

## **Genealogias subversivas: multiparentalidade jarawara e a dicotomia sexo/gênero**

**Fabiana Maizza<sup>38</sup>**

**Resumo:** Os Jarawara - um grupo indígena do Sudoeste Amazônico -, concebem a parentalidade de forma diversa de como ela é concebida no (assim chamado) “ocidente”. Como sugere Marilyn Strathern (1995), a parentalidade em sua forma “Ocidental” prediz que o *parceiro social* deve ao mesmo tempo ser o *parceiro biológico*, e a procriação é tida como um processo “natural” entre um “homem” e uma “mulher”. Ao passo que, na forma Jarawara a mesma sequência - *coito, concepção, nascimento* - não parece predizer a procriação. Se, entre os Jarawara, diversas crianças possuem mais de um pai, o que é bem conhecido na literatura americanista, existiria igualmente uma forma de ação bastante original a qual poderíamos chamar de “multimaternidade”. Finalmente, observo que, entre os Jarawara, as pessoas têm diversos filhos, alguns são *humanos* enquanto outros são *plantas*. Isso é possível dentro de um sistema de criação (*nayana*), onde crianças e plantas são criadas por um pai e/ou uma mãe que não são seus pais “biológicos” - e por vezes nem sequer formam um casal. A parentalidade jarawara, como outros aspectos nos mundos ameríndios, evoca uma multiplicidade de formas que desestabilizam o entendimento do parentesco e do gênero tal como concebidos tradicionalmente pelos/as antropólogos/as. Proponho nesta comunicação que esta parentalidade não esteja vinculada ao conceito de reprodução sexual, às categorias homem e mulher e tampouco à relações heteronormativas. Com isso, busco refletir sobre a dicotomia sexo x gênero, procurando formas jarawara de conceber o “corpo” que coloquem em cheque o próprio conceito de sexo biológico.

**Palavras-chave:** parentesco, sexo/gênero, corpo, Jarawara, multiplicidade

---

<sup>38</sup> Pós-doutoranda em Antropologia Social na Universidade de São Paulo, pesquisadora associada ao Centro de Estudos Ameríndios (Cesta/ Usp).



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

O que me proponho discutir aqui foi despertado quando Wero, meu amigo do povo indígena Jarawara<sup>39</sup>, me contou uma história que havia ouvido em um canto de um xamã. Aproximadamente 200 pessoas se definem como Jarawara, as quais formariam um grupo em meio a uma constelação de grupos que moram nas proximidades do Médio Purus, no Estado do Amazonas (Brasil), relacionam-se entre si e pertencem a uma mesma família linguística, Arawá. A narrativa versava sobre a morte do primo deste meu amigo, destacando-se o momento em que “almas” (*abono*) de plantas do roçado do falecido vieram buscá-lo para levá-lo ao *neme* – a terra dos mortos, a camada superior<sup>40</sup>. Wero insistiu no fato de essas “almas” (*abono*) serem filhas de seu primo morto a quem vinham buscar, e que, por isso, eram suas “sobrinhas” (*bitimi*). Ao falar de tal narrativa com outro amigo, Bibiri, que me ajudou a traduzi-la, deparei-me diretamente com aquilo que me estava sendo dito por diferentes pessoas desde minha primeira estadia na aldeia Casa Nova, uma das mais importantes aldeias Jarawara: as plantas, as almas (*abono*) das plantas, são “filhos de verdade” (*okatao yokana*) das pessoas.

Mas se minhas inquietações se iniciaram com essa narrativa de Wero, elas perduraram nebulosas por muito tempo, até que um dia, sentada na varanda da casa de Narabi, rodeada por mulheres que falavam comigo sobre filhos e plantas, percebi que muito do que ocorria com a alma (*abono*) das plantas e com os mortos na camada superior era quase que uma versão daquilo que estava na aldeia, na forma como as pessoas se relacionavam, cuidavam umas das outras, se casavam e criavam seus filhos. Me ocorreu que aquilo que eu dividia em domínios distintos - ‘parentesco’, ‘roçado’, ‘post-mortem’ - poderiam ser pensados transversalmente pelos conceitos jarawara de “criação” (*nayana*) e “sedução” (*nofa*).

Que as plantas apareçam como “filhas” dos humanos não é algo excepcional, pois essas relações foram anteriormente descritas dessa forma em sociedades ameríndias (Taylor 2000,

---

<sup>39</sup> Agradeço à Fapesp pelo financiamento de meu pós-doutorado, que possibilitou a pesquisa que apresento aqui. Agradeço também à todas as pessoas da aldeia Casa Nova, pela paciência, carinho e cuidado comigo, sempre.

<sup>40</sup> Existiria uma divisão no mundo jarawara entre a Terra e “algo acima da Terra”, que seria como uma “camada superior”, um “céu”, denominado *neme*. O xamã teria acesso ao *neme*, da mesma forma que os habitantes lá de cima desceriam regularmente para visitar o pajé.



