

Desnaturalizando gênero na sociedade Mẽbengôkre ¹

VANESSA ROSEMARY LEA

Este artigo coloca algumas questões relativas à construção social de gênero entre os Mẽ bengôkre e discute o impacto do pensamento feminista no enraizamento dessa sociedade. Será necessário, em primeiro lugar, contextualizar o tema. Mais conhecidos como Kayapó², os Mẽ bengôkre são um dos povos que constituem a família lingüística Jê (Tronco Macro-Jê), encontrada somente no Brasil. Os diversos povos que integram essa família são espalhados por Maranhão, Pará, Mato Grosso, Goiás, Tocantins, Minas Gerais, São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul, habitando principalmente a cerrado ou áreas de transição entre floresta e cerrado. Costumam ser classificados em três subdivisões. (1) Os Jê Setentrionais compreendem os Timbira Orientais (incluindo os Canela, subdivididos por sua vez em Apanhekra e Ramkokamekra, os Kranô, os Parakateje, os Pukobje, os Krĩ kati e os Krenje), os Apinayé (ou Timbira Ocidentais), os Suyá, os Tapayuna, os Panará e Mẽ bengokre (subdivididos ainda em Gorotire, Mẽ krãnoti, Mẽ tyktire, Kararã e Xicrin). (2) Os Jê Centrais são os Xavante, os Xerente e os Xakriabá. (3) Os Jê Meridionais são os Kalingang e os Xocleng. Vários grupos já foram extintos; outros eram seus remanescentes incorporados aos povos acima mencionados.³

Inicialmente, os Jê foram caracterizados como caçadores e coletores semi-sedentários, com pouco desenvolvimento tecnológico se comparados aos povos típicos da floresta (de língua Tupi, Aruak, Caribe etc) - faltando cerâmica, redes, canoas, alucinógenos e bebidas fermentadas (alcoólicas).⁴ Conseqüentemente, foram rotulados como 'marginais' à cultura da floresta amazônica, o que trouxe repercussões nefastas nos processos judiciais que visam tirar deles as terras que lhes restam.⁵

Na década de 30, Nimuendajú foi o pioneiro dos estudos Jê baseados em

Agradeço o CNPq, Finep e Fundação Wenner-Gren por possibilitar a pesquisa de campo, entre 1978 e 1995, no Paga - Núcleo de Estudos de Gênero, Unicamp - especialmente Mariza Corrêa, Sueli Kofes e Adriana Scatelli -, pelas discussões.

Nome pejorativo dado a eles por inimigos Tupi que significa 'parecido com macaco'.

Para maiores informações sobre esses povos, ver website do Instituto Socioambiental (ISA): <http://www.socioambiental.org>.

Ver J. Steward (org.) (1946 e 1949).

Questão detalhada em Lea (1997a e b).

pesquisa de campo, contribuindo para alterar a visão parcial e negativa até então vigente. Os estudos de Nilmuendajú (1939, 1940, 1942 e 1946) mostraram que os Jê possuíam horticultura, em menor ou maior grau, dependendo do grupo. Mais notável ainda foi a grande complexidade de sua vida cerimonial e a arquitetura de suas aldeias, formando círculos ou semicírculos de casas de tamanho populacional insuperado entre outros povos indígenas brasileiros, com exceção dos Bororo, um povo não-Jê do ponto de vista lingüístico, mas muito semelhante aos M̃ bengôkre em termos culturais.

Minha pesquisa foi realizada junto ao subgrupo M̃ tyktire ou Txukarramãe de Mato Grosso e do Pará. Em 1995, a população M̃ tyktire totalizava aproximadamente 450 pessoas, divididas em duas aldeias. A primeira monografia a respeito dos M̃ bengôkre foi publicada por Simone Dreyfus, em 1963. No entanto, mais conhecido no Brasil é o trabalho de Terence Turner que, junto com sua mulher, Joan Barnberger, iniciou sua pesquisa de campo na década de 60. O modelo de Turner é sintetizado em dois artigos publicados em 1979 como parte do célebre projeto Harvard-Brasil Central (doravante PHBC), coordenado por David Maybury-Lewis, da Universidade de Harvard. Integraram o projeto (além de Turner e Barnberger) Jean Lave, Roberto da Matta, Júlio Cesar Melatti e Christopher Crocker (para limitar-me aos autores cujos artigos compõem o livro que sintetiza os resultados do PHBC). A partir da década de 60, o número de pesquisadores de sociedades Jê aumentou cumulativamente, incluindo publicações de Lux Vidal (1977), Manuela Carneiro da Cunha (1978), Anthony Seeger (1981), Aracy Lopes da Silva (1986), Gustaaf Verswijver (1992), Laura Graham (1995), e Greg Urban, (1996) entre outros.⁶

A maior inspiração teórica após a segunda guerra mundial foi, indubitavelmente, Claude Lévi-Strauss. Durante sua estada no Brasil ele visitou os Bororo, povo que os pesquisadores do PHBC consideraram como pertencente ao mesmo complexo cultural que os Jê.⁷ Aqui retomamos o início dessa discussão, porque foi a caracterização dos Bororo por Lévi-Strauss que projetou-se fortemente nas pesquisas da equipe do PHBC. Os Bororo, como os povos de língua Tukano, do Noroeste do Brasil, têm cerimônias em que a presença feminina é vedada e, diferentemente dos Tukano, têm grandes aldeias circulares, com as casas situadas em volta de um pátio ou de uma praça, cujo centro é o palco da atividade cerimonial, onde situa-se a casa dos homens - uma espécie de clube masculino.⁸ Lévi-Strauss caracterizou os Bororo utilizando uma relação de opostos segundo a qual masculino está para feminino assim como centro para periferia, sagrado para profano, cerimonial para doméstico (1958, p. 142). Isso constituiu um *blueprint* para interpretações posteriores das sociedades Jê.

6 Para maiores detalhes, ver o balanço de estudos Jê de Carneiro da Cunha (1993).

7 Boa parte dos dados Bororo utilizados por Lévi-Strauss vem do trabalho dos padres salesianos Albisetti e Colbacchini - referências em Lévi-Strauss (1958).

8 Para uma representação do formato tradicional das aldeias Bororo, ver John Christopher Crocker, *Wit of Souls*. Arizona University Press, 1985, p. 31.

O PHBC não somente relegou as mulheres à 'periferia'⁹ como também re-entrou um passo adiante na caracterização da filosofia dualista que passou a enfatizar a perspectiva Jê-Bororo, acrescentando ainda a oposição biológico x cultural. Os homens são tidos como monopolizadores da vida cerimonial e política, enquanto as mulheres, menos plenamente sociais, mais próximas à natureza, em função de sua posição na 'periferia' da aldeia, próximas à floresta circundante,¹⁰ tentam-se com os afazeres domésticos - preparação dos alimentos e cuidados das crianças. Na visão, por exemplo, de Da Matta (1976), a esfera de ação feminina privilegia os laços biológicos (portanto 'naturais') que unem a família nuclear (um casal e seus filhos), enquanto os homens são responsáveis por questões de ordem pública, ritual e jurai (referente a direitos e deveres), articulando a sociedade como um todo (a comunidade aldeã). A vida feminina é representada como mais atomizada; as mulheres são tidas como incapazes de sublimar os interesses que dizem respeito a sua própria unidade doméstica, extensa e uxori-local (nada mora na casa da esposa).

