou interpretando que esta variação ocorre porque o mapa de Christine Hugh-Jones segue as coordenadas leste-oeste ao invés da orientação norte-sul. Nesse sentido, a porta que se localiza na lateral oeste da maloca seria a do fundo e a outra, seguindo o esquema de C. Hugh-Jones, seria a frontal, situada ao leste, próxima do rio e distante da roça.

atravessa o procedimento de nomeação. Além de introjetar a alma no corpo do recém-nascido, a encantação de nomeação estabelece as aptidões que a criança desenvolverá ao longo da vida e a situa no grupo de descendência patrilinear (S. Hugh-Jones, 2002; Barreto, 2021). A efetivação desse processo seria, por sua vez, estimulada pelos alimentos, que são introduzidos gradualmente na dieta do bebê. Para a autora, haveria uma sequência específica, estruturada em fases femininas e masculinas (:122), segundo a qual os diferentes tipos de comida são oferecidos às crianças. Trata-se de um processo intitulado “shamanic food series” (:132).

Imediatamente após o parto, o recém-nascido consome apenas leite materno e kana/buiuiú, uma fruta pequena, macia e doce, que é ritualmente chamada de Olhos do Sol por promover clareza de visão e força vital aos pequenos. Depois, já um pouco mais velho, passa a consumir raízes, insetos e frutas ou folhas, pequenos e considerados seguros. Esses vegetais relacionam a fase feminina com os processos que ocorrem abaixo da terra, associados à origem e ao fim da vida. Na segunda fase, definida como masculina, a criança já consome animais pescados ou caçados, cozidos. A inclusão de novos alimentos à dieta da criança revela que esta está gradualmente se desenvolvendo em direção à vida adulta e, assim, ganhando cada vez mais independência em relação à mãe e tornando-se mais apta ao estabelecimento de uma parceria conjugal.

Segundo C. Hugh-Jones, a ampliação do repertório alimentar somente é possível porque os especialistas masculinos, por meio da enunciação de fórmulas orais, apaziguam a potência danosa dos alimentos e ativam suas propriedades mais benéficas. O xamã, nesse sentido, parece ocupar uma posição equidistante entre dois pontos: a mãe/os alimentos seguros e o grupo agnático/alimentos mais perigosos, sendo responsável por preparar a criança para realizar uma espécie de travessia entre um ponto e outro. O tratamento xamânico dos alimentos, por sua vez, replicaria o relacionamento que C. Hugh-Jones sugere existir entre sangue e sêmen na produção de um feto (:117-119). Segundo a autora, entre os Barasana, a dicotomia entre os sexos repete uma dicotomia interior, construída nos momentos iniciais da vida. Gerar uma criança, portanto, requer unir repetitivamente elementos reprodutivos de homens e mulheres adultos, de modo que “[...] the mother is not considered pregnant until she is ‘filled up’ by repeated intercourse. This is the point at which the soul-stuff derived from the father’s semen has accumulated sufficiently to form a ‘living’ foetus which begins to grow.” (:115). Nesse sentido, ao inseminar uma mulher, o homem estaria transferindo ao feto uma parte de sua alma (:118).

Por isso, entre os Barasana, prevalecem duas compreensões sobre a composição do corpo do bebê, são elas: a) o feto é integralmente produzido pelo sêmen; b) o sêmen forma apenas meninos, sendo as meninas feitas a partir do sangue materno. Apesar disso, Christine Hugh-Jones sugere que, enquanto o sêmen seria a substância que produziria as partes mais sólidas e duradouras do feto - seus ossos e dentes -, o sangue seria responsável pela composição das partes líquidas - os órgãos e tecidos moles. Para alcançar esta hipótese, a autora analisa: 1. o ciclo menstrual como uma fonte de renovação da força vital feminina, 2. o enfraquecimento corporal decorrente do sangramento que ocorre após o parto, 3. a tintura vermelha que se aplica no umbigo dos meninos no contexto da iniciação masculina e que, por ser sangue menstrual, provoca a intensificação do fluxo feminino se aplicada nas mulheres (:116). Desse modo, reforça sua sugestão de que, para crescer, o feto se apropria do sangue da mãe, acumulado no útero (da mesma forma que o faz em relação ao sêmen paterno) e, portanto, essa substância desempenha uma função de nutrição.

Esse aspecto nutritivo do sangue, entretanto, não seria inato, mas concedido ou transmitido por meio de contribuições masculinas. Nesse sentido, durante a gestação, sangue e sêmen atuariam de modo associado: enquanto o primeiro desenvolveria os tecidos moles do feto, o segundo formaria as estruturas mais rígidas e, também, cultivaria a sua alma. Esta articulação é replicada após o nascimento da criança na forma de um relacionamento entre a mãe e o xamã: enquanto a primeira produz e oferece alimentos ao bebê, o segundo enuncia as fórmulas verbais, tornando-os seguros para o consumo. Tratam-se de dinâmicas geradas pela associação de capacidades e conhecimentos distintos que, se interpreto bem, indicam uma espécie de interdependência ou complementaridade entre os gêneros, sugerindo, também, uma relação entre o xamanismo masculino e as qualidades reprodutivas femininas. Examinando essa questão à luz do mito de Romi Kumu, a Mulher Xamã, transcrito abaixo.

2.2.1. Romi Kumu, a fertilização reversa e a menarca

A versão desse mito trazida por Christine Hugh-Jones é bastante condensada. Por isso, optei por tomá-la juntamente à descrição de Stephen Hugh-Jones (1979). Em ambos os textos é possível notar associações da menstruação com 1. o processo de troca ou renovação da pele, 2. o ato de banhar-se no rio, 3. os poderes da cuia de cera de abelha. Já o sangue menstrual é ligado à tintura vermelha (*urucú/Bixa orellana*) e ao fogo. De forma geral, a narrativa descreve o processo de perda de poder xamânico da ancestral mítica para os homens, um processo que permite conceber os instrumentos de jurupari e a menstruação enquanto elementos análogos de diferenciação dos sexos.

Christine Hugh-Jones (1979: 137, tradução minha)	Stephen Hugh-Jones (1979: 263-266, tradução minha)
Romi Kumu mora no céu, ela é a primeira avó de todos; ela é imortal porque possui a cuia sagrada de cera de abelha (<i>werea</i>). Ela envelhece ao longo do dia e banha-se ao entardecer, tornando-se jovem e branca novamente. Ela reaplica tinta vermelha (urucú) em seu rosto [...] e, ao remover a camada anterior de tinta, retira também uma camada de sua pele. A tinta é sangue menstrual. O nome dela significa ‘Mulher Xamã’, mas ela é como um homem.	À noite, ela (Romi Kumu) é velha e feia, mas de manhã, depois de se banhar, fica jovem e bonita. Ela troca de pele. Ela pode fazê-lo porque possui a velha cuia de cera de abelha lá em cima, no céu. Ela aplica a tinta no rosto e depois retira-a novamente, removendo uma camada de pele para que o rosto fique branco. É isto que as mulheres fazem hoje em dia. O urucú (<i>Bixa orellana</i>) é a tinta que ela usa no rosto; é o seu sangue menstrual; é o seu <i>He</i>. Romi Kumu era uma xamã, era como um homem. Ela transformou os ancestrais em seres semelhantes às mulheres [...] eles menstruavam.
	Ela possui <i>He</i> em seu corpo, em seu cabelo.
Ela possuía fogo em sua vagina. Para tentar capturá-lo, os netos pediram-na para assar um animal de caça. Ela agachou-se sobre gravetos de urucú para acendê-los e, assim que estes o fizeram, os netos apropriaram-se do fogo. Essa é a origem do fogo doméstico.	Ela possui fogo em sua vagina.
Ela tentou iniciar o povo ancestral com a substância xamânica contida em sua cuia. Eles recusaram, dizendo que tinha um sabor amargo e cheirava como a vagina da ancestral. Enraivecida, ela escondeu a cuia poderosa atrás de si, e cobras, aranhas e pessoas brancas roubaram-na; foi assim que obtiveram os seus poderes de mudar de pele (e as roupas dos brancos). Ela foi perseguida pelo povo ancestral que tomou-lhe de sua segunda melhor cuia: é por isso que os indígenas são mortais.	Romi Kumu planejava oferecer as substâncias xamânicas de sua cuia de cera de abelha aos ancestrais. Ela entregou-lhes uma cuia, mas eles devolveram-na [...] (um deles disse): ‘Não vou comer da tua vagina, é muito amarga e cheira mal.’ Anacondas e cobras vieram e comeram da cuia que eles tinham recusado. Ela colocou o objeto entre as pernas, removeu outra cuia e ofereceu-lha. Não havia nada lá dentro. Romi Kumu escapou e fugiu. Eles perseguiram-na. [...] Foram para o leste e encontraram-na lá.

	Ela entregou-lhes, então, a cuia que utiliza-se atualmente em contexto ritual.
Ela era filha de Poison Anaconda. Ela roubou os instrumentos de jurupari do porto e os tocou ao amanhecer. Quando, ao amanhecer, os seus irmãos não levantaram-se ou banharam-se, ela foi até o porto, roubou os instrumentos de jurupari e os tocou. Em sua posse, os homens eram como mulheres - menstruavam e trabalhavam em roças de mandioca. Os homens perseguiram-na, recuperaram os instrumentos e castigaram-na, fazendo-a menstruar - essa é a origem da menstruação feminina. Ela era uma mulher monstruosa e sexualmente voraz [...]	O pai de Romi Kumu, Poison Anaconda, disse aos filhos para se levantarem cedo e irem até ao rio para se banharem, vomitarem água e brincarem com o He. (Mas eles) ficaram na cama. Romi Kumu levantou-se cedo e foi até ao rio, onde encontrou o He. (Variante: as mulheres/a mulher não sabiam o que fazer com o jurupari. Colocaram-no sobre todos os orifícios dos seus corpos, mas não na boca. Finalmente, um peixe, o jacundá (<i>Crenicichla</i> sp.), mostrou-lhes o que fazer [...]) Os homens correram até o porto, mas Romi Kumu já tinha partido, levando consigo o He e todo o restante equipamento sagrado dos homens. Eles perseguiram-na, seguindo o som do He [...] (quando a capturaram,) recuperaram o instrumento e todos os demais objetos rituais. Os homens puniram Romi Kumu e as outras mulheres, fazendo-as menstruar. Quando as mulheres roubaram o He dos homens, eles tornaram-se como mulheres: trabalhavam nas plantações de mandioca, tinham uma curvatura nos antebraços como as mulheres e menstruavam.

O mito de Romi Kumu auxilia na ampliação da discussão iniciada acima ao demonstrar uma relação entre a menstruação feminina e a iniciação masculina com os instrumentos de jurupari. Este último diz respeito a um evento coletivo, interdito às mulheres e que idealmente ocorre uma vez ao ano, realçando a constituição agnática do grupo e reafirmando laços de filiação e descendência. Os ornamentos e instrumentos utilizados durante o processo auxiliam os rapazes a entrar em contato com os ancestrais míticos dos seus clãs pela primeira vez (S. Hugh-Jones, 1979; Andrello, 2004). Ao se distanciarem da comunidade para participar do rito de iniciação com os instrumentos de jurupari, os meninos morrem para a infância e retornam, amadurecidos, enquanto adultos. Essa transformação é demonstrada ao longo do processo por meio da tonalidade enegrecida da tintura (jenipapo) aplicada nos corpos dos rapazes e, igualmente, pelo tipo de alimento que lhes é oferecido.

Nas palavras de Luísa Belaunde, “[...] los rituales de curación masculinos están calcados sobre el episodio mítico de la menstruación [...] (de Romi Kumu) y tienen por objetivo purgar al mundo de la suciedad, renovándolo y postergando su destrucción.” (2005: 131). S. Hugh-Jones também argumenta em favor dessa relação, demonstrando que a recuperação dos instrumentos sagrados pelos homens e a origem da menstruação e aquisição feminina de um poder reprodutivo são eventos que ocorrem em simultâneo. Seguindo a narrativa, depois de retomarem as flautas, os homens punem as mulheres com a menstruação, introduzindo as flautas em suas vaginas (1979: 198). Desse modo, embora proibidas de participar dos rituais e, até mesmo, de vislumbrar a figura das flautas, as mulheres trariam em seu próprio corpo os poderes ocultos nesses instrumentos. Na versão tukano relatada por Geraldo Andrello, entretanto, a introdução das flautas na vagina é um ato realizado pelas próprias mulheres, com o propósito de escondê-las dos homens. A menstruação, nesse sentido, não configura um castigo, mas associa-se ao processo de iniciação: “[...] o termo *ã’môye*, que foi traduzido genericamente por “iniciação”, decompõe-se, na verdade, em *ã’mô*, precisamente “menstruação”, e *yee*, “fazer alguma coisa com rapidez” [...]” (2004: 351). Desse modo, o ato (a introdução das flautas na vagina) define o momento a partir do qual as mulheres conquistaram a “[...] capacidade de dar curso à emergência da verdadeira humanidade [...]” (*idem*).

Entendo que, de forma geral, ambas as descrições ressoam com o argumento de Belaunde sobre o sangramento menstrual ser o jurupari das mulheres: sua fonte de vida, de maturidade e força. Tais capacidades, demonstra a autora, são renovadas e fortalecidas a cada ciclo, a partir da aplicação de encantações xamânicas (2005: 132). A noção de que o poder reprodutivo feminino se fortalece mediante à enunciação de fórmulas verbais por especialistas masculinos remete, por sua vez, à discussão que conclui o tópico anterior, sobre o caráter de interdependência que marca o relacionamento de homens/xamãs e mulheres/mães no âmbito da construção de uma gravidez ou no que tange aos processos de desenvolvimento de uma criança. Em síntese, C. Hugh-Jones sugere que cada gênero possui um conjunto específico de conhecimentos e habilidades, que se complementam. O mesmo argumento é trazido por S. Hugh-Jones para tratar da relação entre a menstruação e a posse dos instrumentos rituais; conforme defende, esses processos seriam equivalentes (1979: 205).

Sobre essa questão, Christine Hugh-Jones argumenta que o propósito da iniciação masculina com os instrumentos de jurupari seria o de receber o material sexual feminino da ancestral Romi Kumu, materializado na forma de ipadu (folhas de coca processadas). Para que se inicie o ritual, as mães pintam os filhos de jenipapo (tintura preta) e outros homens os

levam para um local distante da maloca, na mata. A cor da tinta indica a troca de pele e morte para o mundo cotidiano. Trata-se de uma condição para o nascimento no mundo ancestral. “The black [...] is a dye rather than a pigment and so, by the time it has gone, a layer of skin has been lost. The skin-change makes *He wi* a metaphorical menstruation (see p. 140) for which women are responsible” (:153).

O aparecimento de *He watia* (o espírito de jurupari) marca o ápice do contato com o mundo ancestral. Trata-se do efeito da primeira tentativa de manipulação dos instrumentos de jurupari pelos iniciados (the seeing and the blowing of the instruments: 153 e 154), que ocorre a partir da queima de cera de abelha e da ingestão do material da cuia de Romi Kumu (que é ipadu impregnado com aroma da cera). Assim, durante o ritual “[...] female sexual material is passed from an ancestress, Romi Kumu, to the men, who have become identified with ancestors for the purpose.” (:153). Esse movimento gera uma identificação dos participantes com a sexualidade feminina, que é definida pelo recebimento do sêmen. Todavia, a inseminação masculina ocorre no sentido inverso. Trata-se, segundo a autora, de uma fertilização reversa, na qual “[...] the man is a mouth who *eats* the contents of the womb instead of losing his own soul-stuff through the penis.” (*idem*, *italico* adicionado). Nessa equação, entendo que o útero de Romi Kumu é a cuia da qual os homens ingerem o ipadu.

Ao fim do processo, os homens se pintam de vermelho. A tonalidade da tinta demonstra que se trata do sangue de um nascimento para a vida adulta. Desse modo, a iniciação remove os meninos da proteção de suas mães e os devolve enquanto sujeitos independentes e prontos para estabelecer laços conjugais e promover o nascimento de uma nova geração. Assim, por meio da iniciação, os meninos alcançam maturidade sexual, fato denotado pela forma fálica da flauta utilizada no rito. Para S. Hugh-Jones, jurupari abriria o pênis dos iniciados da mesma forma que a menstruação abriria o útero das meninas, durante a menarca: o ritual promoveria uma abertura dos corpos masculinos equivalente àquela gerada pela menstruação (1979: 131).

Diferente da iniciação masculina com jurupari, a menarca consiste em um evento involuntário que ocorre no/com o corpo das mulheres e requer cuidados semelhantes aos aplicados após o parto. A menina que experimenta a primeira menstruação passa por dias de reclusão, durante os quais respeita diversas restrições alimentares e recebe cuidados xamânicos similares àqueles dirigidos aos recém-nascidos. As fórmulas verbais enunciadas no contexto da menarca são como um reforço para as aplicadas após o nascimento, agindo no sentido de complexificar as capacidades produtivas e reprodutivas recebidas pelo nome (Cristiane Lasmar, 2005; Melissa de Oliveira, 2024). Após o período de reclusão, a moça deve

ingerir pimenta, um alimento análogo ao sangue menstrual. Depois, a jovem banha-se no rio e retorna a casa pela porta lateral quando todos os pertences foram removidos. Embora as restrições fiquem menos rígidas a cada ciclo, as mulheres nunca cozinham ou trabalham nas roças durante os dias de sangramento.

O mesmo procedimento xamânico é administrado à primeira menstruação experimentada pela mulher após o casamento, quando já reside na comunidade do marido. Segundo a autora, após o banho no rio, a mulher seria incluída no grupo afim, marcando a finalização da transferência dos poderes femininos para o grupo do marido. Conforme interpreta: “[...] the wife loses her foreign status to the extent necessary to render her a potential mother of her husband's descent-group members.” (:195). Trata-se, se entendo bem, de mais um desdobramento da relação entre mulheres e homens/xamãs; nesse caso, o tratamento xamânico aplicado aos alimentos seria replicado nas mulheres. Assim, perdendo parte de seus traços de estrangeira, o potencial da mulher como mãe seria expandido ou, ainda, sua capacidade de nutrir o grupo com suas produções seria aumentada.

Christine Hugh-Jones argumenta que essa transição da vida em seu próprio grupo de descendência para a vida entre os afins, na comunidade do marido equivale à transição de irmã para esposa, à gestação e ao parto, à vida e a morte e, também, às fases do ciclo menstrual. Trata-se de dois momentos distintos: o crescimento do sangue no útero e a liberação desse conteúdo. Esses dois momentos do ciclo menstrual, por sua vez, configuram a versão curta de um processo que pode proporcionar a gravidez. Se esta ocorre, forma-se o período longo, que inclui o nascimento da criança e a fase de amamentação²⁰. Para a autora, associada à qualidade cumulativa da patrilinearidade, a repetição de tais ciclos conforma o elemento fundamental da continuidade dos grupos de descendência.

2.3. O amido, a pimenta e a maturidade feminina

Da raiz da mandioca extrai-se três elementos fundamentais: o amido (starch), a fibra e o líquido (manicuera). O primeiro produto é associado à maturidade feminina e à infância (:189), mas também é relacionado ao sêmen, sendo definido como um agente de promoção da criatividade sexual masculina. A fibra, por oposição, carrega qualidades masculinas que se referem especialmente à dificuldade de digeri-la, tornando-a semelhante aos ossos que demoram para ser decompostos. O líquido, por sua vez, é como o leite e o líquido seminal, responsável pela nutrição durante os anos iniciais da vida. Quando associados, amido e fibra

²⁰ É recomendado que mulheres não se engajem em atividades sexuais enquanto amamentam, isto é: uma nova gravidez deve ser produzida somente quando o filho anterior não estiver mais recebendo esse alimento.

prestam-se à produção de beiju (manioc bread), marcando uma transformação das qualidades dos elementos misturados que é aproximada pela autora ao processo de maturação das crianças.