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Descola 1986). O que me pareceu diferente é que na ação e na formulação jarawara havia algo que conectava plantas, mortos e filhos. Tal conexão questionava, em contraposição, aquilo que implicaria ser “pai/mãe”. A parentalidade jarawara aponta para algo que foi sugerido nos parentescos amazônicos, o fato de que não haver consanguinidade, apenas graus de afinidade (Viveiros de Castro 2002: 422, 432). O parentesco jarawara indica que mesmo relações tidas por nós, Ocidentais, como inequivocamente ‘consanguíneas’, ou ‘naturais’ (Strathern 1992: 89), sobretudo a relação mãe-filhos, não são vistas como tais – mas sim como parte de algo que deve ser trabalhado cotidianamente e socialmente. Essas ideias foram longamente discutidas nas Terras Baixas através daquilo que ficou conhecido como a “construção da pessoa amazônica” (Overing 1993, McCallum 2001), onde uma gama de pesquisadores/as revelou que para muitos povos ameríndios, ser parente é um processo de ações diárias onde o cuidado e a alimentação tem um papel fundamental - e onde as relações não podem ser entendidas a priori, apenas conhecidas pelos seus efeitos (Coelho de Souza 2004: 44).

Entre os Jarawara, em paralelo à ideia do cuidado, os conceitos de “gostar”/“seduzir” (*nofa*) e de “criar” (*nayana*) são também centrais para se pensar a socialidade. Esses conceitos não se limitam às relações entre humanos, mas se estendem como formas de experiência a praticamente todos os tipos de seres do cosmos, particularmente às plantas. São especificamente os atos de “seduzir” e “criar” diversos tipos de seres - mas sobretudo plantas e crianças - e a possibilidade de “ser seduzido” e “se casar”, também com diversos tipo de seres - mas sobretudo seres que “roubam” e “seguram” as almas humanas para se casarem com elas - que nos falam sobre a multiplicidade do parentesco jarawara. Uma multiplicidade que questiona a noção ocidental de família e do casal heterossexual enquanto o ponto de apoio para se pensar a parentalidade (Collier & Yanagisako 1987: 32). Conseqüentemente a própria divisão de domínio ‘feminino’ e domínio ‘masculino’ é problematizada pela discussão do parentesco jarawara. Nesse artigo pretendo discorrer sobre as possibilidades de parentalidade colocadas por este povo ameríndio que atravessam e decentralizam a forma ocidental de conceber as relações tidas como “sociais” e como “naturais” – dentre elas as próprias ideias de paternidade e maternidade, e conseqüentemente de homem e mulher.

### Multiparentalidade

Uma importante questão no debate do feminismo social-marxista da década de setenta, e que perdura até os dias atuais, é a divisão do domínio público versus domínio doméstico. Foi argumentado de que a maternidade e os vínculos entre mães e filhos formariam o lado ‘doméstico’ da sociedade, que seriam “instituições mínimas organizadas imediatamente em torno de uma ou mais mulheres e seus filhos” (Rosaldo 1974: 23). Já a esfera pública seria as instituições e formas de associação que organizavam, agrupavam ou subsumiam grupos particulares do tipo mãe-filhos (ibid.). As mulheres, devido a seus papéis de mães, seriam sempre absorvidas em atividades domésticas (ibid.: 24), e por isso, ‘subordinadas’ aos homens que organizariam a vida pública da sociedade (Ortner 1974: 72). No entanto, essa divisão, como foi argumentado na década seguinte, falaria mais sobre nossa própria sociedade do que sobre outras formas de arranjos sociais (Strathern 1988: 88).

Na sociedade Ocidental, a família, a casa, e o ‘doméstico’ se fundem em uma única unidade, definida em oposição à esfera ‘pública’ do trabalho, negócios e política (Moore 1988: 23; Rapp 1979: 510). Relações comerciais envolvem relações de competição, negociação e contrato que a sociedade Ocidental vê como separadas e em oposição às relações de intimidade, criação e cuidado associadas à família e ao lar (ibid.). A esfera pública, o lugar do trabalho, deve se afastar o máximo possível da infantilidade do lar, para se tornar um adulto é preciso sair do círculo doméstico (Strathern 1988: 89). As mulheres Ocidentais correm o risco de aparecerem como menos do que pessoas sociais, seja porque suas criatividade são entendidas como naturais ao invés de culturais (dadas em suas capacidades de ‘ter filhos’), ou então porque elas pertenceriam ao mundo mais estreito do grupo doméstico ao invés do mundo social mais abrangente dos negócios públicos (ibid.).