Para Turner, a sociedade Jê-Bororo é constituída de uma 'infra-estrutura' doméstica e uma 'superestrutura' comunal masculina, permitindo aos homens doar e controlar as mulheres que ocupam o nível inferior da estrutura social (1979a, 54ss). Bamberger descreve o domínio feminino como 'fracamente social' (1967, 128), com as mulheres desempenhando um papel quase inexistente em questões comunitárias (1967, p. 162). Ela conclui que: "A localização das mulheres na periferia da aldeia simboliza seu papel social apolítico e marginal na sociedade Jê" (1967, p. 173). Essa descrição deve produzir no/a leitor/a uma sensação de *déjà vu*. O motivo é que o debate feminista da década de 70, que procurou abatecer a universalidade da dominação masculina através da associação das mulheres à esfera doméstica e à natureza, versus a associação dos homens à esfera pública e à cultura, constitui o pano de fundo do PHBC apesar da ausência explícita de referências a tal debate.¹¹

Um dos temas destacados pelo PHBC é a uxori-localidade. Esta regra diferencial é tida como mecânica, generalizada para os Jê, enquanto é opcional em outras áreas etnográficas; não obstante, é comum nas terras baixas da América do Sul uma fase uxori-local pós-marital conhecida como 'serviço do vivo'. Tal serviço implica na realização de determinadas tarefas, tais como ajuda na construção da casa, na derrubada da roça, atividades de caça e pesca, além da produção de artesanato. Entre os M̃z̃ beñgôkre, um homem presta tais serviços aos pais da esposa enquanto dura seu casamento.

No modelo de Turner, relativo à organização social Jê-Bororo, a uxori-locali-

Numa dissertação recente que faz um panorama dos estudos Jê, Gordon emprega a palavra 'periferia' ao apresentar uma síntese do trabalho de Nimuendajú (1996, p. 34); este, no entanto, nunca usou o termo. O Parafrazeando Turner, Gordon (1996) fala até da 'periferia de casas versus aldeia' (p. 56), como se as casas não fizessem parte da aldeia.

1 Sherry Ortner, no artigo "Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura?", de 1974, agradece os comentários de Turner (entre outros), evidenciando a familiaridade do autor com este debate.

dade é a pedra angular. Pelo fato de obrigar as mulheres a permanecer junto de seus pais após o casamento, a uxórilocalidade instrumentaliza a subordinação dos genros a seus sogros. A regra residencial é espelhada na casa dos homens, onde os mais novos são subordinados aos mais velhos. Somente estes têm o direito de proferir discursos, tanto dentro da casa dos homens como no pátio, sendo este o local de onde são transmitidas decisões ou conselhos para a aldeia inteira. No modelo de Turner, o *trek* (expedição de caça e coleta cuja duração ultrapassa um dia) concretiza a dominação do sogro, porque os genros são obrigados a juntar-se ao grupo do sogro, abrindo mão, nessas ocasiões, da filiação a seu próprio grupo político, facção ou categoria de idade. Não vale a pena entrar nos pormenores desse fenômeno porque, hoje em dia, os *treks* são realizados por todos os homens saindo em conjunto para suas expedições pela floresta, enquanto as mulheres podem optar por não acompanhá-los, permanecendo em casa.¹² No passado, facções distintas de homens, divididas por exemplo em diversas categorias de idade (tais como homens com poucos filhos versus homens com muitos filhos, ou com netos), costumavam realizar expedições separadas. Atualmente, devido à diminuição da população das aldeias,¹³ não há mais essas divisões.

Depois de processar censos referentes aos M̄ tyktire M̄ bengôkre da área indígena Jarina-Kapoto, cobrindo um período de 17 anos (1978-1995), pude verificar empiricamente que não funciona o modelo de Turner do ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico. Na visão dele, com sua perspectiva de casamento como algo vitalício, o genro vai se transformando gradativamente de um afim residindo na casa dos sogros em um consangüíneo, pai dos netos de seus sogros.¹⁴ Com a morte dos sogros, completa-se o ciclo, o genro transformando-se em sogro e chefe de sua unidade doméstica. Turner coloca grande ênfase no rompimento pelos homens de seus laços com sua família de nascimento, a contrapartida lógica de sua plena integração em sua família conjugal. Na minha perspectiva, apoiada neste ponto por Dreyfus (1963, p. 61), ao contrário, os homens não rompem seus laços com sua família natal e jamais são integrados em sua família conjugal. A chave para entender a discrepância entre esses argumentos é a organização social.

Tanto Dreyfus (1963) como Turner (1979a e b) caracterizam o sistema de parentesco M̄ bengôkre como cognático, tal como o sistema de parentesco brasileiro, ou seja, os parentes matrilaterais e patrilaterais detêm o mesmo peso - o que Lévi-Strauss chama de 'indiferenciado' (1949). Os Jê Centrais são patrilineares, um indivíduo sendo membro da linhagem do pai, do pai do pai etc. Nimuendajú classificou os Timbira como sendo matrilineares, um indivíduo pertencendo à linhagem da mãe, da mãe da mãe etc. Essa variação dentro

12 As mulheres preferem ficar na aldeia, próximas à 'farmácia', interessadas em medicamentos para doenças que surgiram do contato com a sociedade envolvente, tais como malária e gripe.

13 Fenômeno discutido por Turner (1992).

14 O tema da consangüinização dos afins é contíguo nas etnografias sobre a área das Guianas.

de uma mesma família lingüística foi um dos enigmas que o PHBC procurou decifrar. Os integrantes do projeto chegaram à conclusão de que os Timbira eram cognáticos e não matrilineares. Maybury-Lewis (1974) minimizou a importância da patrilinearidade no caso dos Xavante. A conclusão da equipe do PHBC é que todas as sociedades Jê do Brasil Central são cognáticas. Seus estudos não abrangeram os Jê Meridionais, considerados naquela época como aculturados ou extintos (1979, p. 6). Um estudo recente dos Kalingang (1994) demonstra que eles também são patrilineares. Amplas discussões acerca da questão de descendência nas terras baixas da América do Sul levaram à conclusão de que a noção de descendência, importada da África e formulada pela Antropologia Inglesa, não era pertinente para se entender as sociedades indígenas deste continente. Seeger, Da Mata & Viveiros de Castro (1979) sugeriram a formulação de novos conceitos que pudessem dar conta melhor de tais sociedades, focalizando a noção da pessoa e o simbolismo corporal, temas muito desenvolvidos nesta área etnográfica.

Foi nesse clima intelectual que iniciei minha pesquisa junto aos M̃ bengôkre, em 1978, interessada, inicialmente, pela resistência desse povo à integração na sociedade envolvente, algo evidenciada pelos conflitos gerados com a construção da rodovia BR-80, que amputou a parte setentrional do Parque do Xingu no início da década de 70. Logo me defrontei com o grande fascínio dos M̃ bengôkre por bens industrializados, denominados *nekretx*. Para entender isso melhor, investiguei o significado da palavra, empreendimento que mudou o rumo da pesquisa na direção da organização social, tema que até então parecia já esgotado por meus antecessores antropológicos. Inicialmente os M̃ bengôkre me pareciam matrilineares, o que ia na contramão daquela conjuntura intelectual. Após a leitura dos escritos de Lévi-Strauss acerca de sua noção de 'sociedades de casa' (1979, 1983 e 1984), pareceu-me que ele oferecia a saída. As matr-casas M̃ bengôkre são, como as casas descritas por Lévi-Strauss, pessoas morais, detentoras de um patrimônio¹⁵ de bens simbólicos: nomes pessoais e prerrogativas, algo que lembra os bens simbólicos que caracterizam os matr-clãs Bororo. Esse emprego da noção de 'sociedades de casas' foi criticado por Carneiro da Cunha (1993), que argumentou, com toda razão, que Lévi-Strauss desenvolveu esse conceito como pertinente a determinadas sociedades cognáticas e não aplicável a sociedades com sistemas de descendência.¹⁶

Autores como Rivière (1993) e Hugh-Jones (1993, 1995) reconheceram que mais importante do que seguir Lévi-Strauss ao pé da letra é poder caracterizar com maior clareza a forma de organização social constatada entre os

15 Já problematizei (1994) o uso da palavra 'patrimônio' nesse contexto, dada a conotação de 'patril', mas continuei sem encontrar outra mais adequada. Neste artigo emprego 'herança' como sinônimo, embora geralmente reserve esse termo para indivíduos, e não para as matr-casas.