Além disso, C. Hugh-Jones relata que tanto o amido quanto a fibra podem ser armazenados sob a terra. Enquanto permanecem guardados, o primeiro azeda, fato que o equipara ao sangue menstrual e o recipiente no qual é colocado, ao útero (:189 e 190). O segundo, por sua vez, torna-se seco e rígido, um processo que equivale ao apodrecimento do corpo de alguém que faleceu e do alimento transformado em fezes, além de fazer-se como metáfora para a iniciação masculina e para os instrumentos de jurupari. Nas palavras da autora,

[...] starch, in contrast to the fibre, remains technologically unchanged between the time it naturally separates from the liquid at the bottom of the pot and the time it is incorporated into cassava. It has soured in the underground store [...]. It contrasts with the rotting of the liquid adhering to the fibre. The natural souring of starch contrasts with the complete human control over the drying of fibre in the tipiti: the fibre can be shaken down and re-squeezed as often as necessary. This control over the tipiti and its metaphorical association with rebirth by initiation suggests that the hardened fibre which emerges is like hardened, purposefully matured boys after initiation, and is also like bone *He* instruments. In this case, the addition of fibre to starch can be interpreted as the addition of a hard, mature physical quality to the child — for we have already seen that starch may be identified with semen and children. [...] In the analysis of the life-cycle I showed that maturity is 'male' and 'high' while childhood is 'female' and 'low' and thus we have the relations maturity : childhood :: adult men : adult women. When applied to the relationship between fibre and starch, this conclusion suggests that starch is identified with female maturity as well as with childhood in general. This is consistent with the process whereby starch separates from the juice of its own accord and then undergoes seclusion (storage underground or in the compartment) like a girl at first menstruation. The separation process is thus like the life process, in which girls grow up automatically and naturally through menstruation, while boys must have both maternal succour and sisters separated off from them as they enter initiation. The natural effects of storage also fit this analogy, for starch sours while fibre rots. Menstrual blood is described as 'sour' (*hiase*, sour, bitter; the same word that is used for sour starch) and the boys are painted black, the colour of 'rotteness' (*hogase*; the same word that is used for the rotten liquid adhering to the stored fibre). The rotten black paint is provided by women and is associated with the decay of outer skin and the natural 'dead' aspect of *He wi*. (:189 e 190)

Junto com a mandioca e a produção de seus derivados, o cultivo de coca (ipadu) estrutura o ciclo de atividades diárias da comunidade. O plantio desse alimento é realizado nas roças abandonadas de mandioca. Quando colhidas, as folhas são torradas por homens adultos

em idade mais avançada. Depois, os rapazes mais jovens ficam responsáveis por triturá-las, adicionando cinzas de folhas de uva-do-mato colhidas por meninos e mulheres à mistura. O dono da roça da qual a planta foi colhida é responsável por filtrar o produto algumas vezes, preparando-o para o consumo. O ipadu é consumido exclusivamente por homens²¹, de maneira associada ao tabaco, e é responsável por nutrir suas almas, estimulando a capacidade de comunicação com os espíritos e ancestrais. A ingestão de ipadu ocorre após a refeição noturna, no entardecer (:201).

Há, nesse sentido, uma sequência específica para o consumo dos alimentos, que se inicia pelo amido/beiju/tapioca, passa pela manicuera (bebidas como o caldo extraído do processamento da mandioca) e é finalizada com o ipadu (apenas para o caso masculino) (:203). Segundo C. Hugh-Jones, essa sequência marcaria também a transição do dia para a noite e da vida cotidiana para a vida ritual, períodos intercalados por momentos de reclusão ou de sono. Com efeito, essa é a relação que a autora deseja evidenciar. O texto não nomeia ou especifica os momentos em que tais rituais ocorrem, mas sugere que há uma mesma estrutura para processos diferentes, sejam eles rituais ou cotidianos (:204). Apesar disso, por se tratar de encontros entre grupos afins que envolvem troca e produção de alimentos em grande volume, é possível interpretar que os rituais sobre os quais a autora se refere são os dabacuris.

Nessas ocasiões, além do ipadu e do tabaco, ingere-se cerveja de mandioca (caxiri) e yagé (caapi/ayahuasca). A cerveja de mandioca é produzida pelas mulheres, que fervem o líquido extraído do processamento da mandioca (a manicuera) e, para induzir a fermentação, acrescentam tubérculos mastigados. Consumido junto com a cerveja, o yagé cria uma experiência alternativa de tempo e espaço (:206-208) e o tabaco favorece o controle masculino das forças não-humanas, sobretudo via xamanismo. Após o ritual, as práticas alimentares são restabelecidas aos poucos, respeitando a ordem definida para os recém-nascidos. Primeiro ingere-se kana/buiuiú, depois, ao longo do período de reclusão, durante o qual homens e mulheres não têm contato, consome-se alimentos produzidos sob a terra, que são definidos como frios e seguros. Na medida que o padrão cotidiano é restabelecido passa-se a consumir alimentos ditos quentes e incertos, como grandes animais, e as refeições voltam a ser realizadas coletivamente²². A reclusão que sucede o período ritual é marcada pelo consumo de beiju, uma espécie de massa produzida e entregue pelas mulheres a

²¹ Stephen Hugh-Jones (1995: 63) conta que enquanto as raízes de mandioca são passadas de mãe para filhas, a coca é passada de pai para filho. Isso faria desses alimentos partes constitutivas da identidade dos grupos, que são transferidas e recombinadas por meio do casamento.

²² Ver Hugh-Jones, C., 1979: 214, tabela 32.

partir do processamento, refinamento e assamento da mandioca ralada. Já na transição de um momento para outro, passa-se a consumir pimenta, sal e *hiari*, alimento produzido por meio da cocção por fervura da manicuera acrescida de pimenta, que é o principal desses três alimentos citados para o consumo cotidiano.

Segundo C. Hugh-Jones, a incorporação do sal, pimenta e *hiari* estaria relacionada aos processos de gestação e reprodução dos membros da comunidade, que ocorrem a partir da formação de uma nova parceria conjugal. Isso porque, conforme a autora, a pimenta, o sal e o processo de cocção por fervura ocupariam posições equivalentes às do sangue menstrual, do sêmen e da gestação. Em barasana, pimenta (*bia*) significa coisa que renova, definição que, para C. Hugh-Jones “[...] stands for the essence of this female sexuality — the creative blood.” (:217). Desse modo, o sal (*moa*), classificado como coisa que ativa, seria o sêmen. Enquanto o primeiro seria responsável por promover a cocção ou a gestação e renovação da comunidade pelo nascimento de uma nova geração, o segundo ativaria a potência do conteúdo existente no recipiente ou no útero. Portanto, o sal/sêmen seria apenas um agente de ativação da ‘fervura’ (boiling process: 195) ou da gestação: “[...] (it is) not nearly as important as pepper in Indian culture or ideology.” (*idem*). Considerando tais aproximações, questiono: o que viria a ser o conteúdo existente no útero e colocado em movimento pelo sêmen? Trata-se apenas do sangue retido ou haveria mais algum componente nessa equação? O que seria formado pela movimentação de tais componentes? De qual forma esse movimento contribui para a construção do corpo do feto?

Associada ao processo de cocção dos alimentos, ao fogo e ao sangue menstrual, a pimenta (assim como os dois outros elementos desta lista) é descrita como um elemento *quente*, característica que também definiria o aspecto cotidiano e diurno da vida, marcado pela interação entre homens e mulheres e pelos eventos espontâneos. Em períodos rituais, por outro lado, prevalece o consumo de substâncias psicoativas, como o ipadu e o yagé (as chamadas soul foods), que são definidas como frias. Nesse contexto, mantém-se uma separação rigorosa entre homens e mulheres e todos os processos são mediados por especialistas. Segundo a autora, a oposição entre cotidiano e ritual replica a diferença entre os processos que ocorrem para o amido e para a fibra. Para o primeiro, assim como no cotidiano, os processos acontecem espontaneamente, de forma independente, mas para o segundo, igualmente para o ritual, as condutas são mediadas e socialmente estimuladas.

De modo geral, a análise de C. Hugh-Jones é estruturada a partir de uma separação entre aspectos associados ao feminino - o cotidiano, o diurno, o calor, a pimenta, o sangue, a cocção, a espontaneidade - e elementos relacionados ao masculino - o ritual, o noturno, o frio,

o sal, o sêmen e o controlado. O critério de oposição ou diferença não é, entretanto, o único aplicado pela autora. Ao examinar o tabaco em relação a pimenta, C. Hugh-Jones sugere que o primeiro, mobilizado em contexto ritual, teria propriedades de apaziguamento ou resfriamento (cooling: 231), mas, apesar disso, seria um elemento quente. Trata-se de uma qualidade melhor conhecida por meio do mito de Manioc-stick Anaconda e Macaw, também explorado por diversos S. Hugh-Jones (1979). Mais uma vez, tomo o fragmento da narrativa trazido por C. Hugh-Jones de modo associado à análise de S. Hugh-Jones.

C. Hugh-Jones (1979: 88-93, tradução minha)	S. Hugh-Jones (1979: 228-238, tradução minha)
Manioc-stick Anaconda criou para si um irmão mais novo, Macaw, e uma esposa. Ele teve filhos com a esposa e, então, Macaw a tomou para si (:88).	Manioc-stick Anaconda e Macaw são filhos de <i>Yeba Haku</i> , o Ancestral Sol (:228). Manioc-stick Anaconda é irmão mais velho de Macaw (:229).
Macaw iniciou uma série de práticas agressivas através das quais os irmãos tentaram destruir uns aos outros. Macaw, sendo o mais novo, possuía conhecimento xamânico e ludibriou Manioc-stick Anaconda para que este descesse ao Submundo, onde conheceu Sol (:88).	Inicialmente, Macaw tem condutas agressivas em relação a Manioc-stick Anaconda e tenta lhe dominar: Macaw captura a esposa de Manioc-stick Anaconda e o envia para o Submundo (:229).
Manioc-stick Anaconda chamou Sol pelo termo filho de mãe (ver explicação abaixo), mas Sol questionou essa definição. Ele, Macaw, soprou fogo - rapé xamânico - em Manioc-stick Anaconda, dizendo 'Se você não for meu filho de mãe, eu o queimarei; mas se você o for, não desaparecerá' (:88).	De início, Sol ameaça queimar e matar Manioc-stick Anaconda, mas Manioc-stick Anaconda utiliza de seu poder xamânico para resfriar o calor de Sol [...]: isso sugere que Manioc-stick Anaconda, como a Lua, é mais fria que o Sol. Sol tenta queimar Manioc-stick Anaconda soprando-lhe rapé (:230). Sol é claramente uma versão transformada de Macaw (:232).
Manioc-stick Anaconda não apenas resistiu ao calor, mas também roubou o rapé de Sol e o queimou com ele (:88).	Manioc-stick Anaconda captura o fogo do Sol na forma de rapé; é isso que, em última instância, aplica para matar o irmão (:229).
Quando as penas da coroa do Sol, o repositório do seu calor (e um dos fatores que o aproxima de Macaw), pegam fogo, ele percebe que Manioc-stick Anaconda era, realmente, seu filho de mãe e possuía poder xamânico (:88).	Então, Manioc-stick Anaconda sopra rapé em Sol, machucando-o tanto que ele pede para Manioc-stick Anaconda parar. Enquanto tenta queimar o Sol, ele queima as penas de sua coroa.

	Manioc-stick Anaconda (Lua), portanto, (1) diminui o poder do calor do Sol ao resfriar e remover seu calor (rapé), e (2) diminui a luz do Sol ao queimar sua coroa de pena (:230).
Eventualmente, Manioc-stick Anaconda retornou à terra como um jovem em fase de iniciação e, então, descobriu que, enquanto permaneceu no Submundo, Macaw havia iniciado seus filhos (:88).	
Depois de mais agressões, Manioc-stick Anaconda queimou Macaw, a esposa e seus filhos iniciados com o rapé do Sol (:88).	No fim da história [...] é Manioc-stick Anaconda que domina Macaw [...] ele queima o irmão até a morte (:229).
Macaw e a esposa tornam-se instrumentos de Jurupari; as crianças transformam-se em pássaros (:88).	

Assim como C. Hugh-Jones, S. Hugh-Jones argumenta que “The relationship between the Sun and Manioc-stick Anaconda hinges on the meaning of the kinship term *hako maku*, mother’s son.” (1979: 230). O termo, que indica ambiguidade, é aplicado para tratar de relacionamentos como os estabelecidos entre 1. pessoas de diferentes clãs nascidas de uma mesma mãe, 2. pessoas de diferentes clãs cujas mães são do mesmo grupo exogâmico, e 3. homens de grupos distintos casados com irmãs ou com a mesma mulher (co-husbands) (:231). Esta última hipótese é a que se aplica para o caso de Manioc-stick Anaconda e Macaw.

Além disso, conforme as narrativas apresentam, em um primeiro momento, respeitando o princípio da senioridade, cada um dos irmãos exerce uma função especializada própria, cabendo somente ao mais novo desempenhar atividades xamânicas. Essa dinâmica se altera quando, no Submundo, Manioc-stick encontra Macaw transformado em Sol e dele extrai suas capacidades xamânicas, estabelecendo uma relação de equivalência (não mais de hierarquia) que se expressa pelo termo filho de mãe. Nas palavras da autora, “Had Manioc-stick Anaconda called the Sun 'brother' he would automatically have had to say whether he was senior or junior to him. By claiming to be the Sun's mother's son he is claiming to be his equal [...]” (:232) Com efeito, essa transformação é proporcionada pela aquisição do rapé, tabaco feito pó (tobacco snuff), pelo irmão mais velho, Manioc-stick Anaconda. Afinal, é dessa substância, extraída do calor do Sol (:231) que deriva o poder xamânico do protagonista.

Segundo afirma a autora, o xamã se preocupa “[...] with the hot natural activity of the ancestral world rather than its cold 'dead' aspect, which is contacted through ritual alone.” (*idem*). Nesse sentido, parece que alguns elementos escapam à divisão entre frios e quentes estabelecida pela autora, formando pontos de contato entre opostos. O beiju/cassava é um deles. Produzido por mulheres, esse alimento é consumido tanto durante o período ritual, sendo considerado frio e seguro, quanto nos momentos de transição para a secular e no cotidiano da comunidade. Nesse segundo contexto, o alimento é ingerido juntamente do *hiari*, caldo de manicuera acrescido de pimenta que, quando no recipiente de sua cocção, equivale ao sangue menstrual retido no útero (:224): “[...] the meal consists of cassava dipped into food boiled with pepper and that these foods are forbidden at times when coca and tobacco, the soul-foods, are prescribed [...]” (:227).

Assim, apesar de ser um alimento classificado como frio, o beiju também é associado à pimenta quando consumido junto com o *hiari* e, desse modo, auxilia a restabelecer o calor da vida cotidiana. Por essa particularidade, o beiju assemelharia-se ao tabaco (:227), produto definido como quente, que é utilizado para o resfriamento e apaziguamento das qualidades de outros elementos e circunstâncias, e que pode ser consumido juntamente com o ipadu (coca). A partir da aproximação desses pares, C. Hugh-Jones estabelece outras duas duplas, uma composta por tabaco e pimenta e outra, por ipadu e beiju. Ambas são integradas por um alimento da alma (soul food) e por um alimento do corpo (food), que são, respectivamente, tabaco e ipadu (alma) e beiju e pimenta (corpo). Diferentemente do tabaco e do beiju que participam tanto da vida cotidiana quanto da ritual, a pimenta e o ipadu são consumidos em apenas um desses contextos.

Por reconhecer a complexidade dessa dinâmica e visualizar as inúmeras possibilidades de interpretação que lhe são cabíveis, escolhi refletir exclusivamente sobre a questão que mais ressoa com os objetivos deste trabalho. Para tanto, parto do seguinte questionamento: se a dicotomia sugerida por C. Hugh-Jones para os elementos associados à esfera cotidiana e ritual - quente e frio, espontâneo e controlado, dia e noite, vida e morte, acima e abaixo - acolhe exceções no que tange ao aspecto alimentar, é possível esperar o mesmo para outras dimensões da vida? Além de apontar o sêmen como responsável pela ativação do potencial criativo ou sexual feminino, a análise de C. Hugh-Jones demonstra que o poder dessa substância seria decorrente do consumo das produções femininas pelos homens. No tópico anterior, apresentei que em contexto do ritual de jurupari, os homens consomem o conteúdo do útero de Romi Kumu, a mulher xamã, materializado em ipadu com aroma de cera de abelha, e esse processo diz respeito a uma fertilização reversa, estimulando a criatividade

masculina. Na vida cotidiana, os alimentos produzidos e oferecidos pelas mulheres desempenhariam função semelhante, sendo o beiju o mais importante.

Com efeito, a relação entre o consumo de amido fornecido por uma mulher madura e a capacidade de engravidar mulheres pode ser melhor examinada com auxílio das narrativas míticas trazidas abaixo.

1. Yeba, newly married to Yawira, Fish Anaconda's daughter, was like a forest jaguar with his penis fixed on his belly. He had to impregnate Yawira with his fingers. To make him into a civilised man, she gave him toasted starch crumbs to eat and hit the back of his neck so that his penis dropped to the normal human position. It left a scar, the original belly-button. After that, he impregnated her with his penis.” (:185).
2. Dragonfly had two daughters, Starch Woman and Fibre Woman, kept hidden under a basket on a shelf by the men's door. They made cassava by rubbing the stuff of their bodies off, and they were very cold, white and 'alive' (katira), although Fibre Woman was rather yellower. A male visitor (Yeba in some versions), mystified by the abundance of manioc products and the absence of women, refused to accompany Dragonfly out of the house, and lay in wait. When they emerged he wanted to seduce them, but they accused him of being a beast and not at all alive and said that their father would be cross. He made love to Starch Woman as she was getting water to make starch drink (*oko kamo*) (or to process manioc in another version). His front became white and very living, while his back stayed only slightly alive (:185).

Tais transcrições indicam que, produzido e concedido por uma mulher, o amido, na forma de beiju ou de mingau de goma, teria o poder de humanizar (:186) e trazer à vida um sujeito antes definido como “[...] a beast and not at all alive” (*idem*). Além disso, replicando o efeito promovido pelo consumo do material sexual de Romi Kumu durante os rituais de jurupari, o amido estimularia o potencial sexual masculino, tornando o homem apto a promover ou ativar a gestação em uma mulher. A semelhança entre os efeitos do consumo de beiju e ipadu (que, no mito de Romi Kumu, é a materialização do conteúdo do útero da ancestral), por sua vez, reforça a relação que C. Hugh-Jones sugere existir entre esses elementos.

Para Geraldo Andrello (2004), a partir da leitura de Christine Hugh-Jones, o amido²³ seria uma contribuição feminina (por parte das irmãs) aos grupos de descendência masculinos do Uaupés, assim como o yagé (caapi) e a cerveja de mandioca (caxiri). No primeiro mito trazido acima, entretanto, o beiju é oferecido por uma esposa e não por uma irmã, detalhe que, em C. Hugh-Jones é equacionado da seguinte maneira: o amido seria equivalente ao aspecto

²³ Mingau de tapioca ou de goma no texto original.

positivo das irmãs proibidas, “[...] who 'nourish' the descent group with wives.” (:219). O amido, nesse sentido, também diria respeito à sexualidade das mulheres proibidas, correspondendo ao aspecto feminino do grupo de descendência que, na análise de C. Hugh-Jones, seria definido pelo fluido vaginal (:219). Esse, por sua vez, compartilharia as qualidades frias, sociais e controladas atribuídas ao sêmen e ao amido, sendo diferente da pimenta que, análoga ao sangue menstrual, é definida por sua espontaneidade e calor.

[...] women's descent-group membership, like men's, originates in the father's contribution of semen, we have seen that the interpretation of starch as semen does not account for the specific associations of starch with female sexual maturity. Here I would like to suggest tentatively that starch may have an additional reference to vaginal fluid, and that this substance is regarded as a product of sexually mature women which constitutes a transformation of the semen from which they originated. Although I have no direct evidence to support this suggestion, the term for vaginal fluid, *ahea badi* (*ahea* means both penis and vagina), is the same as that for semen, and the whiteness of the two also unites them. (:220).

[...] cold female sexuality compatible with *He* instruments and likened to semen is obviously very different from hot sexuality. While cold starch cassava is provided by women who are segregated from the initiates and observing ritual restrictions, hot peppery food is cooked by women engaging in normal heterosexual relations with men and co-operating with them in production of protein meals. Starch is thus metaphorical sexual nourishment from women, who are actually sexually forbidden. Birth of new descent-group members depends upon correct exogamous marriage and this, in turn, depends upon relinquishing sisters. Both the opposed descent-group membership of wives (exogamy) and the natural sexuality (the female reproductive cycle) are essential to the reproduction of the husband's group. (:219)

Tais citações podem ser desdobradas na seguinte interpretação: se a associação do amido com a pimenta finaliza o período ritual, promovendo o restabelecimento da vida cotidiana, é possível que as mulheres, na posição de esposas, possam promover o surgimento de novas gerações por trazer simultaneamente em seus corpos aspectos espontâneos da sexualidade feminina (expressos pelo sangue menstrual) e qualidades adquiridas de seus grupos de descendência por meio do sêmen paterno (expressas pelo fluido vaginal) (:220). Embora não possua dados suficientes para explorar esta hipótese, parece-me que o aspecto do grupo de descendência relacionado ao fluido vaginal pode vir a ser um dos elementos xamanicamente apaziguados para que a mulher possa se tornar mãe dos novos membros do grupo de descendência de seu marido²⁴ (:195). De todo modo, a dinâmica retratada pela autora

²⁴ Ver tópico 2.2.1.

indica que a mudança de grupo de descendência vivida pelas mulheres a partir das trocas matrimoniais configura um processo fundamental para a reprodução social barasana.