Na antropologia, em um primeiro momento o grupo doméstico foi definido como a família nuclear composta por um pai, uma mãe e os filhos do ‘casal’ - assim como Malinowski definiu a família (Yanagisako 1979 *apud* Moore 1988: 24); em seguida os laços foram minimizados e foi argumentado que a unidade social básica da sociedade não seria a família, mas sim a unidade mãe-filhos (Goodenough 1970 *apud* Moore 1988: 24). Nessa formulação a própria noção de ‘doméstico’ se constrói entrelaçando os conceitos de ‘mãe’ e ‘cuidados maternos’ (Moore 1988: 25). A categoria ‘mulher’ esta diretamente associada com atributos



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

maternos como fertilidade, naturalidade, amor materno, cuidado, alimentação, dar a vida e reprodução (ibid.). Na sociedade ocidental as categorias ‘mulher’ e ‘mãe’ se sobrepõem, o resultado disso é que a definição de ‘mulher’ depende do conceito de ‘mãe’ e das atividades associadas ao ‘ser mãe’ (ibid.). E assim vemos que um dos pressupostos do conceito Ocidental de gênero é insistir que a maternidade é natural e a paternidade cultural, que as mães fazem os bebês naturalmente, biologicamente (Strathern 1988: 315). A paternidade seria variável nas diversas culturas enquanto a maternidade seria mais natural, mais universal e mais constante (Moore 1988: 24).

Como argumentam Collier & Yanagisako (1987: 15), com inspiração na obra de David Schneider, os estudos de parentesco e do gênero foram definidos como campos de estudos a partir de uma concepção comum: os fatos biológicos da reprodução sexual. E assim, segundo as mesmas autoras, consideramos “a família” como uma unidade social dada, que os antropólogos acham em todos os lugares contanto que misturem (confundam) as relações genealógicas com relações sociais (ibid. p.26). Como argumentado por Schneider (1984: 97), quando vamos estudar parentesco em outras sociedades, começamos por um *common place* que é sempre a reprodução sexual. Se é verdade que os/as antropólogos/as não tem outra escolha a não ser começar suas investigações com seus próprios conceitos (Collier e Yanagisako 1987: 34), nossa tentativa só pode ser a de “unpack” os pressupostos culturais que elas contêm. As questões que me foram colocadas através da minha tentativa incansável, e nunca finalizada, de desenhar a árvore genealógica jarawara ao longo dos anos, foi que haveria um sistema de criação de crianças que se sobrepunha à genealogia ao mesmo tempo em que dialogava com ela. Essa prática levava a parentalidade jarawara para a direção da multiplicidade, uma multiplicidade que ultrapassa as relações entre humanos como falarei a seguir.

O “sistema terminológico” jarawara poderia ser visto como uma variante do dravidiano. O casamento “preferencial”/“prescritivo” é aquele que os Jarawara chamam de “bonito”/“certo” (*amosake*). Este casamento seria com uma pessoa do sexo oposto “afim” da sua mesma geração: para um homem alguém quem ele chama de *nakiri* (“cunhada”); e para uma mulher, alguém que ela chama de *wabo* (“cunhado”), o que inclui, mas não se limita aos primos cruzadas bilaterais de primeiro grau - MBD ou FZD para um homem, e MBS ou FZS para uma mulher. O interessante do sistema jarawara, que não terei tempo de discutir em detalhes aqui, é que quando duas pessoas não se casam de acordo



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

com essa forma “certa”, “bonita”, elas mudam a maneira como se referem aos parentes de seus cônjuges, e assim “remendam”/ “consertam” (*namosa*) as relações para elas ficarem “certas/ bonitas” (*amosake*). Para além de uma simples “reclassificação de um sistema prescritivo” (Lévi-Strauss 1949), esse “embelezamento” jarawara nos fala de formas e efeitos: das ações que as pessoas tomam para chegar ao efeito desejado, o de se casar com quem desejam/gostam/sentem vontade (*nofa*), e então “arrumar” as relações para que elas sejam condizentes com suas vontades. Essa “arrumação” (*namosa*) de acordo com a “vontade” (*nofa*) está também presente em outros aspectos da sociedade jarawara.

Se o casamento *amosake* é uma questão importante para as pessoas, outra, talvez tão importante quanto ela, seja a criação de filhos. Nunca conheci um casal que não criasse, ou tivesse criado, pelo menos um filho junto. Alguns casais têm muitos filhos, e nesse caso é o pai que trabalha para fazer a criança na barriga da mãe. Em seguida, quando a criança nasce, tanto o pai quanto a mãe trabalham juntos para criá-la. Os casais que se encontram diante da impossibilidade de conceber, por qualquer motivo que seja, criam filhos de outras pessoas. Mas há também a possibilidade de um homem e uma mulher que não formam um casal criar uma mesma criança.