16 Alguns autores falam de sistemas de descendência cognática (como Fox, 1967), enquanto outros (notavelmente Dumont, 1971, com quem concordo) consideram que cognatismo não implica em descendência.

M̃ bengôkre. Atualmente, considero tratar-se de uma forma híbrida, que não se enquadra em nenhuma das tipologias existentes, mas isso problematiza tais tipologias e não a sociedade M̃ bengôkre. Sua organização social constitui uma espécie de diagrama Venn, sobrepondo elementos matrilineares, descendência dupla (onde uma pessoa é filiada simultaneamente a uma matrilineagem e a uma patrilineagem) e a condição das casas enquanto pessoas morais, como nas 'sociedades de casas' analisadas por Lévi-Strauss.

Examinaremos agora o significado dessa caracterização. Todas as aldeias M̃ bengôkre remetem a um modelo ideal onde cada matr-casa (composta de uma ou mais habitações, consideradas subdivisões de uma única matr-casa ou Casa) ocupa uma determinada porção do círculo residencial, orientada pelo eixo do sol (leste a oeste). Um indivíduo (qualquer que seja o sexo) pertence automaticamente à Casa da mãe. Em outras palavras, duas irmãs ou primas paralelas matrilineares (filhas de duas irmãs) podem ou não residir debaixo de um mesmo teto mas, de qualquer maneira, pelo fato de pertencerem a uma mesma linha uterina, são consideradas membros de uma única matr-casa, caracterizada por seu patrimônio de bens herdáveis e referências mitológicas, e constituindo uma unidade exogâmica. Uma analogia para se visualizar melhor isso é a forma de uma pizza, cortada em porções. Aquilo que está sendo recortado não é somente o chão da aldeia mas o universo inteiro; é um modelo que remete simultaneamente à organização social e à cosmologia. Os bens pertencentes às Casas incluem os nomes pessoais de ambos os sexos, enfeites e papéis cerimoniais. Além disso, os homens têm o direito de consumir determinadas porções de carne em ocasiões cerimoniais, e as mulheres têm o direito de criar determinadas espécies animais. O patrimônio distintivo de cada Casa remete à trajetória mítico-histórica de seus ancestrais.

Para dar apenas dois exemplos, uma espécie de peruca de penugem, cujo uso é a prerrogativa de uma das Casas, originou-se na ocasião da morte de uma ave gigante, que devorou uma velha e foi morta por seus parentes para vingá-la. O direito de usar um chapéu vermelho é a prerrogativa dos descendentes uterinos do M̃ bengôkre que primeiro matou um invasor europeu, e assim por diante.

O elemento que evoca descendência patrilinear é a herança patrilateral dos amigos formais. As pessoas (de ambos os sexos) adquirem automaticamente os amigos de seu pai. A instituição de amizade formal é amplamente documentada na literatura etnográfica Jê.¹⁷ Os/as amigos/as formais se acompanham em ritos de passagem, como o ritual de iniciação masculina, protegendo-se de perigos místicos. A relação se caracteriza também por evitação (sinônimo de respeito) entre parceiros de sexo oposto, o casamento entre eles é vedado. Na medida em que a relação é transmitida de um pai para seus filhos,

17 Ver, por exemplo, Carneiro da Cunha (1978 e 1979).

le geração em geração, implica na existência de patrilinhas.

Essa instituição de coloração patrilinial tem repercussões matrimoniais que reforçam a agência (agency) feminina na sociedade M̄ bengôkre. Enquanto mulher, tenho a prerrogativa de eleger meus amigos formais como maridos de minhas filhas. Um homem com quem discuti essa questão associou tal prerrogativa ao fato de que a mulher vai conviver com seu genro, na casa que é dela, e portanto é compreensível que seja ela quem o escolha.¹⁸ Os maridos andam a ser até dez anos mais velhos do que suas esposas. Quase todas as mulheres acima de trinta anos, entrevistadas em 1995, haviam se casado na categoria de idade denominada *m̄ prêntre*, ou seja, tinham de oito a dez anos de idade na época do casamento. O marido dormia na mesma cama que sua jovem esposa mas não tinha relações sexuais com ela antes de ela passar para a categoria seguinte, as *m̄ krajtyk*, moças púberes. Conclui, na base de comparação com outras sociedades Jê onde a virgindade é valorizada, que essa prática serve para garantir que é o marido quem deflora sua esposa.¹⁹ Os maridos de tais meninas podiam ter relações sexuais com amantes enquanto aguardavam o amadurecimento de suas esposas, mas muitos eram descritos como ávidos de mulheres (*prô prâm*, mulher fome) a ponto de largar a esposa menina para casar-se com uma mulher já crescida. Um chefe atribuiu o abandono de casamentos infantis ao fato de que eles resultavam em muitas viúvas. A mãe de uma menina me disse que ela já havia elegido um rapaz como futuro marido da filha, embora ainda não morassem juntos, e que ela já enviava alimentos regularmente para o pai do rapaz (sua mãe já estando morta). Suspeito de que seja esse 'investimento' num rendimento futuro que ocasiona conflitos quando a relação é rompida.

Os M̄ bengôkre têm sido descritos como monogâmicos,²⁰ afirmação que deve ser contextualizada. Um homem nunca tem mais do que uma esposa (*prô djwoj*, esposa de verdade), status definido pela co-residência. E uma mulher tem somente um marido (*mied djwoj*, marido de verdade). Uma amante é designado/a *krôaj prô/mied*, sendo que *krôaj* é normalmente traduzido na literatura como 'pseudo'. Uma glosa mais correta seria 'classificatório', no sentido de 'distante' ou 'atenuado'.²¹ No caso dos homens, é normal ter amantes no decorrer de toda a vida. Jovens esposas também têm amantes, mas o ritmo das relações extraconjugais diminui mais radicalmente entre elas. Após o nascimento do primeiro filho elas tendem a ser rodeadas por crianças pelo resto da vida, inicialmente por seus próprios filhos e depois por seus netos. Num mito,

18 Esse ideal vale principalmente para os primeiros casamentos. O índice de divórcios é alto: após o primeiro casamento, há maior liberdade individual na escolha dos cônjuges.

19 O casal Descola (1998) afirma que, do ponto de vista dos Achuar, povo indígena do Equador, uma mulher precisa ser amansada para que esteja preparada para o casamento. Valeria a pena aprofundar com os M̄ bengôkre o significado do casamento de meninas pequenas, que já caiu em desuso.

20 Ver, por exemplo, Turner (1992, p. 319).

21 A mãe biológica é uma mãe de verdade (*nô djwoj*), enquanto a irmã da mãe é uma mãe classificatória (*krôaj nô*).

uma mulher que tinha um amante é denunciada ao marido pelo filho, o que sintetiza bem a situação feminina; elas têm efetivamente menos chances do que os homens de casos extraconjugais que não venham a ser descobertos. Uma mulher me disse que as moças púberes (*m̃ kurerere*)²² são ávidas por homens (*mied prãm*), mas que após o nascimento dos filhos "só sabem do marido" (*mied bit mari*, marido somente sabe/ouve/entende). Isso é um certo exagero, uma afirmação ideal mais do que uma realidade.