Há, entretanto, outro aspecto importante presente neste processo: a capacidade reprodutiva feminina, manifestada pelo ciclo menstrual (:219). Definido por C. Hugh-Jones como fonte de renovação da energia vital da mulher, tal ciclo é socialmente dividido em uma fase quente e espontânea “[...] which coincides with natural retention of blood, and a ritual, cold phase which coincides with the release of blood.” (:221). Esse resfriamento não ocorre, porém, de forma independente ou espontânea: para apaziguar o caráter quente e incontrollado do sangue menstrual, os especialistas enunciam fórmulas verbais assopradas com fumaça do tabaco. Esse procedimento ressoa com as descrições de Luísa Belaunde sobre os perigos do sangue menstrual. Conforme relata, o sangue vertido pelas mulheres seria capaz de aproximar a experiência cotidiana de outras dimensões espaço-temporais, qualidade que instauraria uma equivalência entre a menstruação e o processo de renovação da energia de jurupari, ritualmente experimentado pelos homens (2005: 132), mas também abriria os canais de comunicação com os seres não-humanos, que, atraídos pelo cheiro, se vingariam da pessoa, alienando-a da perspectiva compartilhada com os parentes. Tal descrição remete ao trabalho recente de Andrello e Vianna (2022), que discute a questão da humanidade a partir da temática do gênero e da não-humanidade, que é melhor discutido no último capítulo dessa dissertação.

2.4. Interface cotidiano-ancestral: dinamismo e interdependência

Acredito que foi possível notar que a etnografia de C. Hugh-Jones é tão densa e minuciosa quanto complexa. Por meio de seu trabalho, a autora explora dimensões distintas e interconectadas da vida cotidiana e ritual, sugerindo que cada uma delas é composta simultaneamente por aspectos concêntricos, associados aos ciclos femininos, e por traços lineares, referentes ao contínuo da descendência masculina. No plano horizontal teríamos uma divisão entre leste e oeste. O primeiro se desdobraria em masculino, linear, ancestral, água (rio de Leite) e sêmen, ao passo que o segundo se vincularia ao feminino, concêntrico, cotidiano, terrestre e sangue menstrual. Desse eixo a autora extrai a seguinte informação: o crescimento da comunidade deve-se à união de elementos masculinos e femininos. Depois, observando o plano vertical, conclui que a importância da vida ritual estaria na sua relação com a vida cotidiana. C. Hugh-Jones indica, ainda, que haveria pontos de intersecção ou de encontro entre os planos horizontal e vertical, analisados conforme os sentidos jusante-montante e leste-oeste, respectivamente

Conforme argumenta, enquanto o plano horizontal seria marcado por uma interdependência entre os gênero masculino e o feminino, o vertical (jusante-montante) expressaria uma relação entre humanidade e não-humanidade. Existem, no entanto, pontos de intersecção. Poderiam os encontros ou associações desses dois eixos poderiam ser lidos como indicativos de relações mais amplas de interdependência entre os gêneros e a humanidade/não-humanidade? De outro modo, é possível que, no espaço doméstico e no tempo cotidiano, as mulheres assumam relações com mundos extra-humanos de modo semelhante a como fazem os homens, ritualmente? E igualmente, que aspectos ou elementos cerimoniais/rituais sejam mobilizados por homens na esfera cotidiana e doméstica? Retomo esses questionamentos no último capítulo dessa dissertação.

3. “¿Qué es lo que no hace la mujer?”: fazendo corpo, gênero e espírito de diabinhos com Dany Mahecha (2004)

Publicado em 2004, *La Formación De Masa Goro “Personas Verdaderas” Pautas De Crianza Entre Los Macuna Del Bajo Apaporis*, trabalho de dissertação de mestrado²⁵ de Dany Mahecha, trata de questões relativas às crianças e à transmissão de conhecimentos entre gerações. A etnografia foi desenvolvida ao longo do ano de 2002, entre os Macuna²⁶ das comunidades de Centro Providencia e Puerto Cedro, que são situadas no Baixo Apaporis, entre os rios Canari e Caquetá. A expectativa de Mahecha com o trabalho era a de poder vislumbrar, por meio de temas relacionados às primeiras fases da vida, estruturas e relações tão ricas e densas da vida social quanto as que são possíveis de conceber pela investigação de atividades rituais ou seculares dos adultos. Nesse sentido, a autora define como principais objetivos da etnografia 1. conhecer como, com quem e em qual ocasião as crianças aprendem a desempenhar atividades adequadas à suas idades e correspondentes aos seus gêneros, 2. trabalhar a relação entre tais aprendizados e processos de criação de pessoas verdadeiras, *masa goro*, 3. examinar práticas de manejo da fertilidade cósmica e das relações transespecíficas, conhecer os agentes que as realizam e o espaço no qual ganham forma.

Para alcançá-los, Mahecha explora práticas de fabricação de corpo, espírito e gênero de novas gerações, focando especialmente nos procedimentos relativos ao nascimento e aos primeiros anos de vida. A autora também examina o modo pelo qual os processos de aquisição de independência e autonomia experimentados pelas crianças em relação aos adultos vêm sendo transformados pelo contato cada vez mais frequente com o mundo dos brancos. Desse modo, Mahecha atende os objetivos definidos para a pesquisa com êxito, oferecendo um belo retrato das particularidades das dinâmicas de gênero em relação à criação das crianças, e demonstrando que a responsabilidade pelo manejo das substâncias que agenciam a fertilidade dos humanos e não-humanos recai não somente sobre os homens, mas também aos demais membros do grupo (2015: 20).

Formada em etnologia e linguística, Dany Mahecha apresenta as discussões que compõem o trabalho de forma inovadora e sensível. Além das profundas análises de termos macuna, Mahecha apropria-se de uma estratégia de transcrição de falas denominada

²⁵ Algumas partes da dissertação foram lidas paralelamente ao livro, que foi publicado em 2015. Isso porque a diagramação do último é mais confortável e nele era mais fácil de acessar as notas de rodapé. Salvo em relação aos parágrafos que iniciam e concluem os capítulos com um resumo dos temas apresentados, nenhuma diferença expressiva de conteúdo foi observada no livro em relação à dissertação.

²⁶ Segundo a autora, o termo macuna abarca um conjunto bastante diverso de pessoas de descendência variada que adota a mesma denominação por conviver, falar a mesma língua e partilhar substâncias e procedimentos rituais.

etnopoética, que é caracterizada pelo esforço de reproduzir a estrutura e o ritmo da fala do interlocutor no formato transcrito. Desse modo, a autora traz seus interlocutores e anfitriões ao texto e evidencia a importância das relações vividas em campo para o desenvolvimento de seu trabalho. Esse esforço torna-se ainda mais interessante quando acessado em paralelo à outras etnografias que também abordam questões relativas à composição corporal e ao pensamento de povos indígenas da região. Refiro-me especialmente à obra de Luis Cayón (2002), mas também às etnografias de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1971) e Stephen e Christine-Hugh-Jones (1979). Concebidas em simultâneo, essas grandes obras permitem ampliar e aprofundar as discussões mobilizadas por Mahecha ao trazerem perspectivas complementares a respeito das questões de gênero, parentesco e transspecificidade.

3.1. A humanidade e o problema da moral

O problema da formação de pessoas adultas com controle de suas condutas e emoções configura uma das discussões centrais da etnografia de Dany Mahecha, atravessando todos os demais pontos abordados pela autora. Trata-se de uma questão inteiramente vinculada aos processos de humanização de corpos e pensamentos, e que toca simultaneamente no problema do parentesco, do gênero e da consubstancialização de corpos (2004: 21 e 35), perpassando também dinâmicas rituais e cotidianas, femininas e masculinas, intra e transespecíficas. Diante disso, seguindo Overing e Passes (2000 *apud* Mahecha, 2004), Mahecha escolhe voltar sua atenção especialmente ao espaço doméstico, compreendendo que é nele que as relações de socialidade se constituem e se dissolvem, e que a alteridade é assimilada ou restringida. No plano doméstico, ademais, segundo a autora, as potências, forças e substâncias que constituem o cosmos seriam transformadas, formando corpos humanos e redefinindo a relação com outros seres.

Nesse âmbito, os conhecimentos e as práticas femininas desempenhariam papel central, complementando os masculinos e xamânicos. Assim, por meio de suas atividades cotidianas e domésticas, as mulheres contribuíram para o manejo da fertilidade cósmica e para a produção de pessoas verdadeiras, *masa goro*, cujas ações se orientam por valores de cooperação mútua e reciprocidade. As condutas definidas por tais valores refletem os ideais de reciprocidade ensinados pelos mais velhos aos mais novos²⁷, sendo responsáveis por promover a diferenciação entre humanos e não-humanos.

²⁷ Ver alguns exemplos em Mahecha, 2004: 53, 98, 136-138 e 142.

[...] los primeros tienen valoraciones morales y poderes chamanísticos superiores, que les permiten asegurar su reproducción y la de las demás especies. La descripción etnográfica que presento en este texto muestra cómo la dedicación que los humanos ponen en preparar a sus descendientes para procrear y criar, son la base de aspectos que caracterizan su concepción de socialidad y definen las condiciones de una verdadera humanidad. Esta condición de persona verdadera es un estado del ser, una condición a lograr como resultado de un proceso que requiere de mucho trabajo y dedicación, y es una tarea colectiva en la que participan todos los parientes. El conocimiento de las labores que implica la formación de una persona verdadera aporta elementos para comprender el carácter de las relaciones de socialidad en los ámbitos inter-locales, ya que a través de éstas se modelan los cuerpos y pensamientos de los niños, quienes conformarán y reproducirán el cuerpo social. A su vez, éste se circunscribe a un cuerpo cosmológico, del que también hacen parte otros humanos y los no humanos. Este ciclo continuo entre procreadores, criadores y criados es el que permite garantizar la continuidad de nuevas generaciones. Para los Macuna, una crianza apropiada envuelve manifestaciones de sociabilidad plenamente humanas que estrechan la relación entre criadores y criados (:25)

O conteúdo desse excerto revela que, entre os Macuna, a criação de pessoas humanas é um processo de responsabilidade coletiva. Ao passo que exigem dedicação e cuidado, as atividades realizadas para tal objetivo estimulam e fortalecem os critérios de socialidade que definem a humanidade verdadeira, sendo, portanto, fundamentais. Além do princípio da reciprocidade, Mahecha argumenta que os *masa goro* seriam orientados por valores morais que, assim como por seus poderes xamânicos elevados, lhes distinguiriam dos não-humanos. Avalio, no entanto, que o termo que adjetiva o substantivo moral atua de forma imprecisa no contexto analisado. Tomo, portanto, Joanna Overing (1991), como referência para sugerir outra maneira de examinar tais questões. A autora, que escreve a partir dos Piaroa da bacia do Orinoco, une ideias de moral, estética, corporalidade e política para abordar as particularidades do processo de criação da vida social. Joanna Overing argumenta haver uma relação entre o processo de criação da comunidade e o comportamento controlado ou domesticado e, portanto, social e belo. Traduzida em ações produtivas ou estéticas, as condutas domesticadas e belas favorecem a continuidade e reprodução do grupo por meio do nascimento de novos membros ou da partilha dos recursos obtidos pelo trabalho de cada pessoa. Por outro lado, os comportamentos feios ou a-sociais prejudicam o grupo por serem exagerados ou descontrolados.

Parece-me que, entre os Macuna, os processos de reprodução social e construção de pessoas verdadeira, *masa goro*, poderiam ser classificados como sociais ou belos. Trata-se, afinal, de um conjunto de atividades realizadas de forma coletiva com o intuito de preservar e continuar a comunidade. As crianças, por exemplo, são tratadas xamanicamente desde os

primeiros momentos da vida. As fórmulas enunciadas pelos especialistas nesse contexto favorecem o desenvolvimento dos pequenos, protegendo-os, também, contra a ação possivelmente danosa de substâncias e seres não-humanos. Quando mais velhos, as crianças passam a participar das atividades produtivas e a receber conselhos, ensinamentos transmitidos pelas mulheres com as quais convivem, principalmente. Dessa forma, aprendem a se comportar adequadamente e agir de forma respeitosa e recíproca em relação aos demais membros da comunidade. Conforme Mahecha, a criança bem criada torna-se um adulto capaz de estabelecer relações harmoniosas e de cooperação entre parentes e co-residentes, uma habilidade que seria fundamental para a reprodução da comunidade. Nesse sentido, a análise da autora aproxima-se das ideias de Joanna Overing: ambas apresentam que a continuidade e a renovação das comunidades (Piaroa e Macuna) requer o estabelecimento e a manutenção de relações equilibradas, alcançadas por meio de condutas adequadas, sociais ou belas. Não me parece, desse modo, que o adjetivo aplicado por Mahecha seja o ideal para refletir ou traduzir a amplitude dessas noções.

Afinal, enquanto o termo moral parece melhor referenciar um comportamento individual (ou de uma pessoa que se destaca em relação às demais) orientado por uma norma, a noção de estética, definida por Overing como moral e política, sugeriria uma ação orientada por uma qualidade que é constitutiva da pessoa que age e, acima de tudo, que é vinculada a um coletivo (composto por humanos e não-humanos) porque só existe enquanto parte dele. Empresto de Overing, portanto, o termo estética para propor que o comportamento belo, no caso macuna, poderia ser concebido como a consequência e o reflexo do processo coletivo de criação de pessoas verdadeiras. Assim, ao adjetivar uma ação, o termo também estaria descrevendo a pessoa, a comunidade e as relações transespecíficas, característica que auxilia na aproximação dos aspectos cotidianos e rituais ou não-humanos referentes à construção da pessoa verdadeira.

3.2. Penso, logo fui criado e, portanto, posso criar

Conforme Mahecha apresenta, a narrativa cosmogônica macuna é semelhante à da maioria dos grupos Tukano: dos corpos segmentados de Anacondas Ancestrais foram originados os seres humanos e formados os grupos de descendência e os clãs. As unidades sociais correspondentes ao primeiro nível, denominadas Gentes ou Mahsã em Tukano, descendem de um ancestral mítico particular e “[...] idealmente están definidas por un conjunto de propiedades, un territorio, una lengua, un conjunto de nombres” (:47). Esses elementos compõem os seus pensamentos e lhes autorizam denominar-se *masa goro*. Cada

pessoa nascida no grupo herda o pensamento do ancestral do qual descende - de sua Gente - e seu propósito é preservá-lo, garantindo a continuidade do grupo. As Gentes englobam os clãs, unidades menores que partilham suas características. São exemplos de Gentes: a gente-Dia, a gente-Água, a gente-Terra, dentre outras (*idem*).

Tal descrição corresponde ao modelo construído por Christine Hugh-Jones (1979) sobre a organização social barasana, pensado a partir dos grupos exogâmicos e dos clãs. A análise da autora sugere que a passagem do tempo acarreta um afastamento entre as pessoas e os ancestrais, problema que os rituais masculinos com os instrumentos de jurupari prestam-se a contornar. A análise de Mahecha, entretanto, oferece outra perspectiva para essa questão. Refletindo sobre práticas reprodutivas e a criação de pessoas verdadeiras, a autora argumenta que o pensamento do grupo de descendência é transmitido aos recém-nascidos por meio da encantação verbal aplicada por um especialista. Assim, o contato com os ancestrais seria restabelecido e reafirmado a cada nascimento, e não somente em contextos rituais.

A respeito do tratamento xamânico aplicado ao bebê após o nascimento, Mahecha relata que foi informada pelas avós do grupo que o procedimento seria como uma viagem pelos territórios ancestrais do grupo de descendência (lugares sagrados ou lugares com nome, *kuto wame*, em macuna), que situaria o bebê em uma teia de relações sociais e de parentesco. Trata-se, mais especificamente, da encantação de nominação. Esse tratamento conecta o recém-nascido “[...] a los ancestros fallecidos de su Gente [...]” (:198) e, simultaneamente, o incorpora “[...] plenamente al nivel del mundo de los humanos y a una gente [...]” (:204). A importância da nominação relaciona-se com o fato de que, para os Macuna, os recém-nascidos “[...] aunque es un ser humano, lo es en un estado potencial.” (*idem*). Assim, “[...] solo después de recibir las curaciones chamánicas apropiadas y de que sus cuerpos excreten sustancias humanas, como excrementos de leche materna, se asumen como tal [...]” (:185). Antes disso, são chamados de *rîmia*, termo que se traduz como “diabinhos” e diz respeito às sombras ou reflexos.

Para os Macuna, ademais, o nascimento (assim como a morte) marca “[...] la transcendencia de los espíritus de los humanos a otro estado de la existencia, pues creen que los recién nacidos vienen de las casas de nacimiento en las que residen sus espíritus.” (:194). Esse excerto ressoa com a discussão desenvolvida por Andrello (2025) acerca da relação da nominação com o processo de fabricação do corpo entre os Tukano do noroeste amazônico. De forma geral, o autor sugere que os corpos das pessoas conteriam elementos não-humanos, associados a um ‘estado de existência outro’, ativados por meio da encantação de nominação. Segundo Andrello, a encantação verbal de nominação é

[...] composed of fixed phrases that evoke ritual objects from the household that have kept the name since mythical time. This spell is defined by the expression *chêripo'ra basesehé* ("the son of breath's blow/spell/blessing"). It is the same operation used in naming and that is conceived of as the allocation of a soul into the chest of a person, commonly associated with the heart, but more precisely identified with breathing. The incantation verbally activates (with the shaman's strength-speech) a set of ritual objects from the subaquatic houses of transformation that "keep" the names over the course of the snake-canoe's path. (:8)

A nomeação, portanto, estaria relacionada à origem aquática da humanidade, que tomou forma no bojo da Cobra-Canoa, e, mais especificamente, às casas subaquáticas da gente-peixe (*wai-mahsã*)²⁸, por onde a humanidade passou em seu processo de transformação (Andrello, 2025). Para realizar a encantação de nomeação, o xamã refaz esse caminho em pensamento, nomeando cada uma das casas de transformação por entre as quais a embarcação passou. Nesse processo, o especialista ativa componentes extraídos dessas casas nos corpos dos recém nascidos. Tais componentes são os ossos da gente-peixe, os objetos de suas casas subaquáticas. Assim, de forma quase irônica, enquanto seu aspecto extra-humano, o nome faz da pessoa "[...] a de facto human being [...]" (:9).

Uma característica interessante da nomeação macuna é o fato de que, segundo a autora, durante a aplicação das fórmulas verbais, os especialistas percorrem tanto os territórios do grupo paterno, quanto os do grupo materno²⁹ (:49). Isso não implica, entretanto, um vínculo cognático de parentesco, visto que a criança é efetivamente membro do grupo do pai. Os componentes herdados do grupo de descendência da mãe, no entanto, seriam responsáveis por manter a criança protegida e saudável ao longo da vida, favorecendo também a criação e manutenção de relações com afins, bem como o aprendizado de procedimentos específicos do grupo materno (Franky, 2004 e 2010 *apud* Mahecha, 2015: 58). Ao alcançar a fase da menarca ou da iniciação masculina, a encantação de nomeação é repetida, reafirmando os vínculos da pessoa com os grupos dos pais e reforçando as aptidões introjetadas com o nome.

Segundo Mahecha, ademais, a nomeação estimula a consubstancialização do bebê com produtos humanos (desde o leite materno até os instrumentos rituais), promovendo a incorporação dos componentes constitutivos de tais alimentos e objetos em seus corpos. Denominados defesas, esses componentes auxiliam a situar o bebê no grupo de descendência

²⁸ De acordo com o autor, embora tenha participado da jornada da Cobra-Canoa, a gente-peixe não concluiu sua transformação da mesma forma que os coletivos humanos que atualmente habitam o nível terrestre fizeram, permanecendo, portanto, no ambiente aquático.

²⁹ Mahecha retoma esse fato sucintamente na página 209.

e a moldar seus corpos e pensamentos, favorecendo sua capacidade de aprendizado e de reprodução. De acordo com Andrello, as defesas também seriam constituídas pelo nome (2025: 8). Além disso, a encantação legitima a incorporação dos bancos de pensamento, que situam-se nos territórios sagrados de cada grupo e conformam uma espécie de base sobre a qual o conhecimento adquirido ao longo da vida é fixado. Trata-se de um procedimento também responsável por conferir à pessoa “[...] a specific internal speech/breathing [...]” (Andrello, 2025: 11) ou, nas palavras de Mahecha, assentar o *espírito* ao corpo do bebê.

Sobre essa questão, Mahecha afirma: “[...] cada persona está conformada de una corporeidad material, *ruj i*, y un *is i* “espírito”, que si bien permanece en el mundo de los humanos, está ligado a otras dimensiones del cosmos en donde se encuentran sus bancos de pensamiento [...]” (:112) Em latim, demonstra a autora, “[...] spiritus significa soplo de aire, aire que se respira, aliento, suspiro e inspiración.” (:155, nota 02). Segundo Mahecha, esse significado diz respeito à função do espírito de regular a respiração e a circulação do sangue nas veias, garantindo a vida. Nesse sentido, o sopro xamânico atrelado à enunciação das fórmulas verbais estaria relacionado ao espírito pelo fato de ser uma corrente de ar que coloca órgãos e líquidos corporais em movimento.