Essa “criação de criança de outra pessoa” corresponderia ao *nayana* na língua jarawara, na qual se diz, por exemplo, *Manira owa nanayana*, “Manira me criou”, normalmente em contraste com o termo “de verdade”, *yokana*: *Narabi okomi yokana*, “Narabi é minha mãe de verdade”. As crianças chamam seus pais de criação de “pai” (*abi*) e “mãe” (*ami*) e, quando muito pequenas, não sabem que estão sendo criadas por pessoas que não são seus pais, mas ao fio do tempo entendem. Quando já estão “grandinhas” e começam a chamar as pessoas em seu entorno por termos vocativos, elas passam pelas relações de seus pais *yokana*, e não pelas de seus pais de criação. Aproximadamente um terço das crianças jarawara são criadas por pais que não são seus pais biológicos.

Quando as pessoas falam de pais de criação, elas fazem referência sobretudo ao fato de ser um dos irmãos dos pais a cuidar da criança, em vez de seus pais “de verdade” (*yokana*), de preferência um irmão do mesmo sexo, isto é, um “tio” ou uma “tia” paralelo/a (MZ ou FB). Pelo que eu percebi, mais de metade dos pais de criação se encaixariam nesse tipo de relação. A outra possibilidade, menos praticada do que a primeira, mas também importante, é a criança estar sob os cuidados de um dos irmãos de seus pais, de sexo oposto ao deles – um “tio” ou uma “tia” cruzado/a (FZ ou MB). Os avós

maternos podem igualmente assumir a posição de pais de criação, assim como os novos esposos dos pais verdadeiros, se as crianças do cônjuge forem pequenas no momento da união. Além disso, a própria mãe pode criar o seu filho, e a criança escolher um pai de criação que não tenha nenhuma relação direta com a mãe. Já vi igualmente, um irmão e uma irmã – ou seja, não um casal – criarem juntos o filho de outro irmão e irmã. Na verdade, toda pessoa – e não apenas as casadas – que eu conheço já criou uma criança, ou esta criando. Parece inimaginável para as pessoas de Casa Nova que alguém não tenha vínculos de parentalidade com alguma criança em algum momento da vida. É quase que como se para se tornar uma pessoa, ter/ criar uma criança seja essencial.

A criança passará pelos vínculos de seus pais “verdadeiros” (*yokana*) para se casar, e não pelos vínculos de seus pais de criação. Quando esta distinção é necessária, (pois no caso de uma irmã da mãe, ou um irmão do pai, criar a criança, ela não é), a criação não impossibilita um casamento, por exemplo, uma criança criada por seu tio materno (MB) pode se casar com a filha deste tio, que é sua prima cruzada – e segundo o sistema dravidiano, ela está em posição desejável, “certa/bonita”, para se casar. Os pais de criação estão, assim, em posição de se tornarem sogros da criança de que cuidam, caso eles mesmos tenham um filho que se case com ela. Estamos aqui diante de algo que poderia ser questionado: é pai ou é sogro? É mãe ou é sogra? A resposta seria algo nas linhas: “se criar, é pai, se casar com a filha, é sogro”, como se apenas a relação presente contasse<sup>41</sup> - ou a relação “mais nova”, que é vista também como “a mais bonita”, o novo sendo em todos os aspectos considerado “melhor” do que o “velho”.

É muito comum que quando duas irmãs são casadas com um mesmo homem e uma delas não pode ter filhos, esta crie os filhos de sua irmã com o marido de ambas. Como os casamentos acontecem em geral entre pessoas que moram na mesma aldeia (existiria uma “endogamia de aldeia”), uma criança criada por seus “tios cruzados” morará, na maioria dos casos, na mesma aldeia que seus pais. Quando há criação pelos avós maternos, normalmente as mulheres são mães solteiras e moram na casa de seus pais. Assim, a maioria das crianças é criada por pessoas que moram na mesma aldeia que seus pais, e às vezes na mesma casa que eles. A proximidade entre os pais de criação e os pais

---

<sup>41</sup> Essa discussão é levada ao seu limite no povo Awá-Guajá, onde o próprio casamento é tido como uma criação (Garcia 2015: 94).



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

*yokana* de uma criança seria um fator inerente ao *nayana*. Por isso, o *nayana*, ou “a criação (de criança)”, não equivaleria ao nosso conceito de adoção. Se por adoção pensamos em crianças que em um primeiro momento se distanciaram dos pais para, em seguida, serem criadas por pessoas com quem não tinham inicialmente vínculos, aqui a criação passaria sobretudo pela proximidade, tanto dos vínculos como do lugar onde moram os pais de “verdade” e de criação.

*Nayana*, “criar”, remete a um conjunto de ações que incluem o dar banho, alimentar, vestir, pôr na rede para dormir, educar, comprar roupa na cidade. A pessoa que cria ensina suas atividades a seus filhos do mesmo gênero: as meninas aprendem com suas mães a cozinhar, a lavar roupa, a fazer artefatos; enquanto os meninos aprendem com seus pais a pescar, a caçar, a fabricar flechas, a construir casas e a abrir roçados. O aprendizado se dá pela observação e a participação; os pais levam seus filhos pequenos às suas tarefas diárias para ensinar-lhes, e estes aprendem gradualmente. Em contrapartida, a criança ajuda seus pais ao adquirir o conhecimento. Foi-me dito que o processo de criar dura somente a infância e que, com aproximadamente 13 anos, a pessoa estaria criada, o que não significa que o carinho e a atenção tenham terminado, mas apenas que, de alguma forma, ela precisa de menos cuidados de seus pais.