As grandes cerimônias de nomeação são encerradas com uma dança que dura do anoitecer ao amanhecer do dia seguinte. Antes da alvorada, algumas mulheres que são *kwatyšj* (irmãs do pai, ou avó materna ou paterna, real ou classificatória) das crianças cujos nomes serão confirmados na cerimônia são retiradas da linha de dança para ter relações sexuais com os homens que conseguiram dançar a noite inteira. Isso é descrito na literatura como 'sexo seriado' ou como um 'estupro coletivo', dependendo da perspectiva do autor.²³ Concordo com a primeira designação porque as mulheres consideram isso um benefício a seus *tabajwy* (sobrinhos ou netos), o termo recíproco de *kwatyšj*. Se uma mulher não quer participar, basta retirar-se da linha de dança antes da alvorada. A única análise aprofundada dessa questão é aquela do casal Crocker, baseada em pesquisa de campo ao longo de mais de quatro décadas junto aos Canela. Os autores afirmam que nas ocasiões nas quais acontece sexo seriado, as mulheres que não participam acham que estão perdendo alguma coisa. A hipótese é de que, devido à rapidez da relação sexual nessas sociedades, o sexo seriado pode aumentar o prazer das mulheres, embora seja aventada a inexistência, ali, de orgasmo feminino.²⁴ Minha impressão é de que o ato sexual seja contemplado como tendo por objetivo uma ejaculação no menor prazo possível. A satisfação feminina não está em questão. Concordo com a afirmação de Bruna Franchetto,²⁵ de que a mulher é mais excitada pelos riscos que precisa tomar para encontrar seu amante sem ser descoberta do que pela relação sexual em si. E sua maior gratificação consiste nos presentes que recebe de seus amantes.

Siskind (1973) foi a primeira etnógrafa das terras baixas da América do Sul a chamar atenção para uma equivalência entre carne e sexo, no sentido de que as mulheres Sharanahua trocam sexo por carne. Gow (1989) refinou essa concepção ao notar que a noção de troca (*exchange*) distorce o fenômeno. Não se trata de uma mulher que só aceita uma relação sexual se o homem lhe entrega carne. Gow fala em termos da satisfação de 'desejos próprios de cada

22 Essa categoria é a extensão da categoria *krajtyk*, já mencionada.

23 Ver W. e J. Crocker (1994) para uma discussão de sexo seriado, e Bamberger (1974) a respeito de estupro coletivo.

24 Perguntei para W. Crocker se ele considera a ejaculação precoce um padrão cultural para sociedades como a Canela e a M̃ bengôkre. Ele disse, com toda razão, que a ejaculação não pode ser considerada precoce se o padrão cultural exige rapidez.

25 Essa afirmação foi feita durante a reunião do grupo de trabalho coordenado por mim em 1994, na 19ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, em Niterói, Rio de Janeiro.

gênero' (*gendered desires*). Na relação matrimonial dos Piro (objeto de seu estudo), os homens satisfazem o desejo das mulheres por carne, e as mulheres satisfazem o desejo dos homens por sexo.

Numa ocasião, ouvi um chefe admoestar uma mulher, tentando convencê-la a reconciliar-se com o marido para que ela e seu filho pequeno pudessem comer carne. Perguntei, surpresa, se somente mulheres casadas comem carne. O chefe respondeu sorrindo que não, que essa era uma estratégia de persuasão. Em outra ocasião, uma mulher Panará, adotada pelos M̃z̃ bengôkre, me contou que foi trancada em casa por seu irmão adotivo quando resistiu ao casamento que lhe era proposto; o irmão insistiu que ela precisava se casar para aumentar a disponibilidade de carne dentro de casa. Numa viagem recente ao campo, minha mãe adotiva M̃z̃ bengôkre me informou que alguém estava 'roubando' minha irmã solteira; ou seja, alguém vinha passar a noite com ela sem trazer carne ou peixe, partindo de madrugada sem ser visto pelos sogros. Pouco tempo depois, o chefe me disse que não gostava que os homens tivessem relações sexuais com mães solteiras, viúvas ou mulheres divorciadas, sem retribuir com carne. Em suma, sustenta-se o refinamento feito por Gow à proposta de Siskind: não há uma troca direta de sexo por carne, mas indiretamente o fluxo das relações sexuais garante o fluxo de carne.

Hoje em dia, as mulheres são presenteadas por seus amantes com bens manufaturados: miçangas, panos, sabonetes, cigarros etc. Ouvi um chefe M̃z̃ bengôkre recomendar aos homens que retribuíssem com prontidão as relações extraconjugais para evitar pedidos inflacionários posteriormente. Perguntei a um homem casado se ele tinha amantes e ele me respondeu que não, porque não tinha bens manufaturados para retribuir. Em outras palavras, por menos desejável que seja um homem, dentro dos padrões M̃z̃ bengôkre, se ele consegue obter bens para retribuir suas relações sexuais, sempre encontrará parceiras, enquanto as mulheres mais velhas acabam aposentando-se das relações sexuais. De outro lado, os homens podem ser vingativos quando rejeitados. Uma mulher atribuiu a deficiência mental e física de um filho ao feitiço de um homem com quem ela recusou-se a ter relações sexuais.

Ciúmes sexuais em relação aos cônjuges são criticados. Ouvi um chefe dizer numa ocasião que: "Quando seu marido diz que está saindo para defecar não pergunte se vai atrás de uma amante". Conforme notou Gregor (1977), em relação aos Mehinaku do Alto Xingu, mostrar consideração por seu cônjuge significa não ser pego em flagrante. O formato das aldeias M̃z̃ bengôkre favorece essa dissimulação. O lugar certo para os homens, quando não estão fora da aldeia caçando ou pescando, é dentro da casa dos homens. Isso limita o controle exercido sobre eles por suas esposas e vice versa. Numa de minhas estadas em campo, o chefe da aldeia usou um trator para desmatar a área entre a aldeia e o rio, para diminuir as oportunidades de as mulheres se distraírem com seus amantes enquanto iam buscar água, tomar banho ou lavar roupa. As mulheres viajam em grupos às roças para evitar ataques pelos espíritos

dos mortos ou por 'Índios bravos' (arredlos ao contato). Essas ocasiões cotidianas oferecem oportunidades para seus amantes ou pretendentes encontrarem-se com elas nos mesmos caminhos utilizados por eles para a caça. Chegando ao local das roças, as mulheres se separam, cada uma indo trabalhar sozinha ou com algumas parentes próximas (filhas, irmãs etc) em sua própria roça. No final do expediente juntam-se novamente para voltar à aldeia. Enquanto trabalham, podem ter um encontro furtivo com um amante.

Um casal que pretende ter relações sexuais também vai para a roça; o homem leva sua espingarda para caçar enquanto a mulher trabalha. Somente mulheres solteiras têm relações sexuais dentro de casa, quando o resto da família está dormindo; os filhos pequenos dormem na cama do casal, ocupando o espaço entre o pai e a mãe. Quando crescem ganham cama própria ou rede. Os avós costumam dormir junto com um ou mais netos para ajudar seus filhos casados (de ambos os sexos). Assim, é a avó que se levanta para acalmar uma criança no meio da noite levá-la para urinar, reavivar o fogo etc.