Conforme Mahecha, ademais, enquanto o espírito estaria localizado no coração e seria responsável por permitir o desenvolvimento das pessoas ao longo da vida, o pensamento estaria localizado na cabeça. Ter pensamento (*tioîarise*), mais especificamente, expressaria uma relação entre bancos de pensamento que, dentre outros, possibilitaria a transmissão e o aprendizado de conhecimentos. Tais processos seriam assegurados pelo despertar dos algodões do ouvido que, situados próximo ao tímpano, são recipientes nos quais os conselhos e aprendizados recebidos ao longo da vida ficam contidos (a palavra que designa esse processo é *oka sãre*, sendo ‘oka’ traduzido como ‘voz’ ou ‘palavra’ e ‘sãre’ ‘colocar’). Trata-se de um ponto interessante porque, em macuna, o verbo pensar (*tioîare*) expressa uma relação com o sentido auditivo: pensar é necessário ouvir e, acrescenta a autora, deve-se pensar para aprender (:250). Nesse sentido, é fundamental que os algodões do ouvido das crianças sejam ativados por meio de encantações xamânicas, permitindo que desenvolvam pensamentos e adquiram conhecimentos de adultos (:113).

Além das encantações verbais aplicadas ao recém-nascido para o desenvolvimento do pensamento, os pais “[...] le dan consejo y procuran que reciba las curaciones y siga las dietas apropiadas para cuidar sus bancos de pensamiento, sus algodones del oído y su cuerpo físico.” (:116) Não fazê-lo pode tornar a pessoa

[...] más susceptible a las enfermedades, afectando sus facultades reproductivas y su capacidad de pensar [...] puede generar dificultades durante su aprendizaje, impidiéndole concentrarse o memorizar; le puede llegar a impedir adquirir la fuerza, el vigor y la destreza que requiere para llevar a cabo las tareas asignadas; y puede llevar a la persona a manifestar comportamientos antisociales que la lleven a ser asumida como alguien carente de pensamiento, o que no sabe pensar, que tiene el pensamiento envuelto o que no tiene corazón (*idem*).

Haveria, portanto, uma relação entre o coração e o pensamento, na qual: “[...] the heart of the person receiving a name becomes an indispensable organ for perception [...]” (Andrello, 2025: 8). O desenvolvimento dessa qualidade (a percepção ou o ‘ter coração’) seria expresso em condutas sociais ou belas, exercidas pelos *masa goro*. Traduzido como ‘pessoas verdadeiras’, o termo caracteriza pessoas aptas ao trabalho, às relações afetuosas com parentes ou afins co-residentes e disponíveis para partilhar produtos por elas produzidos ou acessados, conduta que expressa uma retribuição dos cuidados e conselhos oferecidos pelos parentes em outra ocasião (:146).

Nas palavras de Mahecha, *masa goro* diz respeito

aquella que fue criada y alimentada con estas sustancias, recibió consejo y curaciones, por lo tanto su cuerpo y espíritu se maduraron en forma adecuada, aprendió los conocimientos necesarios para conformar un hogar, hizo fértiles y fecundas sus chagras, construyó su casa, crió a sus hijos, conoce e interpreta adecuadamente los cuentos de los antiguos, atiende las recomendaciones de los mayores y los pensadores, participa de las celebraciones rituales, efectúa con diligencia las labores que le corresponden de acuerdo a su género y especialidad, es respetuosa, generosa y bien intencionada con sus parientes con quienes se colabora mutuamente y resuelve los problemas con buenas palabras. Así mismo, obedece las normas y prescripciones para manejar las relaciones con seres no humanos. En síntesis, se trata de personas con discernimiento moral. Una abuela Macuna me señalaba que la intención es lograr “que estas personas tengan un pensamiento *sajari* ‘calmado, dulce’, que no tiene rabia y que recibe bien”, en el sentido de ser un buen anfitrión. Lograr este propósito es, por una parte, el resultado del trabajo colectivo y concreto día a día de los parientes con quienes convive el niño. (:140)

3.3. A infância macuna e a escola

Após o nascimento de uma criança, as mães, junto dos especialistas, estimulam o endurecimento e o fortalecimento de seu corpo, a fim de que ela cresça e se torne apta ao trabalho. Quando os bebês começam a caminhar, momento que indica aos Macuna que seus corpos e espíritos estão melhor assentados e, portanto, mais seguros, os pequenos passam a receber conselhos de suas mães, ato que contribui para disciplinar seus corpos e

pensamentos³⁰. Mais tarde, aos cinco ou seis anos, as crianças começam a conhecer os mitos, aprendendo, por meio deles, sobre os perigos que habitam o cosmos, a importância da partilha e do respeito e, também, sobre a aplicação correta da língua falada. Aprender a língua do grupo do pai e saber aplicá-la adequadamente é fundamental pois indica que o pensamento da criança está completo.

Além de serem instruídas sobre os trabalhos que irão executar durante a vida, as crianças são incentivadas a adquirir conhecimento por elas mesmas, colaborando com parentes e participando de atividades cotidianas. É recomendado que os pequenos transformem o que aprendem “[...] en productos o comportamientos adecuados que [...] identifican a la persona con un género y, a su vez, lo diferencian del otro.” (:251). A participação nas atividades cotidianas bem como a aplicação do conhecimento alcançado estimula a formação de crianças independentes, responsáveis e capazes de socializar harmonicamente com os demais membros da comunidade. Trata-se, ademais, de um processo central para o desenvolvimento de seus corpos e pensamentos.

Tais atividades, entretanto, têm sido alteradas pela experiência escolar, que está “[...] reconfigurando los criterios sobre la forma en que los niños deben ser criados y, en consecuencia, en qué contextos, a qué edad y qué deben aprender” (2015: 295). A escola, além disso, estabelece “[...] nuevas nociones de cuerpo, diferencias en relaciones de género, una flexibilización de los parámetros de respeto, una noción de infancia que se prolonga hasta la adolescencia.” (2015: 339) Como estratégia para driblar as dificuldades e os efeitos indesejados da escolarização, os Macuna optaram por trazer as escolas às comunidades. Dessa forma, preservam o acesso dos pequenos aos conhecimentos e práticas dos brancos, ponto que lhes é caro por significar possibilidade de ampliação das suas condições de vida da pessoa dentro e fora da comunidade (:304), mas o fazem a partir de uma adaptação do regime escolar ao seu estilo de vida macuna. Retomo essa discussão no capítulo seguinte, a partir da etnografia de Melissa de Oliveira.

3.4. Mulheres, substâncias e humanidade

Apesar da questão da composição dos corpos físicos e espirituais de pessoas verdadeiras já ter sido abordada nos tópicos anteriores, há um ponto que ainda não foi mencionado, mas que deve ser trazido à análise. Trata-se do problema do gênero. De acordo

³⁰ “Cuando alguien le va a enseñar alguna cosa a otra persona, ya sea una técnica, un relato o una forma de hacer alguna actividad suelen emplear expresiones como “así como me avisaron a mí, así yo voy a contar para usted”, “así me aviso mi mamá [o mi papá] y así yo estoy avisando a usted, hasta ahí no más yo sé”. (2004: 263)

com Mahecha, os corpos femininos e masculinos são constituídos a partir de elementos distintos, fato que instaura a diferença de gênero, determinando o tipo de trabalho que irão aprender a executar e por quais tarefas serão responsáveis. Conforme a autora, enquanto os corpos femininos seriam compostos por mandioca (yuca brava), tubérculos, frutas, coca e tabaco, os masculinos seriam constituídos por coca, tabaco e yagé. Essas substâncias compõem o pensamento de cada pessoa, a tornam emocionalmente equilibrada e apta ao trabalho, qualidades que se expressam nas atividades que realizam e na capacidade de gerar filhos (:109).

No caso feminino, tal capacidade se expressa materialmente pela menstruação, um momento de renovação corporal cujo efeito seria semelhante àquele gerado pelo contato dos homens com o jurupari. Apesar disso, a menstruação torna as mulheres em idade fértil inaptas ao exercício de atividades xamânicas. As funções, nesse sentido, seriam incompatíveis (:135) ou, nas palavras da autora, eventos “[...] opuestos pero complementarios del mismo núcleo: el control de poderosas ‘fuerzas, energías, esencias’, del dominio femenino y masculino, generadoras de vida y bienestar, pero que a su vez son peligrosas, ya que potencialmente originan enfermedad y muerte.” (:161).

Sobre esse respeito, Mahecha relata que, quando estava morando com a família de um moço recém-iniciado, deixou de comunicar sobre um de seus períodos menstruais, atitude que lhe causou um grande problema porque “[...] el calor que producía mi cuerpo podía ensuciar sus algodones del oído y dañarle el pensamiento, y que esto podía suceder con cualquier otra mujer que tuviera el período [...]” (:160). Assim, além de ser a força da mulher e “[...] la materia prima para conformar los hijos” (:161), a menstruação é uma substância perigosa porque é quente, desconcertante e enfraquecedora. O cuidado com o sangue vertido é, portanto fundamental para que se preserve “[...] fuerza y vigor, desarrollar en el futuro los trabajos cotidianos en la chagra [...] y tener gestaciones normales y partos sin dolor [...]” (*idem*).

Com a menarca, então, é realizada a iniciação feminina³¹: um período de reclusão³² e de restrições alimentares e sexuais. Com a primeira menstruação, as meninas recebem

³¹ No caso masculino, a iniciação ocorre com a cerimônia de apresentação às flautas de jurupari. Nela, recria-se o surgimento da humanidade e promove-se uma conexão com os ancestrais. Os envolvidos seguem dietas rigorosas durante todo o ritual e os períodos que lhe antecedem e sucedem. Nesse momento, os mais velhos lhes oferecem orientações sobre a importância da disciplina corporal e de pensamento aos iniciados por meio dos conselhos.

³² O termo macuna para reclusão ou dieta, *bedi* - que diz respeito à situação na qual a possibilidade de mobilidade da pessoa é restringida - foi traduzido como castigo. Fato que, para Mahecha, culminou em uma aproximação do período de reclusão menstrual à uma sentença, pena ou condenação, fortalecendo a defesa da ideia de subalternidade feminina.

sucessivos tratamentos xamânicos, que potencializam as capacidades introjetadas com a nomeação. Além disso, sob cuidado e ensinamento de suas mães, avós ou outras parentes mulheres, as meninas aprendem sobre higiene menstrual, comportamentos sexuais, formas adequadas de se referir aos de parentes e mais velhos, mas também sobre as especificidades do manejo da roça e das atividades domésticas e sobre a gestação³³. Tomados juntamente, tais procedimentos auxiliam na conformação de uma estética corporal específica, definida por um corpo saudável, apto à gestação, ao parto rápido, indolor e sem complicações e à amamentação.

Por ser uma questão que envolve o bem-estar e a reprodução de toda a comunidade, as práticas menstruais e o manejo da fertilidade feminina são assuntos de interesse coletivo. Para os Macuna, essa questão abarca pelo menos quatro âmbitos: o individual, o familiar, o social e o cósmico. São eles

[...] En el ámbito individual, la salud y el bienestar de la mujer dependen del cuidado de su propio cuerpo [...] El familiar involucra la vida en pareja, la concepción y el cuidado de los hijos, de tal manera que hombres y mujeres asumen comportamientos y toman decisiones de mutuo acuerdo para incidir en el tamaño adecuado de la familia [...] El tercer ámbito conlleva la reproducción de la propia gente y la de las otras con las que pueden o no establecer alianzas [...] Y finalmente, parte de su misión en el ámbito de lo cósmico es concebir y criar a la siguiente generación que [...] permitirá a la continuidad de este mundo y de la humanidad [...] hombres y mujeres tienen como objetivo común reproducir a los masã goro ‘personas verdaderas’, una tarea fundamental para perpetuarse como individuos, como gente y como cosmos. (:189-190)

Os filhos, nesse sentido, são a expressão máxima da maturidade das pessoas. Tê-los marca a “[...] posibilidad concreta de prolongar la existencia y de que su pensamiento continúe vivo a través de esas personas” (:171). Segundo os Macuna, o processo de formação do pensamento se inicia logo na concepção, simultaneamente à definição do gênero. Embora informe que componentes femininos e masculinos se unam para a concretização da gestação, a autora revela que seus questionamentos sobre o grau de contribuição de cada substância e as partes do corpo que tais fluidos produziram não lhe trouxeram nenhuma resposta (:173).

Assim como em C. Hugh-Jones (1979), Mahecha relata que a roça é o local ideal para o parto, indicando que este deve ocorrer somente na presença de mulheres³⁴. É recomendado,

³³ Um exemplo de conselho apresentado pela autora é: “[...] no comer frutas que estén pegadas porque pueden nacer siameses (e) no dormir en la hamaca con el cuerpo atravesado y los pies por fuera porque el bebé puede venir en una posición inadecuada [...]” (2004: 177). As mulheres também são preparadas por meio dos conselhos para controlar o desejo de expressar dor durante o parto; se o fazem, demonstram uma falta de aptidão corporal.

³⁴ Apesar dos procedimentos adotados pelos Macuna terem sido transformados pela presença de agentes da saúde em território indígena, a participação masculina no parto segue sendo evitada. O local do nascimento, entretanto,

também, que o especialista mantenha certa distância ao enunciar as fórmulas verbais que visam proteger mãe e bebê ao limpar e purificar o espaço do nascimento³⁵. Após o parto, o especialista se preocupa em proteger a dupla e os demais membros da comunidade contra a ação dos seres não-humanos e os perigos da contaminação por sangue feminino, aplicando encantações e defumando a maloca. O retorno da mãe e do bebê ocorre pela porta do fundo, que é considerada feminina, e os dois se unem ao pai em uma área isolada. Algumas partes do corpo do bebê são pintadas de vermelho para que o espírito não escape pela cabeça e para que os algodões dos ouvidos sejam fortalecidos. Os três permanecem reclusos, respeitando uma dieta específica durante um tempo determinado.

Segundo Mahecha, a incorporação plena do espírito no corpo humano e a identificação do bebê como membro do clã agnático e parente matrilateral é facilitada se, durante a gestação, a mulher solicita tratamentos ao especialista para que os alimentos não lhe adoeçam e para que seu corpo não enfraqueça. Essa relação entre o desenvolvimento da criança e o que é ingerido pela mãe permanece até após o nascimento da criança. Enquanto o bebê consome exclusivamente o leite materno (fato que se mantém por pelo menos seis meses), por exemplo, as mulheres necessitam complementar suas dietas com vegetais, caça e pescados para que seus corpos se recuperem e fiquem saudáveis e, por consequência, os de seus filhos.

Para além de uma consubstancialização pela ingestão de certos componentes de alimentos, a amamentação³⁶ constrói um vínculo de afeto entre as partes, que, junto com as fórmulas verbais enunciadas pelos especialistas, auxilia no processo de humanização do recém-nascido ao estimular o desenvolvimento de seu corpo e pensamento. A excreção (na forma de fezes) do leite materno ingerido marca o sucesso desse empreendimento (:185). A partir dessas discussões, retomo o argumento de C. Hugh-Jones sobre a função de nutrição desempenhada pelo sangue na produção do feto e questiono: se o leite materno, enquanto veículo de nutrição do recém-nascido, é um agente promotor de sua humanização, é possível compreender que, durante a gestação, o sangue também o seria? Ainda, de quais formas tais substâncias se assemelhariam ou diferenciariam? Como compreender a importância do cuidado e da amamentação para a produção da humanidade? O que faz o leite materno, de

como demonstra Melissa de Oliveira (2019), vem sendo adaptado. Segundo a autora, atualmente não é incomum que o parto aconteça na cozinha ou em algum cômodo fechado da casa.

³⁵ O especialista se preocupa, especialmente, em mantê-los seguros em relação ao frio da noite, às doenças e às possíveis ações não-humanas, como, por exemplo, o roubo do espírito ou ossos da criança e o mal-estar causado pelo contato ou consumo de insetos e raízes.

³⁶ Embora nem sempre ocorra assim, Mahecha destaca que, com a primeira menstruação após a gestação e o parto, recomenda-se suspender a amamentação e iniciar uma introdução alimentar com a criança. O processo se inicia a partir dos sólidos mais limpos até os mais perigosos. Em ordem: leite materno e formigas; mandioca e peixes pequenos; banana, uva, peixes médios e aves que não voam; batata e aves e mamíferos que ficam no solo; cupuaçu e peixes e mamíferos grandes; açaí, peixes, mamíferos e primatas (ver tabelas 3 e 4, 2004: 127 e 128).

qual forma se origina no corpo feminino e quais são suas propriedades? Mais uma vez, tratam-se de questões a serem retomadas no último capítulo.

4. Aqueles que tinham conversa moravam em uma só casa: uma história sobre transformações contada por Melissa de Oliveira (2016)

A etnografia de Melissa de Oliveira, intitulada *Sobre Casas, Pessoas E Conhecimentos: Uma Etnografia Entre Os Tukano Hausirõ E Ñahuri Porã, Do Médio Rio Tiquié, Noroeste Amazônico* (2016), foi desenvolvida entre os Tukano dos clãs Hausirõ Porã e Ñahuri Porã, no médio rio Tiquié. Melissa de Oliveira realizou seu trabalho de campo ao longo de cerca de oito meses intercalados, entre abril de 2012 e maio de 2013, em três comunidades diferentes. Esse período, entretanto, foi antecedido por outras experiências profissionais da autora na região, que parecem ter influenciado a definição do tema de sua pesquisa de doutorado anos depois.

Já em 2005, Melissa de Oliveira desenvolvia pesquisas na região do rio Negro, atuando junto ao Instituto Socioambiental (ISA), na posição de antropóloga. Nesse período, inclusive, recebeu o nome (*bahseke wame*) *Yepario* de um velho kumu do clã Ñahuri porã. A autora conta que o nome, que faz referência à primeira mulher criada pelo Avô e pela Avó do Universo durante o período de organização do mundo e da origem da humanidade, é usualmente atribuído pelo avô à filha do seu primeiro filho (:04). Além disso, relata que o procedimento foi realizado em uma cerimônia pública (uma festa de caxiri), a encantação de nomeação foi enunciada em voz alta e o processo foi gravado por membros de outros clãs em seus gravadores. Tais características são percebidas por Melissa de Oliveira como *inovações*, indicando uma alteração da forma por meio da qual tais tratamentos são aplicados.

Em 2012, essa observação é desdobrada em outra questão. Nesse período, Oliveira atuou como curadora para a exposição do Museu da Amazônia, intitulada “Peixe e Gente”, experiência que lhe permitiu acessar simultaneamente o universo masculino relativo à pesca e o universo das casas-cozinha femininas e, assim, notar que tais esferas articulavam-se de forma indissociável. Essa observação reverberou sobre suas hipóteses acerca dos processos tukano de construção da pessoa, instigando a autora a examinar como os papéis e funções atribuídas para cada gênero são articulados para a fabricação de pessoas, ou, adiantando partes da discussão, como são formadas as *duplas* (:8) intergênero.

Essas questões são abordadas de forma mais detalhada examinadas anos mais tarde, a partir da proposta de investigar continuidades, descontinuidades e inovações relativas aos processos de construção de pessoas (*mahsã*), clãs (*mahsã kurari*) e conhecimentos (*mahsĩse*)³⁷. Para tanto, Melissa de Oliveira examina (1) o lugar do conhecimento nas estratégias de (re)produção desses clãs ao longo da história; (2) o modo como ocorrem

³⁷ A possibilidade de relacionar esses três processos está no radical comum dos termos em Tukano - mahsã.

processos de atualização e transmissão de conhecimentos em fases marcadas do ciclo da vida da pessoa na contemporaneidade (nascimento, primeira menstruação, iniciação, morte); (3) experimentos de construção, transmissão e circulação de conhecimentos tukano em diálogo com modos de conhecimentos dos brancos (*buese*).

A autora toma como pano de fundo da sua análise as transformações da casa/maloca e o processo de ruptura com o modo de vida a ela associado. Trata-se de um cenário que se intensificou, sobretudo, a partir da chegada dos salesianos, que ocorreu em meados de 1910 para a região do alto do rio Negro e em 1940, para o Tiquié. A escolha de olhar para os desdobramentos da fragmentação da casa se fundamenta no fato de que à ela são atrelados conhecimentos específicos que, relacionados ao conjunto de riquezas materiais, capacidades e poderes específicos legados pelos ancestrais a cada um dos grupos Tukano, os quais definem a identidade do grupo e são transmitidos de geração em geração. A transformação da casa, nesse sentido, implica uma transformação de tais conhecimentos, bem como das formas de produzi-los e do modo de transmiti-los.

A esse respeito, a autora observa que, entre os Tukano, há um movimento de atribuição de significados próprios para o contexto vigente, marcado pelo contato mais frequente com os brancos e pela dissolução do modo de vida associado à maloca, que, por sua vez dialoga com o processo de atualização dos processos de construção de pessoas, clãs e conhecimentos tukano. As transformações experimentadas nesse contexto são permeadas pelo estabelecimento de relações de parceria e companheirismo (*bapatise*) interclânicas e também com os brancos. A autora argumenta que, apesar de serem diferentes dos conhecimentos (*masise*) indígenas no que toca a forma de produção e aquisição, os conhecimentos escolares (*buese*) também despertam o interesse dos povos Tukano (:22). No contexto da *pesquisa indígena*, por exemplo, os dois métodos são articulados, gerando uma forma de conhecer que une a experimentação (*yãase*) e o teste (*yãakeose*) à escrita e à gravação.