De alguma maneira, o “criar” (*nayana*) nos fala muito sobre o que seria o “cuidar” (*narifa*), é quase como se um significasse o outro. Quem está criando está também cuidando. E quem está cuidando está também criando. E quem está criando e cuidando está também olhando. O olhar, *kakatoma*, é outra maneira de falar de cuidado, de criação, de proximidade, de atenção. Todas essas ideias se entrelaçam no momento em que percebemos as conexões entre pais e filhos, sejam eles de “verdade” ou de “criação”, mas também entre cônjuges, entre irmãos e cunhados que vivem juntos, entre genro e sogro, entre irmãs, entre irmãos... É como se, na convivência cotidiana, as pessoas tivessem que se afastar o máximo possível do *hamaká* (“estar bravo, com raiva”) e se aproximar cada vez mais do *nofa*, “gostar”, “estar sendo gostado”, “seduzir”. Esse movimento em direção ao gostar ocorreria no coração/fígado/pensamento (*ati boti*): as pessoas precisam se vigiar para não ter “raiva” das outras com quem convivem ou com quem querem conviver, a “raiva” remetendo à ideia de não-parente.

O *nayana* não rima com abandono, mas sim com “cuidado” (*narifa*) e “sedução” (*nofa*). Não seria a mãe que renunciaria a seu filho esperando que alguém cuidasse dele em seu lugar, mas sim o





## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

filho que se deixaria seduzir por outra pessoa, que comprovasse, por meio de ações, que cuidaria bem dele. A criança escolhe os “pais de criação” por um processo de aproximação e costume. Quando a criança é ainda pequena, com poucos meses, os “pais de criação” se aproximam e fazem tudo para ela gostar deles: compram leite, chamam para dormir na rede junto, passam bastante tempo por perto, olhando, ficam atentos a qualquer choro. No final, a criança não quer mais ficar com seus pais de verdade (*yokana*) e escolhe seus novos pais, em um movimento que demonstra que ela começa a gostar (*nofa*) mais dos pais de criação do que dos verdadeiros. A mãe “de verdade”, muitas vezes faz tudo para que esta sedução alhures não ocorra, e sempre negará um pedido para “dar” seu filho a outra mãe, mas em certas ocasiões já é tarde demais. Diversas crianças que foram seduzidas por “pais de criação” têm irmãos quase da mesma idade que elas. Normalmente, as crianças de criação recebem uma dupla atenção, pois seus pais “biológicos” ainda se preocupam com ela, mesmo que não cuidem dela fisicamente no dia a dia. Na velhice dos pais, os filhos de criação, como os outros filhos, cuidam daqueles que os criaram.

A sedução das crianças, que através de seus próprios desejos e escolhas passam a viver com os pais de criação, gera um fenômeno que poderíamos entender como uma “multiparentalidade”. Em muitas sociedades amazônicas, foi descrito um fenômeno intitulado de “multipaternidade”<sup>42</sup>, que se apoiaria na ideia de que para se fazer uma criança não é suficiente uma única relação sexual, mas sim várias: a formação de vida seria um trabalho contínuo no ventre de uma mulher. Se por acaso a mulher tiver mais de um namorado com quem mantém relações sexuais no período de gestação, todos eles serão pais da criança. Entre os Jarawara, a multipaternidade é um fenômeno bastante comum, mas é também um assunto sobre o qual as mulheres evitam falar por causar muita “raiva”/ “ciúmes” (*hamaka*) em seus namorados ou maridos, e conseqüentemente, muitas brigas. A multipaternidade jarawara seria análoga ao que acontece com os vegetais nos roçados: “misturou o cará branco (*wawasa*) com o vermelho (*mamawa*) e ai saiu preto (*soki*)”, me foi explicado. O termo *dyoro tokanaro*, “misturado”, poderia ser traduzido como “sair de/ evidenciar de, mais de um”. Esse discurso remete às plantas - que como veremos são centrais para se pensar a parentalidade jarawara -

---

<sup>42</sup> Em uma coletânea sobre o tema (Beckerman & Valentine 2002), temos 13 autores/as que trabalham com povos distintos na Amazônia que reconhecem a multipaternidade. Ao que parece o conceito de multipaternidade é extremamente recorrente nas Terras Baixas.



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

e também, mais uma vez, à proximidade: a multipaternidade estaria de alguma maneira vinculando os parceiros da mãe via a proximidade que eles mantêm com a mesma mulher.