Considero aplicável à divisão sexual de trabalho M̃ bengôkre a seguinte afirmação de Héritier: "Homens e mulheres são (...) levados por incapacidades artificialmente estabelecidas a criar associações duradouras baseadas num contrato de manutenção mútuo" (1979, p. 145). Há uma complementaridade do tipo Yin/Yang entre homens e mulheres na sociedade M̃ bengôkre, onde o casal forma o Tao, ou totalidade. Gow (1991) enfatiza essa complementaridade na sociedade Piro, mas não resolve a questão da assimetria sexual, apontada, por exemplo, pelo fato de somente os homens terem acesso ao trabalho assalariado. Na sociedade M̃ bengôkre, há uma rígida divisão sexual de trabalho. Na análise de Turner (1979a), os homens executam as tarefas que exigem grande dispêndio de energia, como a caça, e as que requerem períodos de silêncio, como na aproximação de animais de caça. As mulheres realizam tudo o que é compatível com o cuidado de crianças pequenas, como o trabalho na roça, onde um filho pequeno pode ficar sob os cuidados de uma criança mais velha. No entanto, isso não explica porque os homens têm o monopólio da fabricação de artesanato, como a confecção de cestos e de cocares de plúrias. Essas atividades seriam perfeitamente compatíveis com o cuidado de crianças pequenas, na medida em que podem ser interrompidas a qualquer momento sem prejuízo para o produto final. A contrapartida feminina é a arte de 'vestir' as pessoas com elaborados desenhos geométricos.²⁶

Um trabalho recente de Lorrain (1998) enfatiza que na sociedade Kulina todo trabalho feminino é executado com ferramentas obtidas através dos homens, uma constatação que vale igualmente para os M̃ bengôkre. São os homens que fabricam os cestos usados pelas mulheres para transportar os alimentos das roças, embora um cesto seja sempre enfeitado com pingentes de algodão tecido exclusivamente pelas mulheres. Os homens fornecem às mu-

26 Para uma elaboração desse tema ver Vidal (org.) (1992).

heres os machetes de metal que elas usam para colher batatas e para manter ímpas as trilhas que levam às roças. São igualmente os homens que fornecem às mulheres os machados de metal para cortar lenha. Eles não buscam lenha, consideram-na inútil, enquanto são sempre as mulheres que cozinham os alimentos. Antigamente eram as mulheres que construíam as casas, mas após a pacificação dos M̃z̃ bengôkre elas adotaram o estilo de casa dos regionais não-índigenas, com paredes de pau-a-pique e tetos de palha. Essas novas casas são mais espaçosas, oferecendo maior conforto.

Na maior parte da minha pesquisa de campo, as mulheres não tinham acesso a atividades que pudessem render dinheiro, com exceção do engarrafamento do mel, apanhado pelos homens. Em 1994, elas estavam fabricando freneticamente pulseiras de miçangas para vender ao Body Shop, e uma mulher me disse que gostaria de não ter mais filhos para poder se dedicar a essa atividade remunerada. No entanto, em 1995, essa mesma atividade foi suspensa sumariamente pela desilusão com os preços miseráveis pagos pela empresa. Em 1998, num curso de formação de professores M̃z̃ bengôkre, do qual participei, o papel feminino limitou-se a lavar os pratos e preparar as refeições. Interpreto isso como decorrente do fato de a educação escolar ser considerada algo que capacita as pessoas a lidar com a sociedade envolvente e, portanto, uma atividade mais apropriada para os homens.

Os M̃z̃ bengôkre já experimentaram uma pequena revolução sexual, embora seja bem diferente da forma como aconteceu no mundo ocidental. Por outro lado, as ferramentas de metal, incluindo espingardas, têm tido um impacto muito maior no trabalho masculino do que no trabalho feminino. Com a suspensão das guerras intertribais, os homens aproximaram-se das mulheres, tornando-se mais 'mansos' (*uabore*), como elas próprias o dizem. Estão passando cada vez mais tempo em casa, para comer e para trabalhar com artesanato. Foi abandonada a prática de os meninos irem morar na casa dos homens a partir de uns dez anos de idade até o casamento. Um M̃z̃ bengôkre me disse que antigamente os homens evitavam comer junto às mulheres para elas não perderem seu medo dos homens.

A designação, feita por Ortner (1974), das mulheres como aquelas que dão vida (*life givers*) e dos homens como aqueles que tiram a vida (*life takers*) é pertinente para o caso M̃z̃ bengôkre, pelo menos no sentido restrito em que as mulheres nutrem (fazem crescer) pessoas, plantas e animais domésticos.²⁷ As mulheres são as donas das roças onde cultivam os alimentos. Criam filhotes de animais e de aves que recebem nomes pessoais e cuja morte é lamentada como se fosse a de um parente.

O homem é um caçador por excelência, e os M̃z̃ bengôkre são grandes apreciadores de carne. No passado os homens eram também guerreiros; a versão moderna dessa atividade consiste em administrar os contatos com a

27 Mesmo quando as mulheres buscam lenha, cortam árvores já derrubadas, previamente mortas pelos homens.

sociedade envolvente, incluindo a aquisição de bens manufaturados, uma atividade que integrava a guerra na forma da obtenção de butim.

Em simpósio recente sobre paternidade múltipla, Stephen Beckerman sugeriu que ter mais de um genitor pode ser algo benéfico para uma criança, ampliando suas chances de obter carne. É uma crença amplamente disseminada nas terras baixas da América do Sul de que todos os homens que tiveram relações sexuais com uma mulher, no decorrer de sua gravidez, contribuem para a formação do feto. Crocker (1994) faz uma discussão interessante desse fenômeno na sociedade Canela. Afirma que quando iniciou sua pesquisa (há mais de 40 anos) era relativamente comum para as mulheres, após o parto, informar os nomes dos homens que, além do marido, ajudaram a fabricar a criança. Atualmente, com o aumento do individualismo e da propriedade privada, essa prática está desaparecendo. Na sociedade M̃z̃ bengôkre, alguns recém-nascidos eram tidos como tendo diversos pais, mas após um certo tempo a paternidade tendia a ser atribuída a um único indivíduo.

Na teoria da concepção M̃z̃ bengôkre o ato criador cabe ao homem, a mulher é uma espécie de receptáculo, embora seja reconhecido que aquilo que come afeta realmente o feto. É o homem que fabrica o feto pelo acúmulo gradativo de sêmen no decorrer de repetidas relações sexuais. É isso que possibilita a existência de paternidade múltipla. No entanto, é importante notar que essa teoria da concepção implica uma noção radicalmente diferente da ocidental-científica, não só porque acreditamos que a criança é o produto combinado do pai e da mãe,²⁸ mas também porque quem é designado como genitor por uma mulher M̃z̃ bengôkre não corresponde necessariamente a quem a ciência ocidental designaria como tal. Perguntei para uma mulher se seu amante era o genitor de seu filho. Respondeu que não, porque ele era amante 'só um pouquinho' (*krôaj mied ngrí*); em outras palavras, da perspectiva dela, o número de relações sexuais com o amante seria insuficiente para gerar uma criança.

Ao elaborar os censos, impressionou-me o fato de vários pais serem acusados de matar um filho, não intencionalmente, ao atirar em algum animal com uma espingarda. Isso está relacionado à prática de *couwade*, algo corriqueiro nas sociedades indígenas das terras baixas de América do Sul. O pai de um recém-nascido (e também de um feto prestes a nascer) deve abster-se de comer determinados alimentos para não prejudicar a saúde da criança. Evita também derrubar árvores e atirar com armas. É como se o pai, a mãe e a criança compartilhassem uma mesma substância orgânica até a fixação da identidade própria do filho/a, após o recebimento de nomes e quando endurece sua pele ou envoltório (não sei dizer se isso coincide com o fechamento da moleira). Parece-me que a prática de *couwade* está ligada à constru-

28 Para uma discussão interessante de concepção monogenética versus duogenética, ver Strathem (1995). Ela demonstra que procriação não é associada universalmente com as mulheres; o ato criador pode ser um atributo masculino, dos espíritos etc.