Nessa linha, a autora mostra que, enquanto alguns conhecimentos e práticas foram esquecidas (*ahkobohose*) ou abandonadas (*kõase*) devido a fragmentação da casa, outros, ainda que adaptados, foram preservados: dentre eles, os cuidados em torno do nascimento de crianças e da primeira menstruação da menina. Nesses momentos, os kumuã enunciam fórmulas orais, as mulheres transmitem conselhos (*werese*) e o respeito às restrições (*betise*) alimentares e sexuais é encorajado. Na análise da autora, os conselhos, conhecimentos comuns e cotidianos, são analisados junto dos conhecimentos valiosos (*nirõ kahse*) visto que também contém especificidades clânicas.

4.1. Conhecimento, clãs e história

Com o propósito de compreender o lugar do conhecimento nas estratégias de (re)produção das pessoas e dos grupos ao longo da história, Melissa de Oliveira se debruça sobre dois conjuntos de informação: as narrativas de origem tukano, relatadas por pessoas dos clãs Hausirõ e Ñahuri Porã, e as histórias do contato dos indígenas do alto rio Negro, Uaupés e Tiquié com os brancos³⁸. O período do contato, defende a autora, caracterizado por violências de diversos tipos e pela incerteza em relação às figuras que passaram ocupar a região, também é marcado pelo esforço político de apropriação da alteridade que foi exercido pelos povos indígenas em prol de sua continuidade³⁹. Trata-se de um esforço expresso pela reprodução ou não reprodução (inovação, esquecimento ou abandono) de determinadas práticas, objetos e conhecimentos particulares ao modo de vida tukano. Identificá-las configura um dos objetivos da autora, ao lado da proposta de compreender a relação existente entre essas estratégias e condutas (:30).

O ponto de partida da discussão são as histórias dos velhos (*buhkurã kihti*), conhecimentos importantes/valiosos (*nirõ kahse*) que compõem o patrimônio dos clãs e são transmitidos de geração em geração pela linha paterna. Trata-se, dentre outros, dos mitos de origem da humanidade, dos procedimentos de construção de pessoas e das estratégias de produção e transmissão de conhecimentos (*mahsĩse*). Segundo a autora, por meio da análise dessas narrativas é possível perceber as transformações que ocorreram na/com a maloca ao longo do tempo bem como o efeito que produziram nas formas de sociabilidade e no valor de algumas propriedades clânicas, como os objetos e as práticas rituais.

Ao invés de ouvir um único velho narrando um conjunto de histórias, Oliveira optou por focar em uma única narrativa e ouvir diversas versões dela, contadas por pessoas diferentes. Essa decisão favoreceu não somente a identificação dos elementos repetidos nas histórias, mas também o reconhecimento de uma estrutura narrativa. A autora observou, por exemplo, que os narradores sempre distinguem o que viram do que ouviram ou lhes foi contado quando apresentam uma história. Conforme argumenta, a aplicação desses dois verbos - ver (*iña*) e ouvir (*tuo*) - expressa uma característica importante do modelo primordial de construção de conhecimento (*mahsĩse*) tukano: a sua relação com os sentidos. Tal

³⁸ A partir do termo ‘brancos’, a autora se refere aos diversos agentes com os quais os Tukano e membros dos clãs Hausirõ e Ñahuri Porã lidaram ao longo da história e lidam até os dias atuais: desde os funcionários da coroa portuguesa, dos missionários, seringueiros, garimpeiros, comerciantes, militares, governantes até os colaboradores de ONGs, mais recentemente.

³⁹ Ver Albert e Ramos (Org.), 2002.

observação ressoa com o fato de que o processo de aquisição de conhecimento também requer práticas de experimentação e tentativa (*yãase*), observação (*iñase*) e reformulação.

Com a dissolução da maloca e a fragmentação da vida social em diversas casas (igreja, escola, palhoça, posto de saúde), o processo de produção e transmissão de conhecimentos adquire novos contornos. Conforme lhe foi relatado, “[...] (estar) espalhados (*wee site*), separados, em povoados diferentes e em casas nucleares, misturados (*morerã*) com cunhados [...] dificulta a transmissão (*werese*, *ukūse*) e a captação (*tuonãse*) desses conhecimentos.” (:116). A autora demonstra que tais transformações do modo de vida comunitário restringem o contato dos jovens com os mais velhos, limitando as oportunidades de aprendizado e culminando, inclusive, no abandono e/ou esquecimento de conhecimentos importantes (*nirõ kahse*) e itens rituais ou propriedades clânicas.

Diante desse ponto, Melissa de Oliveira expressa o seu interesse em compreender os desdobramentos das transformações sociais para as mulheres e para os conhecimentos femininos. Para tanto, dirige a sua atenção especialmente para as roças e cozinhas, espaços de domínio feminino, e examina os procedimentos relativos à construção da pessoa, que são aplicados em períodos marcados da vida (o nascimento, a menstruação e iniciação masculina, e a morte), e as noções de companheirismo e parceria (*bahpatise*), que dizem respeito a formas de relacionamento interpessoal.

4.2. Conhecimento, ciclo da vida e contemporaneidade

Discorrendo sobre a questão do parto, Melissa de Oliveira revela que as práticas, posturas e procedimentos recomendados às mulheres ou realizados em ocasião de um nascimento foram transformados pela influência de padres e missionários. A consequência das proibições colocadas por essas figuras foi o aumento do número de mulheres e crianças que faleceram após o parto, fato que foi observado (*iñase*) pelos povos Tukano a partir de uma análise de suas experiências pessoais (*yãase*) e os levou a concluir que procedimentos em torno do nascimento eram imprescindíveis para a vida e, portanto, deveriam ser retomados (:183). Essa decisão não se deu, entretanto, sem algumas alterações e atualizações. Uma delas considerou o tempo de duração e a intensidade das restrições (*betise*) que deveriam ser cumpridas no pós-parto e a outra, ainda mais emblemática, tratou do movimento de *internalização* do parto, que fez do nascimento um processo que ocorre dentro (e não mais fora) de uma casa.

Em relação à primeira transformação, a autora relata que, embora algumas das regras tenham sido enfraquecidas ou adaptadas, nenhuma foi abandonada. Isso ocorre porque o

respeito às restrições é fundamental para que as mulheres e aqueles que lhe são próximos não sejam afetados por “[...] doenças desencadeadas por espíritos da natureza que se sentem especialmente provocados nesses períodos e atacam os seres humanos com suas armas invisíveis” (:199). Trata-se de uma questão especialmente relevante para as gestantes de primeira viagem, cujos corpos ainda não estão completamente prontos para o parto e, por isso, correm riscos maiores. No que se refere ao segundo tema, Oliveira conta que se tratou de um processo gradual. O parto, que ocorria nas roças de mandioca, foi movido para a cozinha (ambiente feminino) e, depois, para um cômodo inteiramente fechado. Essa estratégia previa “[...] neutraliza(r) a internalização do parto, garantindo que este seja realizado dentro da casa, porém à parte.” (:186).

Ainda sobre os procedimentos relativos ao nascimento, Oliveira relata que, para esta ocasião, que é definida em Tukano como um aparecimento, são formadas *duplas* inter/intragênero e intergeracionais, que amparam a parturiente conforme suas capacidades e conhecimentos. São duplas: kumu e parteira, kumu e pai, parteira e mãe, kumu e criança (:179). Idealmente, a dupla kumu-parteira é composta pelo avô e avó⁴⁰ paternos, sendo a mulher responsável por mediar a relação do kumu com os pais do bebê. De acordo com a autora, a articulação das duplas parteira/kumu e pai/mãe promove uma atualização dos conhecimentos femininos e masculinos relativos à produção da pessoa, sendo notadamente importante na ocasião do nascimento do primeiro filho do casal. Sobre a atuação da dupla kumu-parteira, mais especialmente, Olivera destaca que se trata de uma articulação simultaneamente complementar e hierárquica. Enquanto o kumu detém saberes especializados que lhe conferem autoridade, o conhecimento da parteira provém de sua própria experiência como gestante e parturiente.

O kumu decide “[...] onde o parto deverá ser realizado, quais benzimentos devem ser feitos, quais regras devem ser cumpridas e quais podem ser abrandadas ou quebradas e em quais circunstâncias (alimentos a serem consumidos, quando o casal pode começar a trabalhar, etc.).” (:216). Além disso, o especialista acompanha o pai da criança, observando-o conforme experimenta (*yaãse*) aplicar fórmulas verbais e testando (*yãakeose*) o sucesso de suas aplicações. Gradualmente, o pai começa a assumir a responsabilidade pelo tratamento de seus filhos, tornando-se um especialista na medida em que atinge a fase de cuidar

⁴⁰ “Nos casos em que as regras ideais de casamento são seguidas, ou seja, em que a mulher casa com o primo cruzado, ou em que ao menos os casais se formam a partir da combinação de clãs ou grupos exogâmicos que historicamente vêm estabelecendo relações matrimoniais, a mulher-mãe vai ser auxiliada em seu parto por uma sogra que é do mesmo clã ou grupo exogâmico que ela. Trata-se de consanguíneas que se tornam afins.” (2016: 196).

xamanicamente dos netos (:190).⁴¹ Uma das responsabilidades do avô/kumu é nomear os primeiros filhos de seu filho, tornando-os pessoas calmas e saudáveis (:203). A partir de tais descrições, Oliveira sugere que a transmissão de conhecimentos masculinos segue um padrão patrilinear, vertical e restrito.

As atividades da parteira/*nhanururã*, de forma geral, visam assegurar que todos os passos e condutas necessários sejam respeitadas para que o parto seja bem sucedido: ela organiza o local definido para o nascimento, observa o feto, orienta a mulher quanto às suas posturas corporais, solicita aplicação de encantações xamânicas, vigia a conduta dos pais ao longo do período de restrições que sucede o nascimento, dentre outros. A autoridade da parteira provém de sua experiência como parturiente e dos conhecimentos adquiridos com mulheres mais experientes do grupo de seu esposo. Segundo a autora, tal característica demonstra que a transmissão de conhecimentos femininos pode ser mais ampla e horizontal do que a masculina.

Durante o seu tempo em campo, Melissa de Oliveira acompanhou o nascimento do primeiro filho de uma mulher Desana com um homem Ñahuri porã, um evento emblemático porque a parturiente, já no último mês de gestação, não havia recebido os tratamentos xamânicos necessários, e tanto o kumu quanto a parteira ideal estavam ausentes no momento do parto. “Essa dupla ausência [...] contribuiu para o aumento da tensão que envolve o parto do primeiro filho de um casal, situação na qual devem ser tomadas as devidas precauções e seguidas à risca todas as regras de comportamento para evitar graves consequências à saúde dos pais e do bebê.” (:204). Para suprir o vazio da figura da parteira, uma outra mulher, esposa do irmão do avô da criança, assumiu a função, atuando a partir dos conselhos que recebera no parto de um de seus filhos e das recomendações realizadas por mulheres mais velhas da comunidade.

Oliveira relata que a parteira coletou da roça *taã duhkaro*, um tubérculo usado como remédio para evitar ataques da gente-peixe, e *taa duhka*, uma planta responsável por cercar espaços e proteger as pessoas dos ataques de seres sobrenaturais (:205), que é frequentemente usada em casos de parto ou primeira menstruação marcados pela ausência do especialista. Durante o período que antecedeu o parto, a parteira e as demais mulheres cuidaram da parturiente e vigiaram suas condutas e posturas, aconselhando-a: “[...] a (mulher) casada não deve deitar na rede com pernas no chão, nem com o braço para baixo [...] Desde moça tem

⁴¹ Nesse sentido, os irmãos mais velhos são favorecidos, afinal têm mais tempo para treinar e, comumente, tornam-se avós primeiro. Apesar disso, os Tukano entendem que todo homem deveria conhecer e ser capaz de cuidar xamanicamente das mulheres e crianças de sua casa (:192), caso contrário, “[...] fica numa condição análoga à da mulher, que precisa recorrer a outros para que façam isso por ela.” (:194)

que se comportar assim. A mulher não pode ficar desobedecendo.” (:207). A consequência do descumprimento dessas recomendações é um parto difícil, ocasionalmente caracterizado pelo prejuízo à criança.

Em Tukano, a malformação do bebê ocasionada pela desobediência dos pais ou pelo não seguimento dos conselhos transmitidos pelos mais velhos chama-se *duhí*. Quando o parto demora demais, realiza-se a encantação *duhikaro*. No parto que Oliveira presenciou, esta fórmula verbal foi enunciada pelo pai da criança, um jovem adulto, que utilizou-se de anotações que fizera a partir das narrações de seu pai ou de seu avô. Após o nascimento do bebê, a parteira considerou que a expulsão da placenta não havia sido bem sucedida e recorreu ao terceiro kumu, do clã Ñahuri porã (considerado inferior ao do pai da criança). Depois, solicitou a reaplicação das fórmulas verbais ao filho do irmão menor do terceiro especialista, um kumu Desana, que constatou que o processo havia sido concluído: a placenta havia sido inteiramente expulsa.

Em sequência, a parteira enterrou a placenta e o cordão umbilical em um buraco cavado pelo pai da criança no terreno em frente à casa. O quarto e último kumu tratou do recém-nascido e realizou os procedimentos necessários para a retomada das atividades diárias, acompanhando o primeiro banho do trio e definindo os alimentos autorizados para o consumo⁴². Durante o tempo de reclusão após o nascimento, os pais receberam diversos conselhos, transmitidos pelos mais velhos em tom incisivo. Na ocasião do banho, os pais foram acompanhados até o parto pela parteira, pelo especialista e pela etnóloga, que permaneceram até o fim do processo, vigilantes. Segundo a autora, esta conduta é necessária porque “[...] a mãe está sujeita a ataques sobrenaturais dos wai mahsã, os quais querem roubar o espírito da criança, cooptando-o a viver no seu mundo, o que implica sua morte para o mundo dos humanos.” (:212).

Oliveira conta que todas as mulheres que visitaram a parturiente após o parto lhe questionaram sobre o choro do recém-nascido, expressando uma preocupação coletiva acerca da humanidade da criança. Isso porque, enquanto os bebês wai mahsã são conhecidos pelo seu silêncio, os recém-nascidos humanos revelam a sua identidade por meio do choro (:211). Essa questão ressoa com a discussão colocada por Dany Mahecha acerca da importância da consubstancialização para a conformação da humanidade do recém-nascido. Ambas as

⁴² A partir do nascimento, os foram realizados os seguintes tratamentos xamânicos: *Wetidarero* (proteção do bebê), *Pûkeo bahsero* (para o bebê poder deitar na rede), *Heriporã bahsero* (nominação), *Ohpeko bahsero* (para o leite materno), *Sumuga yoro bahsero* (cuidado com o umbigo), *Numuku basero e Hauga basebaro* (alimentação), *Uaro bahsero* (proteção para o banho, com breu e cigarro) e *Bia bahsero* (benzimento de pimenta).

etnografias parecem demonstrar que, ao nascer, o bebê ocupa uma posição intermediária entre humanidade e não-humanidade. Por isso, é necessário que, além dos tratamentos xamânicos que lhe são aplicados, a criança demonstre por ela mesma que é um humano - seja por meio do choro, no exemplo trazido por Oliveira, ou por meio da excreção de substâncias humanas previamente ingeridas, conforme relata Mahecha.

Catarina Azevedo, *Nahuri porã* interlocutora de Oliveira, conta que o cuidado mantido com a parturiente é semelhante ao aplicado no momento da primeira menstruação da moça. Embora algumas das práticas aplicadas exclusivamente no contexto da menarca tenham sido abandonadas, alteradas⁴³ ou abrandadas, o cuidado com as meninas persiste até os dias atuais. O emprego das precauções xamânicas e o cumprimento das restrições (*betise*) estabelecidas é imprescindível para a preservação da saúde e segurança da moça, sendo ainda mais relevante para o caso da primeira menstruação. Trata-se, afinal, de um momento perigoso, durante o qual a moça pode ser atacada por xamãs mal intencionados ou por seres não-humanos, atraídos pelo odor do sangue. Por outro lado, a menarca é também o momento a partir do qual a moça torna-se apta a produzir alimentos e a gerar filhos (é chamada *numió*). Os cuidados recebidos pela menina nessa ocasião também são concedidos por uma dupla, que pode ser composta por um pai, avô ou tio paternos e uma mãe ou uma avó paterna.

De forma geral, é função do kumu compor e fortalecer o corpo (*upu*) e a alma/força vital (*usu*) da menina, e é responsabilidade da mulher mais velha auxiliá-lo, aconselhando, orientando e vigiando os comportamentos da moça. A encantação realizada pelo especialista age como um reforço para as qualidades adquiridas com o nome, após o nascimento, fortalecendo o corpo da moça, estimulando sua disposição ao trabalho e favorecendo o seu desenvolvimento como pessoa. Tais qualidades são aprimoradas no convívio com mulheres mais velhas, que lhes orientam sobre suas atividades presentes e futuras. Assim, é

[...] a partir da primeira menstruação que a moça desenvolverá uma noção de cuidado de si, ouvindo os conselhos e tomando uma maior consciência de que a forma como ela se comporta interferirá nos seus processos futuros, principalmente na gravidez e no parto. Todos esses cuidados são necessários, pois a mulher é um “ser diferente do homem”: ela menstrua, engravida, não ouve benzimentos, mas ouve conselhos. (:252)

A transmissão de conhecimentos para a formação da menina/moça/mulher ocorre em espaços femininos da casa, como a roça e a casa-cozinha, seguindo o padrão amplo e horizontal, que inclui mulheres de vários grupos exogâmicos diferentes. As moças são

⁴³ Os procedimentos relativos à primeira menstruação abandonados ou mais alterados foram o corte de cabelo, o uso de pintura *wee* e a adoção de compartimento de reclusão (*kamota dupokawaa*) (:222).

constantemente observadas e testadas por seus familiares quanto aos seus conhecimentos. O sucesso da atuação da dupla é notado quando a mulher demonstra disposição ao trabalho e aparenta estar sempre bem cuidada. Nas palavras de Oliveira:

No cotidiano, a roça e a cozinha são espaços muito importantes de transmissão de conhecimentos para a formação da pessoa – da menina, da moça, da mulher. Na roça, a menina, desde pequena, acompanha a mãe – primeiro carregando um pequeno aturá; aprendendo a limpar a roça arrancando mato, a identificar espécies de manivas, a plantar manivas, a arrancar mandioca, a raspá-la, a distribuir a mandioca de acordo com o peso correto dentro do aturá; a equilibrar seu aturá pesado, caminhando com a postura corporal correta; a lavar a mandioca no igarapé. Na cozinha aprende desde pequena com a mãe, mas também com a avó paterna e com as tias, a realizar o trabalho de raspar mandioca, ralar no ralador ou no caititu, movimentar o corpo da maneira correta para espremer a mandioca no cumatá, torcer no tipiti, separar a goma, fazer e manter o fogo. Primeiro ela aprende a preparar o mingau de farinha. Com o tempo, ela vai aprender a preparar o beiju e a quinhampira. Com a menarca, a moça recebe seu aturá e outros artefatos de cozinha e passa a exercer trabalho mais pesado na roça. Finalmente, ela passa a noite preparando seu primeiro caxiri, que oferecerá na primeira oportunidade em que houver uma festa na comunidade, demarcando, assim, sua condição de moça. Quando casada, vai receber o peixe que seu marido traz e vai prepará-lo adicionando a apimentada quinhampira, demarcando, assim, seu status de casada. Primeiramente ela trabalhará um tempo na roça e na cozinha da sogra. Depois seu marido abrirá a roça própria do casal e construirá a casa com uma cozinha anexa. Portanto, se num primeiro momento a menina aprende com a mãe, a avó paterna e as tias, que são de outro grupo exogâmico que não o seu, ao casar ela irá acessar conhecimentos e técnicas relativos ao seu próprio grupo, através do contato com a sogra e as concunhadas. (:242)

Atualmente, entretanto, o cenário é outro. Como também nos mostrou Dany Mahecha (2004), o tempo investido pelas moças em atividades domésticas foi reduzido, fato que alterou o formato dos relacionamentos com outras mulheres e, conseqüentemente, o processo de aquisição e aprimoramento de conhecimentos femininos. Observando essas transformações, os kumuã experimentaram incluir novos itens à fórmula enunciada para o contexto da primeira menstruação, atualizando-a (Cabalzar, F. 2010 *apud* Oliveira, 2026). Essa inovação resulta de uma “[...] tentativa de adequar seus corpos e pensamentos às atuais condições de vida dos Tukano.” (:232), que se desdobra, por sua vez, em um abrandamento dos “[...] poderes e conhecimentos relativos ao trabalho na roça para que as moças atuais tenham mais tempo para dedicar aos estudos e a outros trabalhos.” (:252).

Tais transformações também ocorreram para os meninos. Para eles, entretanto, o processo intensificou-se com a chegada dos salesianos, que agravou um cenário já marcado pelo esgotamento das condições necessárias para a realização das cerimônias (conhecimentos,

adornos, instrumentos, maloca, relações sociais, pessoas/corpos adequados), levando ao abandono e esquecimento efetivo dos rituais de dabucuri⁴⁴ e de iniciação com flautas jurupari. Além das transformações relativas ao aspecto cerimonial da vida, o contato dos meninos com os brancos e a formação escolar os levou a buscar conhecimentos ocidentais, respeitar cuidados menos rígidos em relação aos próprios corpos e assumir funções exógenas, não relacionadas à vida ritual⁴⁵ (:274). Apesar disso, os conhecimentos essenciais, relacionados à subsistência da família e ao dia-a-dia na comunidade, e os conhecimentos *importantes* (nirõ kahse), relacionados à produção de pessoas e grupos, ainda são transmitidos por pais, tios e/ou avós. Esses últimos, especificamente, são repassados por meio de histórias dos velhos (*buhkurã kihti*) e da narração de fórmulas orais (*bahsese*) aplicadas em fases marcadas do ciclo de vida da pessoa e na ocasião de doenças. Esse processo ganha ainda mais relevância na medida em que o pai envelhece e se aproxima da morte.