Por outro lado, teríamos igualmente uma multipaternidade que seria associada a criação de crianças (*nayana*). Essa multiparentalidade não seria exclusivamente masculina, mas teria uma correspondência feminina que é a multimaternidade. Ela se daria como descrito aqui, através da sedução de crianças que não são filhos biológicos das pessoas. Como eu mencionei, quando a criança escolhe outros pais, os seus pais biológicos continuam a se preocupar com ela e de alguma maneira, continuam a ser seus pais. Acredito que os pais biológicos são também pais devido a proximidade com a criança, e sobretudo devido ao cuidado e a preocupação com ela que perduram pela vida toda, são essas intenções que os tornam pais. É também possível que as pessoas criem outras apenas durante um dado momento de tempo, “ajudando na criação”, e que a criança quando crescer diga “ela ajudou a me criar, é um pouco minha mãe”. Assim, algumas crianças acabam por ter mais de uma mãe, ou mais de um pai: seus pais biológicos e os pais de criação, que podem ser mais de um. Esta discussão parece então dividir o parentesco entre pais biológicos e pais sociais, algo que remete à própria discussão natureza e cultura. No entanto, o que a criatividade jarawara sugere é que não existe dado (“natural”, “biológico”), o dado é na verdade fruto de uma agência intencional de sedução, de persuasão, de convencimento constante do outro para ficar perto de si. Não seria exagero dizer que para os jarawara, a parentalidade é uma forma de sedução.

Ao que parece, a parentalidade jarawara não estaria diretamente vinculada à reprodução sexual. Se como afirma Strathern (1995: 307; 311), no parentesco euro-americano, aquilo que define o pai é ter relações sexuais com a mãe e a paternidade depende de ligações que tem que ser declaradas e provadas; para os jarawara, o que define o pai (e a mãe) é a própria relação que eles mantêm com a criança. Em alguns casos, o pai biológico que participou da produção da criança não cria o filho, mas alguém próximo a ele, como um irmão, passa a ajudar a mãe sem se casar com ela ou manter relações sexuais com ela. Uma criança pode ser criada por uma mulher que não deu luz, uma mãe de criação, que não precisa ter engravidado, nem ter mantido relações sexuais para ser mãe. Temos um



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

parentalidade que parece não estar vinculada a sexualidade<sup>43</sup>. Uma parentalidade que se faz através da sedução, do convencimento, da persuasão, da proximidade. O que vemos então é uma versão do parentesco amazônico onde nada é dado de antemão, mas se conhece pelos efeitos que as pessoas causam umas nas outras (Coelho de Souza 2004: 44), no caso jarawara, efeitos da sedução, do gostar, do ter vontade (*nofa*), do convencer e persuadir o outro a ter vontade.

O que pode ser sugerido através da etnografia jarawara, é que a fertilidade não está no foco do problema do parentesco: é possível não ter vida sexual e ter filhos; é possível não engravidar e ter filhos; é possível não ser casada/o e ter filhos; é possível criar filhos com um irmão ou com um parente com quem não se tem relações sexuais. Consequentemente, me parece que a feminilidade jarawara não está diretamente associada a fertilidade, ou ao útero, assim como a família não está associada a um casal heterossexual que mantém relações sexuais. A mãe jarawara, assim como o pai jarawara são, antes de mais nada, pessoas que convencem, persuadem, diariamente seus próximos que gostam deles e criam assim seus laços de parentesco. A sedução não ocorre apenas entre sexos opostos mas também entre o mesmo sexo – uma mãe e uma filha, por exemplo. O parentesco jarawara nos fala sobre possíveis aberturas para se criar relações, onde o desejo e a vontade são determinantes. Um parentesco, portanto, que não está colocado de antemão pela tríade mãe-pai-filho.

### As crianças-planta

Se as reflexões até agora nos fazem pensar o parentesco como domínio exclusivamente humano e separado de outras áreas da vida, siga agora na direção das crianças-planta. Para os Jarawara, as almas das plantas saem de seus corpos e vivem socialmente em diferentes lugares do cosmos, sobretudo no *neme* – a “camada superior”. A palavra “alma” é a que utilizarei para traduzir o termo *abono*. Como veremos, o que eles chamam de alma não tem exatamente o mesmo sentido com que nós dizemos esta palavra. Alma, para eles, estaria mais próxima daquilo que ficou conhecido na literatura antropológica como sujeito-potencial (Lima 1999; Viveiros de Castro 1998). As almas de

---

<sup>43</sup> O que nos remete ao “Virgin-birth debate” da antropologia britânica, resumido de forma crítica por Strathern (1995: 317-321).



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

plantas seriam algo como sujeitos-potenciais-planta. Ocasionalmente, vou chamá-las de gente-planta, remetendo a ideia de que, de seus pontos de vista, elas são gente e possuem uma aparência humana.