ção social do papel de pai, embora reconheça que isso soa como argumento funcionalista. De qualquer maneira, a questão da paternidade não é uma área leal para os M̃ bengôkre. Anotei com as mulheres os nomes dos genitores de seus filhos, mas em alguns casos o homem apontado como tal não concorria com a 'acusação'. Várias mulheres me pediram para censurar minhas interpretações e atribuir o filho gerado por um amante ao marido. Cheguei também à conclusão de que uma criança não precisa necessariamente ter um pai (genitor) socialmente reconhecido nessa sociedade para poder sobreviver. Basta ter uma mãe que tem parceiros sexuais, preferencialmente um marido, na medida em que os homens entregam animais abatidos e peixes para sua esposa. Ela distribui a carne entre seus parentes, priorizando seus filhos pequenos; quando houver carne suficiente, uma parte deve ser enviada à mãe e às irmãs do marido. É comum, na literatura etnográfica, enfatizar que a carne é mais valorizada do que alimentos provenientes da roça, embora estes sejam mais importantes para a dieta em termos quantitativos. Rivière (1994) notou que se um homem entrega sua caça ao sogro, este lucra mais do que o próprio caçador, na medida em que sua generosidade na distribuição lhe rende prestígio. Portanto, o fato de que são as mulheres M̃ bengôkre que distribuem a carne seguramente contribui para o prestígio que desfrutam enquanto mulheres, melhorando sua generosidade.²⁹

Em muitas sociedades indígenas, a mulher menstruada não pode cozinhar. Acredita-se que seu sangue pode contaminar (misticamente) a comida. Na sociedade M̃ bengôkre, a menstruação é pouco significativa porque, após a menarca (concebida como consequência da relação sexual), as mulheres usam um remédio para não menstruar mais. Quando eventualmente acontece alguma hemorragia, ela é atribuída à ingestão de carne de fígado de anta (*kukryf kane*, anta doença).³⁰

Os M̃ bengôkre devem possuir um anticoncepcional bastante eficaz. Conheci duas mulheres a quem ele foi dado na infância para evitar que elas tivessem filhos, tornando-as disponíveis para ajudar no cuidado dos filhos de suas irmãs. Minha irmã M̃ bengôkre foi uma delas; ela teve somente uma filha ao decorrer dos vinte anos de minha pesquisa. A outra estava casada havia pelo menos oito anos sem conseguir engravidar. Mostrou-se revoltada com o pai, que foi quem lhe deu o remédio.

A tarefa de fazer um censo, numa sociedade como a M̃ bengôkre, esbarra em muitas dificuldades. À primeira vista, julgando pela idade relativa dos habitantes de uma casa, o observador parece defrontar-se com famílias extensas compostas por famílias nucleares. Mas na medida em que as informações se aprofundam, descobre-se que algumas crianças foram geradas em casamentos anteriores de sua mãe e, menos freqüentemente, por amantes. Quan-

29 A carne só é distribuída por um homem nas ocasiões cerimoniais.

30 A ciência ocidental está hoje considerando possível a gravidez sem menstruação.

do um casal se divorcia, as crianças sempre permanecerã com a mãe; é o pai que sai da casa, já que seu único vínculo com as crianças é através da esposa. Homens divorciados vão morar temporariamente na casa dos homens ou, atualmente, podem morar temporariamente com uma irmã. É isso que explica a pressa dos homens divorciados e dos viúvos para casar-se novamente, na primeira oportunidade que se oferece. Não existe a opção de não casar-se porque um homem adulto sem esposa é um homem sem lar. No caso das mulheres, é pertinente a 'pirâmide da solidão', para usar a expressão de Elsa Berquó (1986); já que os homens têm uma taxa de mortalidade mais alta do que a das mulheres e tendem a casar-se com mulheres mais novas, as mulheres mais velhas não encontram cõnjuge e acabam encabeçando sua unidade doméstica. Seus filhos e/ou genros fazem a derrubada de sua roça e lhes fornecem carne; portanto, elas acomodam-se melhor do que os homens à falta de um parceiro. O modelo de Turner do ciclo de desenvolvimento da família, portanto, não funciona porque poucos homens ainda estão casados com as mães de suas filhas quando estas, por sua vez, se casam. Em outras palavras, pouquíssimos sogros convivem com seus genros.

Há um debate que se arrasta por décadas na antropologia entre os que vêem algum fundamento biológico nas relações de parentesco e os que as consideram categorias meramente culturais. Daquilo que pude constatar na sociedade M̃ bengôkre, o elemento biológico, no sentido da importância atribuída aos laços consangüíneos, é bastante importante. Gow (1991) enfatiza que as pessoas nunca esquecem aqueles que as nutriram, independentemente de serem parentes consangüíneos ou não. Essa observação chama atenção para um ponto importante. Em muitas sociedades indígenas, o crescimento do organismo humano não é considerado algo que acontece automaticamente a partir da fecundação de uma mulher. O homem tem que 'trabalhar muito', como costumam afirmar diversos povos da área do Parque do Xingu, para fornecer sêmen suficiente para formar a criança. A mãe também precisa seguir determinados tabus alimentares para assegurar o bem-estar do feto. Se, por exemplo, ingere carne de anta, a criança ficará grande demais para nascer; se ingere veado matelro, a criança terá pernas fracas; se come tracajá a criança nasce com um pescoço fraco; e assim por diante.³¹ Laços orgânicos continuam unindo os membros da família nuclear pelo resto da vida, embora de uma forma menos intensa. O marido que cria um ou mais filhos de sua esposa torna-se mais importante, sem dúvida, do que o pai biológico. Ele, ou o pai da mãe, fornece amigos formais para crianças sem pai nos casos em que o genitor apontado pela mãe se recusa a reconhecer esse papel.

Quando uma criança adocece, seus pais e irmãos devem se abster de car-

³¹Esses tabus alimentares foram mencionados por Bamberg (1967, apêndice, p. V e XII). São aplicáveis às pessoas grávidas (m̃ tujaró). Na ótica M̃ bengôkre, os homens de mulheres grávidas são considerados grávidos, portanto é provável que tais tabus se estendam aos homens.

e e de outros alimentos considerados perigosos para não plorar o estado dela, u mesmo para não causar sua morte. Quando morre uma criança, as mães arcem sentir-se culpadas: praticam uma espécie de auto-flagelação, dando ançadas na cabeça com um facão, deixando o sangue escorrer pelo corpo e gando-se no chão, para trás. Em alguns raros casos chegam a se matar dessa rma. O choro feminino, altamente ritualizado, é a contrapartida da oratória masculina, seu tom muito agudo possibilita que seja ouvido em todos os cantos a aldeia. As mulheres M̄ bengôkre consideram as mulheres brasileiras muito as porque não demonstram dor dessa maneira, contentando-se em deixar lágrimas escorrerem pelo rosto.

O genitor constrói o organismo com sêmen, mas são os nomes e as prerrogativas que transformam essa matéria bruta numa pessoa. Um homem sai de a casa para casar-se mas devolve seus nomes (entre cinco e trinta) para um ou ais filhos de sua/s irmã/s. A/s irmã/s retribui/em transmitindo seus nomes para as has de seus irmãos.³² Na geração seguinte, esses nomes femininos voltam para atri-casa dos donos, para serem retransmitidos a uma ou mais filhas das filhas e uma mulher. A mãe e o pai, responsáveis pelo organismo de uma pessoa, ão podem jamais ser simultaneamente seus nominadores.³³ Nomes pessoais para s M̄ bengôkre lembram a concepção científica de genes. São aquilo que etermina uma parte considerável da identidade pessoal. Lembram também as imosas corridas de revezamento Jê; alguém recebe nomes para serem, mais rde, transmitidos a outrem. Quando uma pessoa morre, ela permanece duran- ; algum tempo na memória de seus parentes. Até os mortos morrem algum dia, e acordo com os M̄ bengôkre, mas aquilo que tinham de perene, seus nomes prerrogativas ancestrais, serão imortalizados em seus descendentes.