Atualmente, demonstra Oliveira, há possibilidade de transmissão de conhecimentos masculinos para mulheres, especificamente para filhas mais velhas (:320). Trata-se de um recurso inédito que, entretanto, é mobilizado apenas em situações emergenciais ou extremas, marcadas pela ausência do filho homem, e relaciona-se, também, à presença missionária na região e ao movimento de fragmentação da casa em vários outros espaços. Tais alterações alteraram, também, os procedimentos aplicados na ocasião de um falecimento. Conforme a autora, por exemplo, desenhando um movimento inverso àquele observado em relação ao parto, o sepultamento do corpo, que antes acontecia no centro da maloca (C. Hugh-Jones, 1979), passou a ocorrer no exterior das casas, replicando o rito cristão e a estrutura dos cemitérios.

Assim como os demais eventos citados, o rito fúnebre também é conduzido por um homem e uma mulher que, atuando conjuntamente, desempenham atividades distintas e complementares, formando uma *dupla*. Conforme narra Oliveira, “[...] as mulheres preparam os corpos enquanto os homens preparam o caixão ou canoa esquife, bem como as mulheres realizam o choro ritual (isto é: se reúnem para chorar juntas) enquanto os homens, na figura dos kumua, enunciam as fórmulas verbais para cortar a tristeza e afastar os mortos [...]” (:289,

⁴⁴ Diferentemente das iniciações com instrumentos de jurupari que foram completamente abandonadas, alguns dabucuris são ocasionalmente realizados nos dias atuais. Esse ritual, marcado pela troca de alimentos, passa a ser realizado ao fim de um ano letivo e feriados nacionais com o dia das mães, por exemplo (Oliveira, 2016 e Mahecha, 2004).

⁴⁵ Melissa de Oliveira relata que, antes da chegada dos salesianos, os Tukano do médio Tiquié já haviam iniciado o processo de abandono das cerimônias rituais de iniciação e do dabucuri com flautas jurupari. Isso porque, naquele período, muitos dos homens que conheciam as danças e sabiam confeccionar adornos rituais haviam falecido e muitos dos ornamentos e objetos cerimoniais haviam sido perdidos ou tomados por antropólogos e missionários. Na década de 1940, entretanto, as práticas são efetivamente abandonadas e esquecidas, fato que fortalece a associação desse processo com a atividade e presença salesiana que fazia-se valer no período.

parêntesis adicionado). Esse procedimento também é relatado por C. Hugh-Jones; a autora conta que, por meio de tais práticas, afasta-se a morte (*bohori ta-*) e restabelece-se o padrão da vida da comunidade⁴⁶ (:109). No limite, trata-se de um esforço de *esquecer* da morte e do falecido, evitando que a tristeza adoeça as pessoas e lhes provoque a morte. Se, entretanto, um parente morre logo após o outro, os Tukano entendem que o recém-falecido convidou o “[...] companheiro vivo para juntar-se a ele no além-vida [...]” (:289). Trata-se de uma dinâmica também descrita por C. Hugh-Jones (1979: 107), que, conforme Oliveira, produz uma *dupla*.

Apesar do procedimento aplicado para o esquecimento da morte e do falecido, Melissa de Oliveira conta que uma parte da pessoa que partiu deve permanecer, sendo continuada por meio dos filhos e netos. Trata-se do procedimento de nomeação, que recicla a alma do falecido no bebê ao se lhe atribuir o nome do avô ou da avó. Para Oliveira, essa dinâmica compõe uma dupla. O mesmo ocorre com o pai e seu filho mais velho, para o qual, antes de morrer, transmite propriedades masculinas - nomes, conhecimentos, objetos e lugares -, permitindo-lhe assumir funções importantes em um grupo de irmãos. É importante destacar que são os filhos que se aproximam do pai em busca de tais conhecimentos e não o contrário:

O benzimento é um tipo de propriedade que um homem pode ter ou não ter [...] alguns homens possuem esse tipo de conhecimento porque nasceram junto ao seu pai e cresceram (*mahsá*) com o benzimento. Outros não o possuem, pois seus pais não tinham ou não lhes contaram. Outros eram órfãos e tiveram de ir atrás de outros homens de seus clãs para ter acesso às fórmulas de benzimentos. Enquanto seus pais são vivos, são eles que irão realizar benzimentos relativos ao nascimento e orientar sobre quais fórmulas seus filhos devem utilizar para cada situação que envolve o nascimento de uma criança, transmitir esses conhecimentos para que seus filhos os executem quando eles próprios tiverem morrido. A morte do pai é um momento de grande reflexão por parte dos homens, pois é o momento em que ele vai ter de passar a assumir sozinho a função de benzer seu grupo familiar. Ele começa a se perguntar o que escutou de seu pai e a desenvolver coragem, perseverança (*waku tutua*, lit. lembrar com força), para assumir a responsabilidade pelos benzimentos. (:320)

Nesse sentido, embora haja homens adultos que aprenderam escutando os pais e gravando os conhecimentos na memória, atualmente é frequente a utilização de técnicas de registro dos brancos, como a escrita no caderno e a gravação. Essa adaptação, por sua vez, é realizada porque as práticas e condutas necessárias para o desenvolvimento da capacidade de memorizar o que se ouve (*tu omi*: memorizar ouvindo) não são mais respeitadas pelos homens. Assim como para o caso da iniciação com os instrumentos de jurupari, falta-lhes

⁴⁶ O padrão da vida da comunidade é caracterizado pelo sentimento de alegria (*ekatise*), que preenche a experiência cotidiana, o trabalho e as festas. Inversamente, a tristeza relaciona-se a morte (nota 99)

preparo corporal. Se repetissem os procedimentos realizados pelas gerações anteriores - acordassem cedo, tomassem banhos pela madrugada e induzissem o vômito, por exemplo - conseguiriam aprender gravar os conhecimentos como antigamente (:330). No entanto, visto que as circunstâncias atuais lhes impossibilitam fazê-lo, os homens Tukano passam a adotar novas formas de construção, transmissão e circulação de conhecimentos, experimentando-as, inclusive, junto aos brancos.

4.3. Conhecimento, maloca-escola e a pessoa-estudante

Tal prática diz respeito a uma inovação que, por sua vez, dialoga com o processo de escolarização e expõe o interesse tukano de apropriação dos conhecimentos e poderes dos brancos⁴⁷, elementos que consideram fundamentais para que os grupos possam continuar se reproduzindo enquanto tais na atualidade (:334). Esse entendimento remete ao que relata Peter Gow sobre os Piro do baixo Apapóris. O autor conta que os pais incentivam os filhos a aprender espanhol e frequentar a escola porque entendem que, adquirindo tais conhecimentos, saberão se defender de situações de violência e insegurança impostas pelos brancos, e não passarão pelos mesmos desafios que as gerações anteriores atravessaram (1991). Esse entendimento é compartilhado também pelos Macuna (Mahecha, 2004), que concebem a leitura e a escrita como recursos que lhes auxiliarão a navegar as relações com a alteridade com mais facilidade e segurança.

Tais conhecimentos são compreendidos pelos Macuna como como as *defesas* dos brancos: qualidades que lhes constroem conforme são. Se entendo bem, incorporá-las seria uma estratégia para ‘ganhar um corpo’, isto é, adquirir as capacidades necessárias para se existir com autonomia na atualidade. Trata-se de processo que, por sua vez, como demonstra Melissa de Oliveira, acaba por construir um novo tipo de pessoa: o estudante (*buerã*)⁴⁸. Essa figura é definida não só pelo ato de estudar (*buese*) ou de frequentar a escola ou casa de estudo (*bueriwi*), mas também - e sobretudo - pelo modo como acessa, registra e transmite conhecimentos, mesclando procedimentos brancos (*buese*) e indígenas (*masĩse*). Segundo a autora, os jovens que procuram os velhos com o intuito de aprender sobre determinados temas, registram o que lhes é transmitido oralmente em um caderno, de modo escrito, ou em vídeo, filmando com gravadores.

⁴⁷ Mercadorias também são apropriadas (Andrello, 2004), entrando inclusive no rol dos objetos transmitidos aos filhos e filhas após a morte (Oliveira, 2016).

⁴⁸ O termo *bue* (ensinar/aprender) marca a relação com o cenário escolar e com a presença missionária, já que compõe tanto as palavras escola, estudo e estudante, quanto a palavra rezar (*ñubue*). Trata-se de um radical Nheengatu, língua Geral Amazônica, introduzida por missionários carmelitas e jesuítas no Alto Rio Negro no século XVIII (:338).

Nesse sentido, um dos elementos centrais da educação escolar indígena no alto rio Negro é a pesquisa (*seritiña masĩse*). Em tukano, o termo significa conhecimento alcançado por meio da pergunta, da procura ativa e da experimentação (*sêri*: pedir, *yã'a*: experimentar/tentar e *masĩ*: conhecer). Trata-se de um conceito que orienta o ato pedagógico, tornando professores e alunos, produtores de conhecimento, e estendendo os processos escolares para a vida cotidiana das comunidades (:370). Além de convidarem os velhos para contar histórias nas escolas, os professores da Escola Tukano Yupuri orientam os alunos a procurá-los e registrar os conhecimentos transmitidos (:368).

[...] os velhos conhecedores são procurados, perguntados, observados, copiados; seus pensamentos e falas são ouvidos, suas falas e ações são captadas e em parte registradas, através da escrita e do desenho [...], os alunos (*buerã*) são aqueles que se aproximam dos velhos (*mahsirã*), olham, perguntam, escutam o que eles contam, o que eles têm no pensamento, e memorizam e copiam o que eles fazem. Mas concomitantemente são também aqueles que registram no papel – escrevem (*hoa*) e desenharam (*hoa*), fotografam (*iña mii*) e filmam o que escutam (*tuo*) e veem (*iña*). O aluno ressalta uma diferença: os velhos não realizavam registros (desenhos, escrita) de conhecimentos; tinham tudo no pensamento (:385-386).

Ao final do ensino médio, os alunos entregam monografias produzidas a partir de pesquisas que desenvolveram ao longo do curso. Oliveira relata que os temas escolhidos divergem conforme o gênero do aluno: os meninos abordam questões de domínio masculinas e as meninas, tópicos de responsabilidade femininas. Os velhos e velhas entrevistados para a pesquisa são os responsáveis por avaliar o resultado da produção, testando (*yãakeose*) os conhecimentos adquiridos pelos alunos. A apresentação desses trabalhos constitui um momento de “[...] reafirmação do aluno como pessoa que é membro de um clã, ou segmento de clã, e principalmente de reforço de laços de patrilinearidade, que inclui a transmissão de conhecimentos perante seu próprio clã e outros presentes.” (:390). Permanece, entretanto, uma incerteza quanto a efetividade desse tipo fragmentado de aprendizado para a formação da pessoa Tukano (:395).

Apesar disso, a autora argumenta que, atualmente, o híbrido maloca-escola é um espaço privilegiado para o estabelecimento de relações interclâncias, com cunhados e com brancos porque “[...] viabiliza relações de troca, obtenção de prestígio político e aumento de riquezas e de itens de propriedade clânicas em seu sentido contemporâneo – objetos e conhecimentos próprios e dos brancos.” (:398). Parece-me que, juntamente com as transformações dos processos de constituição de pessoas (*mahsã*), clãs (*mahsã kurari*) e conhecimentos (*mahsĩse*), o estabelecimento de relações de parceria e a composição de duplas

inéditas com os brancos foi imprescindível para a reprodução dos clãs Hausirõ e Ñahuri enquanto tais na atualidade. Refletindo sobre essa questão, cabe indagar se, para além dos exemplos citados por Melissa de Oliveira, haveriam outras associações que poderiam ser pensadas enquanto duplas ou companheiros? Quais critérios justificariam tais leituras?

5. Mulheres, peixes e fármacos: sobre um complexo xamânico-reprodutivo e hipóteses relacionadas

Para este último capítulo, reuni alguns pontos das discussões trabalhadas acima com o intuito de evidenciar ressonâncias entre os temas abordados e articular os argumentos e proposições mais fundamentais formulados por cada um dos autores revisados. Não se trata, portanto, de finalizar a análise com um argumento conclusivo, mas de elencar pontos relevantes para a continuação deste estudo, auxiliando também na ampliação do escopo da análise ao oferecer uma leitura própria dos temas discutidos. Em sentido amplo, a proposta da dissertação foi a de refletir sobre a posição ocupada pelas mulheres indígenas na interface entre os espaços doméstico e político-ritual. A partir de temas relacionados às atividades cotidianas de mulheres, busquei entender o modo pelo qual funções e conhecimentos genderizados são articulados para a reprodução e continuidade de clãs de língua Tukano situados na região do rio Uaupés e, assim, investigar a possibilidade da não-humanidade mobilizada em processos rituais também fazer-se presente no exercício da vida cotidiana. Essa investigação foi desenvolvida a partir de dois eixos distintos e relacionados: a análise de possíveis ressonâncias entre o sangue menstrual e o complexo xamânico-ritual e da relação entre parentesco e humanidade, tal como é formulada entre esses povos.

Tratou-se, em síntese, de uma tentativa de conhecer o modo pelo qual dinâmicas intra-humanas estabelecidas no cotidiano são associadas aos procedimentos rituais e de nomeação, marcados pela ativação de uma alteridade extra-humana. Explorei, nesse sentido, se, entre os povos do noroeste amazônico, além da nomeação, haveria outros expedientes por meio dos quais pessoas humanas seriam produzidas. Além disso, busquei compreender a relevância do cuidado e da partilha para a produção de pessoas e parentes entre os povos da região. Tal análise, vinculada à proposta de investigar o modo pelo qual questões de gênero poderiam ser desdobradas em torno dos problemas do parentesco e da humanidade, estimulou-me, por fim, a refletir sobre possíveis implicações do movimento de mulheres por entre grupos agnáticos masculinos.

Para desenvolver essa discussão, realizei uma revisão bibliográfica cruzada de dois conjuntos de obras: o primeiro, que diz respeito às etnografias de Christine Hugh-Jones (1979), Dany Mahecha (2004) e Melissa de Oliveira (2016), e o segundo, composto pelos artigos de Geraldo Andrello e João Vianna (2022), Pedro Lolli e Geraldo Andrello (2024) e Geraldo Andrello e Luiz Nascimento (2024), cujas questões foram examinadas à luz das informações extraídas das três primeiras etnografias. Resumidamente, os artigos discutem o modo pelo qual, no noroeste amazônico, dinâmicas de gênero operam em associação à

não-humanidade para a produção de pessoas e coletivos. A partir da análise de narrativas míticas que tematizam a origem da menstruação, problematizando a questão da humanidade e do parentesco em relação à não-humanidade, os autores refletem sobre questões relativas à corporalidade e às capacidades reprodutivas femininas em seu contraste com o complexo político-ritual e às esferas de ação masculinas. Essa empreitada os estimula a sugerir que, devido ao caráter ambivalente do sangue menstrual, a transferência dos componentes ativados xamanicamente das casas subaquáticas da gente-peixe para a composição de pessoas e coletivos seria iniciada nos corpos femininos.

Para discutir essa hipótese, concentrei-me em dois episódios ocorridos em momentos distintos do tempo do mito: o roubo das flautas de jurupari pelas mulheres, no ciclo anterior ao da Cobra-Canoa, e o nascimento dos irmãos Caapi e Jurupari, já na segunda viagem da embarcação. Por tematizarem, respectivamente, a origem do sangramento menstrual e a efetuação de uma humanidade exclusiva a partir da instauração de relações de sexo cruzado e afinidade, esses episódios oferecem elementos específicos que permitem examinar os pontos centrais das interpelações elaboradas ao final das recensões acima e, simultaneamente, ampliar a discussão ao colocá-los em relação aos temas explorados nos artigos recentes. Abordei, portanto, o seguinte: 1. a composição intrauterina do feto, buscando conhecer a função e grau de participação de cada elemento presente no processo; 2. os possíveis paralelos ou ressonâncias entre a gestação e a nominação, com a intenção de investigar a participação de forças não-humanas no espaço cotidiano; 3. os meios aplicados para a construção de uma pessoa humana, examinando, especialmente, o processo de amamentação do recém-nascido.

5.1. O problema da gestação a partir do útero e de seus tripulantes

A ordem intensiva do mito é marcada por uma heterogeneidade ontológica e por uma homogeneidade sociológica: não há, portanto, distinção de pessoas, espécies ou gêneros, mas um campo interacional único caracterizado por variações em intensidade e pela ausência de relações sexuais (Viveiros de Castro, 2007a: 114; Andrello e Vianna, 2022). Nesse tempo, havia apenas três seres: Avó e o Avô do Mundo e Baseboo, o dono da alimentação. Designados *î'ta-mahsã* (gente-pedra, em tukano), esses personagens, entidades andróginas, desejavam povoar com gente o universo que era “[...] escuro, pequeno e solitário [...]” (Andrello e Vianna, 2022: 6) e o faziam mutuamente por meio do uso de artefatos (Andrello, 2004: 352; Lolli e Andrello, 2024: 4). Conforme a narrativa Desana,

Baaribo generated a sequence of brothers by impregnating the Grandmother of the Universe, although he did not have sexual relations with her. As the woman did not yet possess a vagina, he opened one between her legs using his gold-laminated ear decoration, next inserting the bone from his thigh so as to prepare her womb. Via this orifice, he then blew tobacco smoke mixed with ipadu powder and made her pregnant (Lolli e Andrello, 2024: 10).

Assim, inspirados pelo fato de que os personagens nascidos dessa gravidez são nomeados *o'amara* em tukano, termo que associa os substantivos 'ossos' (*o'a*) e 'fragmentos' (*mara*), Andrello e Vianna compreendem que os “[...] seres do começo se originam daquilo que passa pelo interior oco de uma forma tubular [...] substâncias cujo fluxo corresponde a um princípio vital, nesse tempo primordial, a fumaça de tabaco e o ipadu.” (2022:06). A transformação desse modelo artefactual de reprodução, por sua vez, dialoga com a passagem do tempo do mito para o tempo do parentesco e, mais especificamente, com os processos de aquisição de capacidades reprodutivas pelas mulheres e de extração e estabilização de uma humanidade extensiva e internamente diferenciada daquele fundo pré-humano de variações intensivas. Tais processos, concebidos a partir dos episódios do roubo das flautas de jurupari e do nascimento de Caapi e Jurupari, oferecem elementos interessantes para a análise do problema da geração de pessoas, permitindo investigar qualidades específicas da corporalidade feminina no contexto da reprodução sexual.

O episódio do roubo das flautas gira em torno de um processo frustrado de iniciação dos jovens da primeira geração originada a partir dos *î'ta-mahsã*, que “[...] seriam dotados de capacidades reprodutivas ao soprar as flautas pela primeira vez.” (Andrello e Vianna, 2022: 7). Por razões variadas, o plano foi mal sucedido e as mulheres roubaram as flautas de jurupari, passando a “[...] protagonizar as tentativas de gerar a nova humanidade, antecipando-se aos homens. Porém, ao soprá-las, geravam apenas outras mulheres [...]” (*idem*: 8). Interessados em recuperar esses objetos, os homens as perseguem, levando-as a fugir em direção ao Rio de Leite, onde, posteriormente, tornam-se donas das roupas e mercadorias, e unem-se aos homens na jornada da Cobra-Canoa.

De início, os tripulantes da embarcação mantêm relações próximas com os habitantes do mundo das águas. De suas casas subaquáticas, coletam frutas, penas de pássaro, flautas de osso e cantos, objetos rituais que, equivalentes ao poder perdido para as mulheres na ocasião do roubo das flautas (Andrello e Vianna, 2022), estimulam o desenvolvimento e transformação da proto-humanidade. Nesse processo, a jornada dos peixes é concluída e os proto-humanos, já na condição de *pa'mîri-masa* (gente de transformação), tornam-se os únicos tripulantes da embarcação. Eis o momento em que o episódio do nascimento dos

irmãos Jurupari e Caapi ganha forma. Mais uma vez, as mulheres antecipam-se em relação aos homens e engravidam ao ingerirem o ipadu (coca) que havia em uma cuia, que era direcionada aos homens. Conforme narram Lolli e Andrello,

[...] the travelers encounter a gourd filled with coca. Its contents were presumably consumed by the ancestors of humankind, providing them with eternal youth through a change of skin in old age. The ancestors of humankind were supposed to taste the coca too, a substance that would guarantee them eternal youth through the ability to change skin when they became old. But since there were venomous insects on the rim of the gourd, the male ancestors hesitated and their two sisters tasted the contents of the gourd instead, preempting the men. The sisters immediately became pregnant. In other words, coca here functions like semen [...] (2024: 14).