Os *abono* das plantas que as pessoas cultivam em seus roçados moram no *neme*, em lindas aldeias, muito parecidas com a cidade de Lábrea, no Amazonas, que os Jarawara visitam frequentemente: com motos, carros, prédios, luzes, casas de tijolos e muita gente. As almas das plantas cultivadas são chamadas de *yamakorona abono* (“alma de coisa-plantada”), mas podem também ser chamadas de *yamata abono* (“alma de comida”), visto que as pessoas parecem cultivar sobretudo aquilo que gostam de comer. Foi-me dado a entender que só se cultivam as plantas que crescem rápido, pois não faria sentido plantar algo que não se comeria, ou se usaria, ou que não se visse crescer.

O *fatará*, o roçado, é um espaço que mulheres, homens, casais, irmãos frequentam juntos – diferente de muitos povos amazônicos, como os Achuar, por exemplo, para os quais o roçado é um espaço tipicamente feminino (Descola 1986: 266). As pessoas visitam regularmente as plantações para roçar, verificar o crescimento das sementes, colher, observar, cuidar de suas plantas e conversar com elas. É preciso falar às plantas, explicando-lhes que devem dar frutos grandes. Os *abono* das plantas escutam e respondem, fornecendo os frutos. Paralelamente, e talvez até mais importante do que falar com as plantas, é olhá-las. Sobretudo quando elas ainda estão pequenas, acabaram de sair do solo, as pessoas vão frequentemente ao roçado para “espiar” (*kakatoma*). Muitas vezes, as pessoas semeiam plantas como pupunha, ao lado de suas casas, e as levam para o roçado apenas quando elas já cresceram. Me parece que essa forma de cultivar certas plantas é também uma maneira de manter um cuidado e um olhar intensivo para que elas “cresçam bem”.

Como com relação as crianças, o olhar as espécies cultivadas, vai par a par com o cuidar, com o criar, com o embelezar. O cuidar do roçado se expressa pelo *namosa*, “embelecer” (*fatará onamosa*) “eu limpo, cuido, arrumo, olho, deixo bonito meu roçado - para as plantas crescerem”. O cuidado com as plantas e com o roçado remete ao que foi descrito para o cuidado com as crianças e com os parentes em geral. Ele seria um movimento de intenção, cujos efeitos são medidos *a posteriori*. Uma pupunha, por exemplo, só nascerá se tiver sido plantada da forma correta e se a pessoa que a plantou se preocupou com ela e fez o que deveria ter feito: “cuidou/limpou/olhou” (*narifa*). Pelas plantas que nascem e sobrevivem é que vemos se a pessoa cuida de forma “certa”/“bonita” de seu cultivo.



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

O processo que separa as almas das plantas de seus corpos se assemelharia a um nascimento (ou à morte): uma pessoa semeia em seu jardim; algum tempo depois a planta sai do solo e começa a crescer. Quando ela atinge certa altura, estando ainda pequena, baixa, sua alma sai de seu corpo e fica ao lado deste, chorando. Os xamãs dizem que a alma da planta tem a aparência de um bebê humano e é filha da planta da qual saiu. A alma da pupunha (*yawita abono*) é filha da pupunha, por exemplo

Essas crianças que choram ao sair do corpo-planta seriam, além de filhos das plantas, filhos da pessoa que semeia: “*okatao yokana* é meu filho de verdade, me chama de *okobi* (meu papai)”, me disse um amigo. Após sair de seu corpo-planta, a criança-planta chora e é então levada “lá para cima” por almas de plantas que já moram no *neme* e descem apenas para buscá-la. Ela é então criada por um casal (ou não) de gente-planta que a nomeia. Ao crescer, chamará de pais essas pessoas que a criam. As almas de planta do *neme* se tornarão pais de criação das almas de plantas dos roçados. Os pais verdadeiros destas crianças-planta são os Jarawara (e a planta matriz, sobre as quais praticamente não se fala). Elas serão criadas no *neme* e, quando pequenas, não saberão que aqueles são seus pais de criação. Quando ficarem “grandinhas”, serão informadas sobre quem são seus pais ou mães verdadeiros (*yokana*), no caso, pessoas que moram na mesma aldeia que o xamã, a quem elas visitarão regularmente e receberão em suas visitas celestes. Na Terra, elas pedirão notícias de seus familiares ao xamã, querendo saber se eles estão bem e com saúde.