Os pesquisadores negaram a pertinência da noção de descendência para s Jê, por não poderem transpor mecanicamente essa noção, tal como en- ontrada nos estudos clássicos sobre a África. Os M̄ bengôkre (e outros Jê como os Canela) concebem genealogias de cabeça para baixo. Aquele que ebe os nomes de alguém é considerado um broto novo (*ingrà ny*), ou cabe- a nova (*krã ny*); o nominador é designado como a cabeça velha (*krã tum*).³⁴ s mortos (nossos ascendentes) assemelham-se às raízes da batata, enterra- as. Seus 'descendentes' são como os brotos das batatas, que saem da terra, e os ramos maduros surgem brotos novos. A essência dos ancestrais (seus no- es e *nekretx*) é transmitida a seus descendentes. Pessoas brigam sobre quem etém o legítimo direito de transmitir determinados nomes. A disputa é resolvida a recorrência às genealogias a fim de se diferenciar entre empréstimos e pos- ; legítima; esta é evidenciada quando são constatados numa genealogia vários

³² Ver Strathern (1995) para uma discussão sobre o papel de um irmão e de uma irmã na constituição da pessoa na sociedade Trobriandesa.

³³ Foi Melatti (1976) quem primeiro apontou isto, em relação aos Krahô.

³⁴ *Krã*, na realidade, designa qualquer forma redonda, mas 'cabeça' é uma glosa cabível nesse contexto.

detentores de um mesmo nome no decorrer de várias gerações. Esse saber cabe aos velhos, de ambos os sexos, que conheceram pessoalmente os indivíduos em questão.

A terminologia de parentesco M̃ bengôkre é conhecida na literatura antropológica como sendo de tipo Omaha, tradicionalmente associada a sociedades patrilineares. Héritier (1981) considera que tal tipologia evidencia a dominância do princípio masculino, porque os homens classificam os filhos das irmãs na mesma categoria que seus netos. No caso M̃ bengôkre, essa dominância do princípio masculino inexistente, já que as mulheres também classificam os filhos de seus irmãos na mesma categoria que seus netos. A terminologia torna-se inteligível da perspectiva de nomenclatura. Uma mulher classifica sua prima cruzada matrilateral como 'mãe' (*nô*) porque idealmente recebeu os nomes da mãe de ego. Conseqüentemente, o primo cruzado matrilateral é um 'irmão da mãe' (*nhênger*). Reciprocamente, uma mulher chama seus primos cruzados patrilineares de 'filhos', porque estes a chamam de mãe. Um homem chama esses mesmos primos de *tabdjiwys* (filhos da irmã, netos) porque eles o chamam de 'irmão da mãe'.

A equipe do PHBC incorporou a perspectiva feminista da década de 70, que enfatizou a universalidade da dominância masculina e, na tentativa de explicá-la, recorreu à oposição entre cultura (ou sociedade) e natureza, algo que inevitavelmente acabou associando as mulheres à natureza, como foi constatado no início deste artigo. Atualmente, na etnologia sul-americana, autores como Philippe Descola (1986, 1992, 1996, 1998) e Viveiros de Castro (1996) experimentam a desconstrução da categoria 'natureza'. Descola demonstrou que a noção ocidental de 'natureza' não é universal. Além disso, a associação das mulheres com a natureza, tantas vezes reiterada, não faz sentido para muitas das sociedades às quais foi atribuída.³⁵

A noção de 'sociedade' enquanto comunidade fechada, com fronteiras delimitadas, está igualmente cedendo espaço para um exame de formas de 'socialidade'. Por exemplo, alianças matrimoniais, acusações de feitiçaria e guerras extrapolam as fronteiras de uma aldeia, mas continuam integrando as relações de socialidade de um determinado povo.³⁶ O trabalho de Strathern (1988) tem demonstrado que a associação das mulheres com a esfera doméstica é tautológica e acaba mascarando formas de socialidade que extrapolam a esfera doméstica (associada a interesses particulares). Numa palestra feita recentemente na Unicamp (Strathern, 1988, capítulo 4), ela discutiu como na sociedade Hagen da Nova Guiné, onde realiza sua pesquisa de campo, os homens estão migrando para as cidades em busca de trabalho remunerado

35 Num curso de formação para professores M̃ bengôkre em 1998, ao discutir uma reportagem sobre a natureza da Amazônia, logo fui interrompida pela pergunta 'o que é natureza?' (*môj be natureza?*) e experimentalmente bastante dificuldade em explicar.

36 Ver Strathern (1988, p. 357-8, nota 20) para uma discussão sobre o conceito de socialidade.

quanto as mulheres permanecem nas aldeias. O resultado é que elas simbolizam atualmente os valores coletivos, ao contrário do atomismo do trabalho masculino. A mesma autora (1987) enfatiza que a preocupação com igualdade é essencialmente Ocidental, procurando demonstrar como a agência feminina se manifesta e como é representada numa determinada sociedade.

Em suma, a visão gangorra de dominação está sendo considerada atualmente como anacrônica e reducionista. Problematizei as tentativas de relegar as mulheres M̃ bengôkre à 'periferia' e às margens da sociedade, mas sem atribuir essa visão a um *bias* masculino. Autoras como Bamberger enxergaram as sociedades por elas estudadas de maneira idêntica aos antropólogos homens da mesma época. Havia em comum as mesmas premissas teóricas.³⁷

Na medida em que tudo de mais valioso na sociedade M̃ bengôkre, os nomes e *nekretx*, constitui a propriedade das matrículas, não faz sentido argumentar que a esfera jurada seja masculina. Mesmo quando os homens ocupam palco cerimonial, no centro da aldeia, o *script* é proveniente das Casas. Os papéis cerimoniais desempenhados e os enfeites que adornam os dançarinos são provenientes da herança das matrículas. A cerimônia de nomeação realizada mais frequentemente hoje em dia (*kway ɔ kango*) envolve a participação de ambos os sexos. As mulheres nunca foram excluídas das cerimônias M̃ bengôkre, e há até uma versão feminina de uma das principais cerimônias (*ɔ biók*), embora menos elaborada do que a masculina.

Devido ao fato de autores como Turner (1979a b), e Verswijver (1978 e 1992) terem dado tanta ênfase ao mundo masculino, eu quis focar o mundo feminino. Entretanto, a instituição das matrículas (ignorada por Turner) diz respeito tanto aos homens quanto às mulheres. Boa parte da herança das Casas originou-se de empreendimentos masculinos, e são os homens que zelam pela integridade de seu patrimônio, tanto quanto as mulheres.

A críticas como a de Gordon (1996, p. 141) de que eu teria feito "desaparecer da sociedade Kayapó as relações do espaço público e os grupos cerimoniais", bem como de eu ter suprimido "qualquer aspecto masculino" de minha descrição, deixando aos homens apenas o papel de dar continuidade às Casas,³⁸ respondo nunca ter tido essa intenção (ver Lea, 1986, 1993, 1994, 1997). Sempre enfatizei que os homens estão incumbidos das relações externas, seja em guerra, no comércio ou nas relações com o Estado. Não pretendo ressuscitar o fantasma do matriarcado, nem inverter a velha gangorra da dominação, mas, sim, desnaturalizar o universo feminino, mostrando a construção eminentemente social de gênero entre os M̃ bengôkre.

7 Deveremos, contudo, a Bamberger (1974) a desmistificação da idéia de matriarcado (a utopia de sociedades em que as mulheres detêm o poder em detrimento dos homens). Para a antropologia moderna, matriarcado é mito.