Após os homens terem aberto vaginas nas mulheres com a ponta da forquilha do cigarro, elas deram à luz aos irmãos Jurupari (mais velho) e Caapi (mais novo). O sangue derramado no nascimento da segunda criança provoca um transe que leva ao estabelecimento de uma diferenciação intra-humana: comunicando-se em línguas diferentes, os tripulantes da embarcação passam de irmãos à cunhados, alcançado a fase final da viagem (Andrello e Vianna, 2022: 11). Enquanto forma da humanidade extensiva, ocupam o espaço terrestre como grupos internamente diferenciados que, por reproduzirem-se sexualmente, dependem da circulação de mulheres/irmãs para seguir existindo enquanto tais (Andrello, 2004: 370). Além dos filhos, Lolli e Andrello (2024) argumentam que, por meio de seus corpos, as mulheres contribuem com os homens ao proporcioná-los instrumentos de uso ritual: as flautas de jurupari e o caapi. Este último, por sua vez, oriundo do sangue feminino, remete ao episódio do roubo das flautas de jurupari pelas mulheres.

Segundo algumas narrativas, quando, após o roubo das flautas, as mulheres são capturadas pelos homens, uma delas introduz o instrumento em sua vagina, tentando escondê-la. Essa ação inaugura uma transferência do poder generativo das flautas para os corpos femininos (Andrello e Nascimento, 2024), marcando a origem do sangramento menstrual e definindo “[...] o modo pelo qual a futura humanidade viria a procriar [...]” (Andrello e Vianna, 2022: 8). A incorporação do poder das flautas haveria estabelecido também uma conexão entre as mulheres e o mundo subaquático inferior. Essa conexão, por sua vez, seria possibilitada pelos peixes, que, em todas as versões, são aqueles que ensinam as mulheres a tocar as flautas roubadas. Segundo Andrello, os peixes são capazes de manejar esses instrumentos (2004) e, portanto, conforme interpreto, de transmitir esse conhecimento

às mulheres, porque são responsáveis por preservá-los em suas casas subaquáticas, junto dos componentes extra-humanos que são ativados ritualmente pelos homens (2025).

Essa relação dos peixes com as flautas e, por consequência, das flautas com o mundo aquático inferior é, ainda, reforçada pela matéria prima utilizada na produção dos objetos: a palmeira paxiúba, que ocorre em áreas inundáveis e igarapés. A origem aquática dessa palmeira remete, por sua vez, ao termo *Miriã* (Jurupari na língua geral amazônica) que nomeia o personagem de cujo corpo as flautas se originam (*Miriã Porã Masí*) e faz referência ao modo como estas são guardadas, isto é, imersas em pequenos corpos de água, longe do olhar de crianças e mulheres. Tomados juntamente, esses elementos sugerem que, a partir do aprendizado adquirido com peixes e da introdução da flauta na vagina, as mulheres incorporam o poder dos instrumentos de jurupari, que antes pertencia aos seres aquáticos e, igualmente, estabeleceram uma conexão com o mundo aquático anteriormente aos homens.

5.1.1. Sangue vertido, sangue retido

Concentrado nos corpos femininos, o poder incorporado das flautas se manifesta regularmente por meio da menstruação. Esse evento, definido por C. Hugh-Jones (1979) como uma troca de pele, é equiparado por diversos autores aos rituais masculinos com instrumentos de jurupari (Hugh-Jones, S., 1979; Belaunde, 2005; Mahecha, 2004). Trata-se de poderes que se expressam, entretanto, de formas distintas: material e espontaneamente, no caso feminino, e imaterial e deliberadamente, no caso masculino. Segundo Mariam Daychoum (2026), essa diferença indica uma complementaridade. Assim, argumenta a autora, considerado em relação às flautas e instrumentos rituais ou em relação às encantações verbais (*bahsesé*), o sopro xamânico seria equivalente à capacidade feminina, inaugurada com a menarca, de gerar vida e de promover a fermentação de alimentos (:126 e 127). Essa relação, também trabalhada no artigo de Lolli e Andrello (2024) a partir do conceito de *pharmakon*, permite ampliar a discussão sobre o sangue feminino ao considerar os efeitos provocados pela substância vertida em oposição à retida quando em relação a outros corpos.

De forma geral, compreende-se que, devido ao sangue menstrual, mulheres em idade fértil são inaptas ao exercício da função xamânica (Mahecha, 2004). Conforme Belaunde, a atribuição de responsabilidades específicas e diferenciadas para homens e para mulheres seria um meio de evitar a união da potência do sangue menstrual com a capacidade de mediação xamânica e a consequente produção de uma hiper-conjunção de funções, que, embora muito poderosa, seria também muito perigosa (Fausto, 2001 *apud* Belaunde, 2005). Afinal, devido ao cheiro e calor que dela emanam, a substância vertida é capaz de aproximar a experiência

cotidiana de outras dimensões espaço-temporais, agindo como um operador de perspectivas e abrindo os canais de comunicação com seres não-humanos (Belaunde, 2006; Hugh-Jones, S., 1979: 11). Embora as consequências desse contato possam ser graves à mulheres e àqueles que lhe são próximos, alienando-os da perspectiva humana ao torná-los visíveis aos não-humanos, o derramar do sangue também é fundamental para que uma gravidez seja alcançada.

Por isso, Belaunde argumenta que “La sangre derramada es un operador de visibilidad y un operador de seducción que abre peligrosamente la comunicación entre seres otros y pone en marcha el proceso de transformación de la vida y de la muerte [...]” (2005: 49). Associado às práticas rituais masculinas, a autora argumenta que o manejo do sangue pelas mulheres definiria um complexo xamânico-reprodutivo. Por suas qualidades, ademais, a substância remete aos psicoativos utilizados em rituais xamânicos (Hugh-Jones, S., 1979; Belaunde, 2005; Mahecha, 2004; Cayón, 2010) e ao conceito de *pharmakon*, mobilizado por Lolli e Andrello (2024) para aproximar os poderes reprodutivos femininos a essas substâncias e ao sopro xamânico. “[...] These substances and female bodies show themselves to be both central ingredients in the production of human kinship and factors that can lead to the destruction of kinship [...] when improperly activated” (*idem*: 4). Trata-se, desse modo, de componentes de potência ambígua, que podem promover ou destruir a saúde daqueles que são expostos ao seu poder, sendo definidos, respectivamente, como remédios ou venenos. Segundo descrevem os autores, os últimos estariam associados à pimenta e ao calor, elementos que intensificam sua capacidade de ação (:17) e tornam necessário que um especialista aja em prol de resfriar, apaziguar e adocicar a potência do veneno (:16).

Em C. Hugh-Jones (1979), Dany Mahecha (2004)⁴⁹ e Luisa Belaunde (2005), tais elementos (a pimenta e o calor) são associados ao sangramento menstrual. Se “[...] una mujer menstruante toca almidón de yuca para preparar pan, las plantas de yucas en su chacra se ven afectadas por su calor y se enferman.” (Belaunde, 2005: 134). No caso dos homens, o prejuízo recai sobre a capacidade de memorização e o exercício da prática xamânica (Oliveira, 2023). Por isso, o respeito às restrições estabelecidas e cumprimento do período de reclusão é imprescindível. Agindo dessa maneira, as mulheres seriam capazes de transformar “[...] el peligro de enajenamiento en una revitalización de sus capacidades productivas y reproductivas [...]” (Belaunde, 2005: 133). Essa capacidade remete, por sua vez, remete ao nome *Amo diro mori mahsõ*, atribuído, segundo Oliveira, à menina que menstrua pela primeira vez. Concebidos individualmente, os termos significam: primeira menstruação

⁴⁹ Ver tópicos 2.3 e 3.4.

(*Amo*), sangue (*Diro*), estado do ser/efervescência (*Mori*) e pessoa no feminino singular (*Mahsō*). O sufixo verbal - *ro* -, que compõe o termo *Diro*, significa, por sua vez, “marca do inanimado e da parte”. Este sufixo aparece também em *Nihi-koóro*, placenta (Ramirez, 1997 *apud* Oliveira, 2016: 206, nota 70), *Masá yaaró*, cemitério ou ‘por terra sobre gente’ (*idem*: 203, nota 96) e *Nirō kahse*, que refere-se às propriedades imateriais que compõem o patrimônio do clã/grupo (*ibidem*: 374, nota 129). Todos esses termos tratam de elementos não visíveis, que existem sob uma superfície ou que se escondem.

Sugiro, de maneira similar, que a reclusão menstrual consiste em um esforço de tornar a menina que menstrua invisível ao escondê-la no interior de um compartimento, promovendo, assim, uma transformação da efervescência e o perigo que caracterizam o período menstrual em um processo de renovação das energias de jurupari (Belaunde, 2005: 133). Trata-se de uma sugestão que toma como referência o argumento de Lolli e Andreello sobre a inexistência de fármacos verdadeiros: “If the pharmakon will act as a poison or as a remedy depends not only on how it is used but above all in which body it will act [...]” (2024: 16). Nesse sentido, entendo que o sangue vertido de modo não controlado é um veneno que prejudica a capacidade de ação de outros corpos, mas o sangue vertido em um espaço controlado é um remédio: fortalece as capacidades produtivas e reprodutivas do corpo feminino. Essa compreensão pode, ainda, ser desdobrada para o sangue retido no útero. Assim como os venenos em Lolli e Andreello (2024), C. Hugh-Jones argumenta que o sangue feminino é quente e análogo à pimenta (1979: 217). Trata-se de uma substância perigosa, mas que, contida no corpo feminino, desempenha um papel fundamental no processo de promoção e desenvolvimento de uma gestação.

A relação entre menstruação e a capacidade de gestar evoca, mais uma vez, o episódio do roubo das flautas e o problema da conexão das mulheres com o mundo aquático inferior. Conforme Andreello e Nascimento, originada a partir da ocultação de uma flauta na vagina de uma mulher, a menstruação

[...] sinaliza aos peixes a aquisição pela humanidade de um atributo que lhes pertencia – e que, significativamente, goteja sobre seus pertences. Além disso, o exercício dessa capacidade reprodutiva no mundo humano supõe o intercuro sexual, uma experiência absolutamente ausente no mundo subaquático dos peixes. Eis que, valendo-se de seus poderes, a reprodução humana enseja uma atividade de sexo cruzado que os peixes não podem experimentar em seu próprio mundo [...] esse seria o principal motivo de sua inveja (2024: 16)

O sangue vertido pelas mulheres durante a menstruação e o parto sinalizaria aos peixes um poder que lhes foi usurpado e que, ao ser exercitado, permite que os humanos diversifiquem suas relações para além do próprio coletivo. Com efeito, essa liberdade que lhes é ausente toma forma no corpo feminino por meio da gestação, um processo que, concebido de maneira análoga à viagem da Cobra-Canoa (Hugh-Jones, C., 1979) e compreendido como eixo de conexão entre os mundos da gente-peixe e dos humanos (Andrello e Nascimento, 2024: 16), desenvolve-se, precisamente, no interior do útero. Por isso, interessa trazer esse órgão para o centro da discussão e investigar, assim, o problema da composição intrauterina do feto em relação às possíveis contribuições humanas e não-humanas.

5.1.2. Tubo-container e companheiros-inimigos

Sugiro que a importância desse órgão foi definida com o roubo das flautas que, seguindo os argumentos e descrições mais gerais de Stephen Hugh-Jones (1979 e 2025), promoveu uma abertura dos corpos femininos similar à que ocorre ritualmente para os homens em posse dos instrumentos de jurupari (Hugh-Jones, S. 1979: 131), estabelecendo uma transferência dos poderes reprodutivos contidos nos objetos e inaugurando um canal - ou um tubo (Hugh-Jones, S. 2025) - por meio do qual fluxos, transmissões ou transformações de vitalidades podem ocorrer. Enquanto tubo de abertura única (*idem*: 23), o útero também é um container e, por sê-lo, é capaz de reter e processar vitalidades, permitindo que mulheres gestem e tragam à luz novas pessoas (Andrello e Nascimento, 2024). De forma análoga ao útero, a Cobra-Canoa é um “[...] continente (um container) que transporta uma substância vital interna em crescimento – em fermentação, mais propriamente falando – que assumirá uma outra forma externa [...]” (Andrello e Nascimento, 2024: 13). Em tukano, relata Mariam Daychoum, ambos os processos são referenciados a partir do mesmo termo, *pa’musé*, que significa fermentação (2026: 116).

De acordo com C. Hugh-Jones, ademais, os dois processos viabilizam um movimento de transformação que se inicia em um ponto e é concluído em outro, alcançado a partir da passagem de um caminho: “Each process has a starting point and an end point connected by a path, and at either end of the path is some mark of discontinuity such as a boundary or door.” (1979: 126). Desse modo, associando a analogia proposta pela autora ao esquema sugerido por Luis Cayón (2002: 292), é possível interpretar que o mundo pré-social, o rio de Leite e a terra, onde os grupos de descendência irão se fixar após a transformação, estariam, respectivamente, em posição de equivalência à placenta, cordão umbilical e feto. Nas palavras de C. Hugh-Jones:

[...] the placenta is clearly the starting point, since it begins by being attached inside the womb and is the source of nourishment. In fact, the name of the placenta - *ri saniro*, 'round enclosure of blood' — likens its shape to the round womb and the round manioc garden. The cord is the 'path' and the foetus/child is the end point [...] (:126)

A partir do nascimento da criança, entretanto, essa conexão é rompida: o cordão umbilical é cortado, a placenta é enterrada e o bebê é levado à maloca e gradualmente incorporado ao grupo de descendência. Conforme C. Hugh-Jones, o enterro da placenta “[...] artificially fills in the ante-natal stage of human life [...]” (*idem*), possibilitando que a criança cresça “[...] metaphorically from rotten body liquid in the earth - the state to which it will return at death.” (:128). Desse modo, assim como a morte de um parente, que viabiliza a transferência de um nome, a placenta parece viabilizar a preservação e desenvolvimento da vida de um recém-nascido ao “morrer” e ser enterrada. Ambos os procedimentos demonstram que, para que as pessoas cresçam e vivam sobre a terra, é necessário que, antes, algo - a alma ou o líquido apodrecido da placenta - seja liberado sob a terra. Trata-se, em síntese, de uma relação que sugere uma certa dependência (ou troca de vitalidades) entre os patamares superior e inferior do mundo e que, conforme compreendo, pode ser expandida e visualizada nos processos interiores da corporalidade feminina.

Argumento, nesse sentido, que o útero pode ser lido como um patamar inferior interno, dentro do qual, a partir da associação do cordão umbilical e da placenta, ocorrem as transferências de vitalidades necessárias para a composição do corpo do feto. Segundo Dany Mahecha, “[...] nacer y morir son dos momentos que marcan la trascendencia de los espíritus de los humanos a otro estado de la existencia [...] los recién nacidos vienen de las casas de nacimiento en las que residen sus espíritus. Al morir retornan a ellas [...]” (2004: 194). No caso Tukano, a composição dos corpos das pessoas humanas contaria com a ativação de componentes extra-humanos - ossos de peixe - extraídos das casas subaquáticas da gente-peixe (Andrello, 2025). Trata-se do procedimento xamânico de nomeação⁵⁰ que, segundo sugerem Andrello e Nascimento (2024), seria iniciado já na gestação, fazendo do útero “[...] um canal de contato e passagem entre dois mundos [...]” (2024: 22). Compreendo, nesse sentido, que, análogo ao Rio do Submundo, que transporta o líquido produzido a partir do apodrecimento dos corpos dos mortos (Hugh-Jones, C., 1979), o cordão umbilical transportaria tais componentes extra-humanos, extraíndo-os da placenta que, seguindo as colocações de Luis Cayón (2010 e 2002: 292) e C. Hugh-Jones (1979), estaria relacionada ao

⁵⁰ Ver tópicos 1.1 e 1.2.2.

mundo pré-social, e, conforme compreendo, existiria em continuidade com o mundo aquático inferior. Nas palavras de Mariam Daychoum, “[...] o útero da mulher mantém uma conexão essencial com a vida pré-humana.” (2026: 151).

O relacionamento diferenciado estabelecido entre a placenta e o feto/bebê dentro e fora do útero parece reforçar essa perspectiva. Embora coexistam ao longo de todo o tempo que perdura a gestação, no momento que o trio é expelido, a placenta, que é feita de sangue, torna-se vingativa, podendo afetar negativamente a criança, prejudicando o desenvolvimento de seu pensamento, roubando o seu espírito e até provocando-lhe a morte (Hugh-Jones, C., 1979; Belaunde, 2005; Oliveira, 2016). O enterro da placenta, nesse sentido, indicaria que o órgão é apenas capaz de agir de forma nutritiva em relação ao feto/criança quando situada em um patamar inferior - dentro do útero ou sob a terra. Associando essa perspectiva às demais, indicadas acima, a gestação poderia ser colocada em equivalência com o momento da jornada da Cobra-Canoa que antecede a separação de peixes e proto-humanos. O parto, por sua vez, diria respeito ao movimento de ocupação do espaço terrestre e abandono das ‘roupas de peixe’, que, nessa equação, corresponderia, precisamente, à placenta. Similar aos peixes que seguiram viagem com a proto-humanidade mas não a concluíram, a placenta acompanha a jornada do feto durante a gestação, mas é descartada no momento do parto, quando a transformação é finalizada (Andrello e Nascimento, 2022:11).

Essa discussão ressoa com o entendimento de Andrello e Vianna (2024) sobre a relação das mulheres com as roupas de peixe e, também, com o problema da inveja nutrida pela gente-peixe em relação aos humanos, que é abordado por Andrello e Nascimento (2022). Sobre o momento em que, após o episódio do roubo das flautas, as mulheres tornam-se donas de roupas e mercadorias, os primeiros sugerem que

[...] as roupas fabricadas pelas mulheres que desceram o Lago de Leite denotam tanto a roupa dos brancos como uma roupa de peixe, com a qual a futura humanidade seguirá pelo curso dos rios até alcançar a Cachoeira de Ipanoré, no médio rio Uaupés, onde, ao despí-la, saem como humanos de um grande buraco existente em uma de suas lajes. (Andrello e Vianna; 2024: 8)

Ampliando o escopo das questões elaboradas acima, compreendo que a capacidade de diversificação da espécie para além do próprio coletivo adquirida pelas mulheres a partir do roubo e incorporação dos poderes reprodutivos das flautas decorre de uma capacidade anterior de fabricar os instrumentos com os quais a proto-humanidade e o feto atravessam suas respectivas jornadas de transformação. Placenta e roupa de peixe seriam, desse modo, expressões temporalmente diferenciadas de produções femininas equivalentes, geradas a

partir do estabelecimento de relações com os peixes. Por ser constituída de sangue (Hugh-Jones, C., 1979: 126), a expulsão da placenta no parto parece replicar o efeito gerado pelo sangue menstrual vertido, lembrando aos peixes do poder que antes lhes pertencia e foi tomado pelas mulheres e fortalecendo sua inveja (Andrello e Nascimento, 2024). Esse sentimento, associado ao enterro da placenta, reforça a conexão entre o órgão e a gente-peixe: ambos foram igualmente impossibilitados de vir à terra como humanos, permanecendo restritos ao mundo inferior.

Semelhante aos peixes (Andrello, 2004: 362), a placenta mantém uma espécie de ressentimento vingativo em relação aos humanos quando fora de seu lugar de pertencimento, o plano inferior. Trata-se de um problema que, concebido a partir do contexto gestacional, ressoa com as descrições do antropólogo tukano Dagoberto Azevedo acerca das especificidades das relações rituais de companheirismo: são estritamente intragênero e intraespécie: “[...] ‘cada um mantém-se no seu ambiente.’”. (Oliveira, 2016: 61, nota 28). Avalio, nesse sentido, que, em sua vivência uterina, por compartilharem de uma mesma perspectiva e ocuparem simultaneamente um mesmo espaço, placenta e feto podem ser lidos como companheiros. Essa relação é expressa em macuna a partir dos termos *ĩ baba* e *ĩ sãñarẽ baba*, que significam companheiro e vestido do feto. A relação de companheirismo aparece, nesse caso, atrelada à noção de roupa, ponto que reforça a aproximação da placenta com o mundo aquático inferior⁵¹ ao indicar que o ingresso do feto/bebê no plano terrestre (ou a troca de ambiente) implica a ruptura de um vínculo anterior. Essa aproximação, por sua vez, parece sugerir que o desenvolvimento do feto no útero replica o movimento de transformação vivido pela proto-humanidade, indicando que, na cosmologia Tukano, a filogênese seria reproduzida pela ontogênese: o amadurecimento do embrião no útero materno replicaria o processo de formação e desenvolvimento da humanidade. Essa questão, entretanto, poderá ser melhor abordada em trabalhos futuros.

5.1.3. Dar luz à Lua: reprodução cruzada e paternidade responsável

Nesse sentido, a partir de uma leitura alternativa que oferece para o mito sharanahua de Lua, documentado por Janet Siskind (*apud* Belaunde, 2005: 257), Luisa Elvira Belaunde

⁵¹ Essa relação também aparece na etnografia pirahã de Marco Antonio Gonçalves. Segundo o autor, a placenta é concebida como companheiro de *ibiisi* (corpo do feto) e morre para que o bebê possa existir. Depois do parto, a placenta é enterrada junto do cordão umbilical, no local do nascimento. Caso não, ambos são levados ao rio, onde passam a viver como peixes. Tal ato é possível porque são feitos de sangue puro e, portanto, trazem em si uma potência máxima de transformação (2001 *apud* Belaunde, 2005: 175).

sugere que a gestação humana é um processo marcado por contribuições interessadas. Eis um excerto da narrativa que estimula essa percepção.

En la oscuridad, Luna le hizo el amor a su hermana. Era de tarde y siguió haciéndole el amor. Ella se preguntó quién era su amante. Entonces, en la oscuridad, le pintó la mitad de la cara con huito negro. Al día siguiente, fue a mirar a los hombres por el camino. De pronto, vio al hombre. –‘¡No, no puede ser, es mi hermano mayor el que está con huito en una mitad del rostro!’ [...] un hombre estaba escondido y cortó la cabeza de Luna [...] Entonces su hermano mayor tomó la cabeza y la puso en una canasta. –‘Hermano mayor, anda a buscarme a agua’, dijo el muerto. Hermano mayor trajo el agua, pero cuando la cabeza bebió, el agua goteó de su cuello. Entonces hermano mayor se fue con su gente y cruzaron el río, salpicando agua, porque el río estaba comenzando a crecer. La cabeza fue rodando, rodando detrás de él. –‘Hermano mayor’, dijo, ‘espera’ [...] Luna le dijo a la gente dentro de la casa que había un gran armadillo en el camino. Estaba mintiendo para que saliesen, y a medida que fueron saliendo, Luna le hizo el amor a todas las mujeres. –‘¡Ari!’, gritaron. ‘¿Por qué mi vagina está sangrando?’ Entonces, Luna le pidió a su madre una pelota de hilo negro y una pelota de hilo blanco, que ella le lanzó des de la casa. Entonces, Luna subió al cielo por el hilo, y toda su gente miró y dijo: –‘Mi hijo, mi hijo se va a jugar al cielo’. Entonces muchas mujeres, tres días después que él vino, sangraron. Una mujer tras la otra, todas ellas. (Siskind, 1973:147-148 *apud* Belaunde, 2005: 257).

Conforme a autora, a relação incestuosa de Lua com a sua irmã pode ser equiparada à relação intrauterina de feto e placenta. No escuro do útero, feto e placenta correspondem, simultaneamente, a “[...] o una pareja incestuosa copulando por el cordón umbilical.” (:266) e “[...] un par formado por las entrañas y su cabeza.” (:268). No segundo caso, sugere Belaunde, a placenta/cabeça poderia ser concebida como um parasita feito de sangue que habita o útero da mulher e se fortalece por meio da absorção de sêmen paterno, promovendo a formação do corpo do feto. Nesse sentido, “[...] el padre engaña a la placenta, dándole su alimento favorito, semen, para hacer crecer sus entrañas: el feto” (:267). Depois do parto, entretanto, “[...] se revela que quien realmente es un parásito no es la placenta, sino el padre y la madre que utilizan la placenta para reproducirse y que terminan matándola al dar a luz al feto.” (:268). Esse movimento estabelece uma relação de parentesco, transformado feto e placenta em irmão maior e menor, respectivamente.

O parto, desse modo, diz respeito ao processo de passagem “[...] de la condición oscura incestuosa uterina a la condición de existencia en parentesco bajo la luz del Sol.” (*ibidem*). Embora no mito sharanahua a relação incestuosa tenha se estabelecido entre um irmão e sua irmã, Belaunde interpreta que a mesma análise poderia ser aplicada caso os personagens da narrativa fossem irmãos do mesmo gênero ou pais e seus filhos. De acordo

com a autora, ambas as possibilidades se aplicam “[...] porque la relación entre la placenta y el feto en el estado uterino es una relación en el que el género y el parentesco no están aún definidos porque, justamente, es un estado de ignorancia del parentesco [...] es un estado de indiferenciación.” (:269). Apesar disso, Belaunde sugere que a masculinidade de Lua enfatiza “[...] la responsabilidad del padre sobre el bienestar de la madre y el feto durante la gestación, el parto y el post-parto, y también resalta la existencia de lazos de transmisión de pensamiento entre padre e hijos a través del semen.” (:270). Eis o ponto central do argumento da autora.

Conforme sugere, a contribuição paterna é fundamental porque é dela que a placenta se alimenta e, sem a placenta, não haveria reprodução cruzada: uma mulher não poderia dar vida à um filho homem.

Es gracias a la placenta que las mujeres pueden dar a luz a hijos y a hijas. Sin la placenta, sin este mediador entre el cuerpo de la madre y el feto, la reproducción sólo podría darse por líneas paralelas, y los hombres y las mujeres serían efectivamente dos especies diferentes. Es gracias a la placenta que los hombres pueden *poner a los hijos* en el útero de la mujer [...] (:271, *itálico adicionado*)

As sugestões formuladas por Belaunde (2005) a partir do mito sharanahua de Lua levam-me a refletir sobre a relação estabelecida entre sêmen e placenta para o caso Tukano. Retomando brevemente o conteúdo trazido acima, compreendo que, se soprar as flautas roubadas não foi o suficiente para que as mulheres gerassem a nova humanidade, mas produzissem apenas outras mulheres (Andrello e Vianna, 2022: 8), é possível elas ainda não contassem com todos os elementos necessários para fazê-lo. Assim, arrisco que, se a introdução dos instrumentos na vagina promoveu uma transferência do poder generativo das flautas às mulheres, foi o consumo do ipadu, na ocasião do episódio do nascimento de Jurupari e Caapi, que completou essa capacidade. Trata-se, afinal, de uma substância análoga ao sêmen (Lolli e Andrello, 2024: 14) que, ingerida e processada pelo corpo feminino, permite que as mulheres deem luz a dois irmãos ou, ainda, seguindo a leitura de Belaunde (2005), ao feto e sua placenta.

5.1.4. Amamentar, abrandar e adocicar: conclusão

Ao nascer, a criança “[...] não é considerada “gente” [...]” (Daychoum, 2026: 137), mas um humano em estado potencial (Mahecha, 2004), que necessita receber tratamentos xamânicos apropriados para que o calor e o odor emanados pelo seu corpo sejam abrandados e, assim, o risco de ataques da gente-peixe se neutralize. Somente após a realização desses

procedimentos e da excreção de substâncias e/ou demonstração de características humanas, o bebê é reconhecido como tal (Oliveira, 2016; Mahecha, 2004). De modo similar às encantações xamânicas, Dany Mahecha (2004) e C. Hugh-Jones argumentam que a amamentação resfria o recém-nascido. Assim, além de um alimento, o leite materno é um agente promotor da humanização da criança. Segundo C. Hugh-Jones, ademais,

[...] retained milk in a high position — the mature girl's breasts — is heated and transformed into retained menstrual blood, which in turn nourishes the foetus via the umbilical cord: the new born child is a hot, dangerous product of this blood, but its link with the blood is made to decay in the ground and is replaced by cooling milk from above. (1979: 225)

Com efeito, o sangue sobre o qual a autora se refere é o sangue da placenta: retido no útero, essa substância nutre o feto, construindo um vínculo que somente se rompe após o parto, com o enterro e apodrecimento do órgão sob a terra e o estabelecimento de um vínculo com a mãe a partir da amamentação (*idem*). Trata-se de uma dinâmica que reforça a proposta de que os processos que ocorrem no plano inferior do corpo feminino estariam em relação com aqueles que acontecem sob a terra e, simultaneamente, permite ampliá-la ao indicar que as dinâmicas que se passam no patamar superior do corpo feminino poderiam ser aproximadas daquelas que ocorrem sobre a terra. Em oposição ao sangue, que é quente, análogo à pimenta e alimenta o feto no útero, tornando-o quente, também, o leite materno, frio, doce e proveniente dos seios da mulher, estimula o processo de humanização do bebê ao apaziguar o calor que emana de seu corpo. Já a amamentação, em oposição a menstruação, que é espontânea e perigosa, configura um procedimento deliberado, atravessado por atos de carinho e que estimula a consubstancialização.

Por isso, embora nem sempre ocorra assim, Mahecha (2004) relata que, a partir da primeira menstruação após a gestação e o parto, os Macuna recomendam que a mulher suspenda a amamentação e inicie um processo de introdução alimentar com a criança. Compreendo, desse modo, que o derramar do sangue feminino afeta a qualidade do leite materno, tornando-o menos eficiente. Trata-se de uma perspectiva interessante porque, assim como C. Hugh-Jones (1979: 225), João Lopes, interlocutor Tukano de Mariam Daychoum, aponta que é dessa substância, entretanto, que o sangue menstrual se origina. Conforme relata à autora, “[...] o corpo desta jovem era inteiramente sustentado pelo leite materno puro [...] com a primeira menstruação, esse corpo - esse leite - se transforma; o sangue amadurece e ocorre o advento da abertura de sua porta (*koó yá sohpe*) [...]” (2026: 146). Essa porta diz respeito ao ventre da mulher, que, com a menarca, se abre para uma gestação.

Composto de leite, o corpo e, mais especificamente, o útero feminino, compartilham as características do “[...] universo aquático formador de gente [...]” (:151): o rio de Leite. Segundo a autora, “[...] embora materialmente seja água, é denominado leite na linguagem xamanica em razão de suas qualidades adocicadas e de sua função geradora/transformadora.” (*idem*).

[...] Um corpo fértil é, portanto, um corpo aquático, adocicado e homogêneo, capaz de conter e nutrir o processo de atualização do poder da aura de Miniã. Fogo e calor, por sua vez, ocupam uma posição ambígua e, por vezes, prejudicial ao poder de Miniã [...] Enquanto princípio de secagem, queima e evaporação, o fogo interrompe os processos de fermentação e gestação que caracterizam a ação de Miniã. Por isso, tanto na menarca quanto no parto, uma das primeiras ações xamânicas descritas é o “esfriamento do fogo”. Não se trata apenas de evitar acidentes domésticos, mas de neutralizar um agente que poderia comprometer a integridade do corpo. O fogo excessivo seca os líquidos corporais, desorganiza a água do corpo (*ahpukó*) e impede a maturação adequada do sangue e do leite – isto é, do poder da aura de Miniã (:162).

O útero, acrescenta João Lopes, é um universo propício para o desenvolvimento de uma gestação porque é formado de buiuiú (*idem*), um fruto pequeno, arredondado e de tonalidade arroxeadas (:140), que também é associado aos seios (:168) e ao leite materno.

Com o nascimento, o recém-nascido deixa de ser nutrido pela placenta e passa a ser amamentado. Para isso, o kumu transforma o leite materno em leite de *kã'rako* (buiuiú), semelhante ao leite da viagem da transformação e do útero – um alimento nutritivo, adocicado e essencial para a continuidade desse processo. Ao recém-nascido, que até então esteve em seu *nihî kumûro* – o banco de transformação materno – é ofertado o banco da patrilinearidade. (:173)

A análise de Daychoum ressoa com a discussão desenvolvida por Lolli e Andrello (2024) sobre os alimentos consumidos ritualmente, como as *soul-foods*, e, também, com a leitura alternativa de Belaunde sobre a relação de feto e placenta. A partir de dois mitos tariano, os autores sugerem uma relação entre o leite materno e o tabaco. Em uma das narrativas, o cigarro de tabaco é extraído do seio de uma mulher e oferecido ao seu irmão e, em outra, age como fármaco ao ser misturado ao leite em uma circunstância de conflito ritual. Refletindo sobre essa relação a partir das análises de Christine Hugh-Jones sobre o tabaco, parece-me que ambos partilham a potência de ocupar espaços de forças distintas das suas próprias. O tabaco, definido pela autora como um elemento quente, possui propriedades de adoçamento e resfriamento (1979: 231); paralelamente, o leite materno, que compreendo

como frio, possuindo essas mesmas propriedades, pode ser transformado em uma substância quente, o sangue, que, por sua vez, possui qualidade ambivalente.

Segundo Lolli e Andrello, ademais, assim como o ipadu, caapi e demais psicoativos, o tabaco “[...] enable access to the forces that gave shape and appearance to the present-day world, allowing them to be activated to assist human reproduction and to combat the afflictions and dangers resulting from the interaction with other beings.” (2024: 2). Sugiro, nesse sentido, que as mulheres, cujos corpos produzem substâncias de potência similar, também possam fazê-lo. Assim, se o sangue menstrual vertido “[...] es un operador de visibilidad y un operador de seducción que abre peligrosamente la comunicación entre seres otros y pone en marcha el proceso de transformación de la vida y de la muerte [...]” (2005: 49), argumento que o leite materno pode ser lido como um operador de visibilidade voltado para o campo do parentesco. Vertida, essa substância adocicada fortalece vínculos agnáticos, construindo corpos de pessoas e contribuindo com a continuidade do coletivo.

Essa sugestão leva, por fim, ao trabalho de Belaunde. Segundo a autora, a condição de indiferenciação e ignorância que define a paisagem uterina é transformada a partir do parto, com a passagem do bebê para o contexto do parentesco. O feto quente, produzido a partir do sangue placentário, que ocupava a escuridão do útero, torna-se a criança calma, adocicada e pertencente a um conjunto de relações sociais (:269). Nesse contexto de transformação pós-parto, o bebê é alimentado de leite materno e buíuiú (Hugh-Jones, C., 1979). Pequena, macia e doce, a fruta é ritualmente referenciada em barasana pelo termo Olhos do Sol (Sun’s Eyes), indicando que o seu consumo amplia a clareza de visão e a força vital aos pequenos. Essas mesmas qualidades são atribuídas xamânicamente ao leite materno, permitindo que, por meio da amamentação, as mulheres contribuam com a incorporação da criança ao plano iluminado das relações sociais, no qual a memória do cuidado recebido estimula condutas belas, controladas e recíprocas, definindo pessoas verdadeiras, que agem com o coração (Mahecha, 2004: 146; Andrello, 2025).

Assim, muito além de gestar e parir, dar à luz faz-se como convocar a um mundo diverso e diferenciado e ensinar a habitá-lo. Se os corpos femininos são a ponte e o caminho que conecta humanidade e não-humanidade (Andrello e Nascimento, 2024) e se são esses mesmos corpos que fabricam as roupas que aninham o feto durante a gravidez, parece adequado supor que eles também favoreçam a inclusão do recém-nascido na comunidade. Se os corpos femininos possibilitam a transferência de componentes extra-humanos para o corpo do feto na gestação (Andrello e Nascimento, 2024: 22, Andrello, 2025), parece adequado supor ainda que, no espaço-tempo doméstico-cotidiano, as mulheres assumam relações com a

alteridade não-humana da mesma maneira que os homens o fazem em contexto ritual ou, ainda, que as potências cósmicas mobilizadas em ocasiões rituais já se manifestem espontaneamente nos corpos femininos (Lolli e Andrello, 2024). Se, por fim, em contexto virilocal, as mulheres, na posição de esposas, são, elas mesmas, a alteridade, parece ainda mais plausível sugerir que, por meio do leite produzido em seus corpos, elas operem a mediação entre o recém-nascido e grupo de descendência, fomentando, gradualmente, a absorção dessa criança ao coletivo. Assim, se é humano aquele que traz em seu corpo componentes extra-humanos, sugiro que é parente aquele que também carrega em seu corpo o afeto de uma mãe.

Referências Bibliográficas

ANDRELLO, Geraldo. **Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés** (alto rio Negro, Amazonas). Campinas, SP: [s. n.], 2004.

_____. **Naming people, making bodies: reflections on Tukano onomastics**. Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America: Vol. 21: Iss. 1, 1-19. DOI: <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1415>. Disponível em <<https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol21/iss1/1>>. 2025.

ANDRELLO, Geraldo; VIANNA, João. **A humanidade e seu(s) gênero(s): mito, parentesco e diferença no noroeste amazônico**. Rev. antropol. (São Paulo, Online) | v. 65 n. 1: e192786 | USP. 2022.

ANDRELLO, Geraldo; LOLLI, Pedro; MEIRA, Márcio. **Temporalidades e interações socioambientais no noroeste amazônico: apresentação ao dossiê**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 19(1), e20230025. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0025. 2024.

ANDRELLO, Geraldo; NASCIMENTO, Luiz. **Aprender a (não) ser visto na Amazônia: encantados e gente-peixe nos rios Negro e Uaupés**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 19(3), e20230109. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0109. 2024.

BARRETO, João Paulo. **O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro**. Coleção Mil Saberes. Mil Folhas/IEB. 2021.

BELAUNDE, Luisa. **El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos**. Lima, Universidad Mayor de San Marco. 2005.

_____. **A força dos pensamentos, o fedor do sangue**. Hematologia e gênero na Amazônia. Lima, Universidad Mayor de San Marco. 2006.

CABALZAR, Aloísio. **Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié** (noroeste amazônico). Editora UNESP/ISA/NuTI. 1969.

CAYÓN, Luís. **En las aguas de Yurupari: cosmología y chamanismo macuna**. Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología. 2002.

_____. 2010. **Penso, logo crio: a teoria makuna do mundo**. 2010. vii, 409 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, Brasília. 2010.

DAYCHOUM, Mariam. **O poder áureo de Miniã: mulheres tukano oriental e transformação no Alto Rio Negro, Amazônia Brasileira**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional. 2026.

GOW, Peter. **Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

HUGH-JONES, Christine. **From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia**. Cambridge University Press. 1979.

HUGH-JONES, Stephen. **Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia**. In.: *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge University Press. 1995.

_____. **The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979

_____. **Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico**. *Mana* 8 (2): 45-68. 2002.

_____. **Thinking through Tubes: Flowing H/air and Synaesthesia**. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 16: Iss. 2, 20-46. 2025.

JACKSON, Jean. **The Fish People: Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press. 1983.

LOLLI, Pedro. **As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (*mihd̥id̥*) e das flautas Jurupari (*Ti'*)**. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo. 2010.

_____. **Atravessando pessoas no noroeste amazônico**. *Mana*, 20(2), 281-305. 2014.

LOLLI, Pedro; ANDRELLO, Geraldo. **Soul-foods as pharmaka: female bodies and poisons in the Upper Rio Negro** *Journal de la Société des Américanistes* 110(1):65-92. 2024.

LOLLI, Pedro; FELIPE, Henrique. **Nominações yuhupdeh: geração, cuidado e fortalecimento do nome-sopro-de-vida**. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, v. 19, n. 1, e2023003. 2024.

LASMAR, Cristiane. **Antropologia feminista e etnologia amazônica: a questão do gênero nas décadas de 70 e 80**. Dissertação. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1996.

_____. **Mulheres indígenas: representações**. *Revista de Estudos Feministas*. 1999.

_____. **De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro**. Ed. Unesp. 2005.

MAHECHA, Dany. **La formación de *masa goro* “personas verdaderas”: pautas de crianza entre los macuna del bajo Apapóris**. Dissertação de mestrado, Universidad Nacional de Colombia. 2004.

_____. **Masã Goro. La crianza de ‘personas verdaderas’ entre los Macuna del Bajo Apaporis**. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. Instituto Amazónico de Investigaciones. Imani, 2015.

OLIVEIRA, Melissa. **Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã, do médio rio Tiquié, noroeste amazônico.** Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis. 2016.

_____. **Narrativas sobre a menstruação e suas transformações no Noroeste Amazônico.** Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 31(3): e95384 DOI: 10.1590/1806-9584-2023v31n395384. 2023.

_____. **Mulheres, manivas e artefatos: corpo, gênero e socialidades no noroeste amazônico.** Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas v.19(1). 2024.

_____. 2024. **Entre mulheres, plantas e artefatos: corpo, gênero e socialidades no Alto Rio Negro, Amazonas.** Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSo). YouTube. Acesso disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=f4dvTG3CHm8>>. Última visita: 06/2024.

OVERING, Joanna. **The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: a Study in Kinship and Marriage.** Oxford: Clarendon Press. Journal of Latin American Studies. 9(1): 179-181. 1975.

_____. **Estruturas elementares da reciprocidade.** Cadernos de Campo, São Paulo, v. 10, n. 10, p. 117-138. 1995.

OVERING, Joanna; FORTIS, Paolo; MARGIOTTI, Margherita. **Kinship in Anthropology.** International encyclopedia of the social & behavioral sciences, online version updated, v. 2004, p. 8098-105. 2015.

Rosas, Diana. **Aprender con el cuerpo: experiencias encarnadas de la fuerza de la yuca.** Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 31(3): e95384 DOI: 10.1590/1806-9584-2023v31n395384. 2023.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Amazonian cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians.** The university of Chicago press, Chicago 60637. 1971.

STAFFORD-WALTER, Courtney. **The Power of Blood: The sickness and Spiritual Vulnerability in Southern Guyana**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 31(3): e95384 DOI: 10.1590/1806-9584-2023v31n395384. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). **Antropologia do Parentesco - Estudos Ameríndios**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1995.

_____. **Filiação intensiva e aliança demoníaca**. Novos estudos CEBRAP. Vol. 77: 91-126. DOI 10.1590/S0101-33002007000100006. 2007a.