8 Esse autor considera difícil recusar a oposição entre o público e o privado (1996, p. 213).

Referências bibliográficas

- Bamberger, J. (1967). *Environment and Cultural Classification: a study of the Northern Kayapó* (tese de doutoramento). Harvard.
- _____. (1974). The myth of matriarchy: why men rule in primitive society. In: Rosaldo, M. & Lamphere, L. (eds.). *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Berquó, Elza (1986). Pirâmide da Solidão? Trabalho apresentado no V Encontro Nacional de Estudos Populacionais. Águas de São Pedro, 12 a 16 de outubro.
- Carneiro da Cunha, M. (1978). Os Mortos e os Outros. São Paulo: Hucitec.
- _____. (1979). De amigos formais e pessoa: de companheiros, espelhos e identidades. *Boletim do Museu Nacional*, 32.
- _____. (org.) (1992). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras.
- _____. (1993). Les Études gé. *L'Homme*, v. 33, ns. 126-128.
- Crocker, William & Crocker, Jean (1994). *The Camel: Bonding through Kinship, Ritual, and Sex*. Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers.
- Da Matta, R (1976). *Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Índios Aplanayé*. Petrópolis: Vozes.
- Descola, Philippe (1986). *La Nature Domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- _____. (1992). Societies of Nature and the Nature of Society. In: Kuper, A. (org.). *Conceptualizing Society*. London/New York: Routledge.
- _____. (1996). Constructing natures. Symbolic ecology and social practice'. In: Descola, P. & Pálsson, G. (orgs.). *Nature and Society: Anthropological perspectives*. London: Routledge.
- _____. (1998). Structure or sentiment: the relationship to animals in Amazonia. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 23-45.
- Descola, P. & Taylor, A-C.. Casamento Achuar. Paper apresentado num *festschrift* para Peter Rivière, Lincoln College, Oxford.
- Dreyfus, S. (1963). *Les Kayapo du Nord: Contribution à l'étude des Indiens Ge*. Paris & The Hague: Mouton & Co.
- Dumont, Louis (1971). *Introduction à deux théories d'anthropologie*. Paris: Mouton.
- Enciclopédia Einaudi*, 20 (Parentesco) (1989) [1979]. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- Fox, R. (1974) [1967]. *Kinship and Marriage*. London: Pelican.
- Gordon, Cesar (1996). Aspectos da organização social Jê: de Nimuenajú à década de 90 (dissertação de mestrado). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- Gow, Peter (1989). The Perverse Child: desire in a native Amazonian economy. *Man*, v. 24, n. 4, p. 567-82.
- _____. (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Graham, L. (1995). *Performing Dreams: Discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press.
- Gregor, T. (1977). *Mehinaku: The drama of daily life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- Héritier, Françoise (1981). *L'exercice de la parenté*. Paris: Gallimard.
- _____. (1989). [1979] Casamento. In: *Enciclopédia Einaudi 20 (Parentesco)*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- Hugh-Jones, S. (1993). Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization. *L'Homme*, 33, ns. 126-128, p. 95-120.
- _____. (1995). Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazon. In: Carsten, J. & Hugh-Jones, S. (orgs.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuper, A. (org.) (1992). *Conceptualizing Society*. London/New York: Routledge.
- Lea, Vanessa (1986). *Nomes e Nêkets Kayapó: uma Concepção de Riqueza*. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.
- _____. (1993). Casas e casas Mã' bengokre. In: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.). *Amazônia: Etnologia e História indígena*. São Paulo: NHIH-USP/Fapesp.
- _____. (1994). Gênero feminino Mã' bengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. In: *Cadernos Pagu*, v. 3. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero/Unicamp, p. 85-116.
- _____. (1997a). *Lauda Antropológica Kapoto*. Campinas: IFCH/Unicamp.
- _____. (1997b) *Lauda Antropológica Xingu*. Campinas: IFCH/Unicamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1977) [1958]. Do Dual Organizations Exist?. In: *Structural Anthropology*. London: Penguin.
- _____. (1981) [1947]. *Les Structures Elementaires de la Parenté*. Paris: Mouton.
- _____. (1981) [1979]. *A Via das Máscaras*. Lisboa: Presença.

- ___ (1984). *Paroles Données*. Paris: Plon.
- ___ (1993) [1983]. *História e Etnologia. Texto Didático do IFCH* (tradução de um artigo de *Annales*, 38, Paris). Campinas: IFCH/Unicamp.
- spes da Silva, A. (1986). *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH/USP.
- xrain, Claire (1998). *Gender In perspective; political structure, the indigenous point of view and habitus*. Paper apresentado num *festschrift* para Peter Rivière, Unacre College, Oxford.
- Maybury-Lewis, D. (1974). *Akwẽ -Shavante Society*. London: Oxford University Press.
- ___ (1979). Introduction. In: ___ (org.). *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- ___ (1979). Conclusion. In: ___ (org.). *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- ___ (org.) (1979). *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Ielatti, J. C. (1976). *Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó*. In: Schaden E. (org.). *Lecturas de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Nacional.
- ___ (1978). *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo: Ática.
- Imuendajú, C. (1940). *Die Pau d'Arco: Horde der nördlichen Kayapó* (tradução para o Inglês de T. Turner). MS. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- ___ (1942). *The Serente*. Los Angeles: Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund.
- ___ (1971) [1946]. *The Eastern Timbira*. Berkeley: University of California Press / New York: Kraus.
- ___ (1983) [1939]. *Os Apinayé*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Iriner, Sherry (1979) [1974]. *Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: Rosaldo, M. Z e Lamphere, L. (orgs.). A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Mère, P. (1984). *Individual and Society in Gulana*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (1993). *The Amerindianization of Descent and Affinity. U'Homme*, v. 33, ns. 126-128.
- Rosaldo, M. & Lamphere, L. (eds.) (1974). *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Schaden, E. (org.) (1976). *Lecturas de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Nacional.
- Seger, A. (1981). *Nature and Society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Seger, A., Da Matta, R. & Viveiros De Castro, E. (1979). *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. *Boletim do Museu Nacional*, 32.
- Skind, Janet (1973). *To Hunt in the Morning*. Oxford: Oxford University Press.
- Steward, J. (org.) [1963] [1946]. *Handbook of South American Indians*, v. 1 (*The Marginal Tribes*). New York: Cooper Sq. Publishers.
- ___ (1963) [1949]. *Handbook of South American Indians*, v. 5 (*The Comparative Anthropology of South America*). New York: Cooper Sq. Publishers.
- Stather, M. (org.) (1987). *Dealing with inequality: analysing gender relations in Melanesia and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ___ (org.) (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- ___ (1995). *Necessidade de pais, necessidade de mães*. *Estudos Feministas*, v. 3, n. 2.
- Terence, Terence (1979a). *The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: a general model*. In: Maybury-Lewis, D. (org.). *Dialectical Societies*. Cambridge: Harvard University Press.
- ___ (1979b). *Kinship, Household, and Community Structure among the Kayapó*. In: Maybury-Lewis, D. (org.). *Dialectical Societies*. Cambridge: Harvard University Press.
- ___ (1992). *'Os Mebengokre Kayapo: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica'*. In: Carneiro da Cunha, M. (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC/Companhia das Letras.
- Tobin, G. (1996). *Metaphysical Community: the interplay of the senses and the intellect*. Austin: University of Texas Press.
- Valga, Juraclida (1992). *The club-fighters of the Amazon: warfare among the Kalapo Indians of Central Brazil*. Gent: Rijksuniversiteit.
- ___ (1994). *Organização Social e Cosmovisão Kalngang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional* (dissertação de mestrado). Campinas: IFCH/Unicamp.
- Vidal, L. (1977). *Morte e Vida de uma sociedade indígena Brasileira*. São Paulo: Hucitec.
- ___ (org.) (1992). *Grafismo indígena: estudos de Antropologia Estética*. São Paulo: Nobel/Fapesp/Edusp.
- Viveiros de Castro, E. (1996). *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. *Mana*, v. 2, n. 2.
- Wissler, G. (1978). *Enquête ethnographique chez les Kayapo-Mẽ kránoll*. Mémoire de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.