Quem normalmente cria no *neme* o filho-planta das pessoas são os irmãos-planta da pessoa - ou seja, os filhos-planta do pai ou mãe humana da pessoa. Assim, os roçados daquelas pessoas que tem muitos filhos devem ser grandes e ter muitas plantas, pois são as almas delas que irão buscar as almas das plantas de seus filhos humanos. Os filhos-planta das pessoas serão criados no *neme* tanto pelos irmãos de mesmo sexo que seus pais, seus “tios paralelos” (MZ ou FB), como pelos irmãos de sexo oposto ao de seus pais, seus “tios cruzados” (MB ou FZ), gente-planta. Estes tios podem também ser almas de humanos que morreram, filhos do xamã ou filhos de outras pessoas da aldeia. Estas duas possibilidades podem ser expressas de forma inversa pelas pessoas, que não sabem bem ao certo o que acontece no *neme*: “criou meu filho, é meu/minha irmão/irmã”. Finalmente, há a possibilidade de a criança-planta ser criada por seu irmã/o-planta mais velho/a, ou seja, pela alma de outra planta do roçado da pessoa que o cultivou. Na “camada superior” (*neme*), o *nayana* (“criar”) abarcaria também cuidado, atenção, educação, carinho, persuasão, sedução. Na Terra, as pessoas continuam



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

cuidando de seus roçados, olham, conversam com as plantas. Talvez pudéssemos pensar o cuidado com os roçados como uma forma de cuidado com os filhos-planta que estão sendo criados por outros pais no *neme* – da mesma forma que os pais biológicos se preocupam e cuidam a distância de seus filhos que estão sendo criados por outras pessoas, normalmente seus irmãos.

Quando as pessoas morrem elas também irão para o *neme*. De fato, só uma das três ou quatro almas que saem do corpo do defunto irá “lá para cima” – aqui falarei apenas sobre ela. Assim como as plantas, após o enterro, a alma do morto sai da cova e fica esperando para ser levada. A grande diferença é que, apesar de ter a aparência humana, ela não seria uma criança. Quem desceria para buscá-la seriam seus próprios filhos-planta: almas de plantas que a pessoa cultivou em vida e que foram levadas para o *neme* quando pequenas. Ao chegar, a alma descansa, rejuvenesce/embelece (*namosa*), vai para outra aldeia para uma festa, muito parecida com as festas de iniciação das meninas na Terra (*mariná/ayaka*). Em seguida ela se casa e vai morar com seus “parentes-planta”. Este seria o destino de grande parte das pessoas, a não ser daquelas que falecem crianças, que serão criadas pela gente-planta.

A aldeia em que a alma da pessoa morta se instala normalmente é a aldeia onde mora seu pai ou sua mãe, ou os “sogros classificatórios”, ou uma “irmã”/ “cunhado” ou um “irmão”/“cunhada”. Nestas opções a diferença entre mortos e almas de plantas não é identificável: não é importante saber se o pai, o sogro, a irmã ou o cunhado são pessoas que faleceram ou se são almas das plantas do roçado. O que se acentua no discurso são os vínculos de parentesco entre as pessoas. O realce parece estar no tipo de parente (pai/sogro/irmã) que acolhe os mortos ao chegarem na “camada superior”, e não na sua condição terrestre (humano ou planta).

Diz-se que o/a recém-chegado/a (morto) deverá se casar de maneira *amosake* (“bonita”, “certa”) com um/a primo/a cruzado/a, com o filho de um cunhado do pai (ou de uma cunhada da mãe), ou com um afim – em uma versão do sistema dravidiano mencionado anteriormente. As classificações no *neme* se baseiam nas classificações na Terra. Como no *neme*, a grande maioria dos seres é gente-planta; os mortos, uma vez rejuvenescidos, se casam sobretudo com elas, o que é bastante apreciado, pois elas são jovens e bonitas, fáceis de casar. Se no *neme* todo mundo é lindo e o casamento não é um problema, pouco se sabe sobre a procriação e a atividade sexual, jamais mencionadas. Ao relatar o que acontece “lá em cima”, as pessoas falam geralmente de seus filhos-

planta, ou de seus filhos que morreram quando crianças e estão sendo criados por seus irmãos (plantas ou mortos). Tudo leva a acreditar que as pessoas no *neme* se casariam mas não teriam filhos - o que parece indicar que o mundo ideal da gente-planta, o mundo do *neme*, um mundo que é também um mundo ideal para os jarawara - onde os caçadores são sempre bem sucedidos, onde os roçados são grandes, onde todos andam de moto e de avião - é também o mundo de criação de crianças.

A relações que os jarawara mantém com as plantas cultivadas podem assim serem descritas como relações de parentesco. Como as pessoas frequentemente me dizem quando passamos perto das plantas cultivadas: “meu filho”, “filho da Narabi” ou “pequeno da Narabi” (Narabi *biti*). Não acredito que esse parentesco seja metafórico, as plantas não são ‘como filhas’, elas são filhas de fato. Mas ao mesmo tempo, trata-se de relações que só se efetivam após a morte. É quase como se o cultivo do roçado possibilitasse no post-mortem uma aliança *contre nature*, entre seres heterogêneos, sem filiação possível entre si (Viveiros de Castro 2007: 118) - levando em conta que a ideia de que na “camada superior” jarawara a única filiação possível é a criação de crianças. Essa aliança teria a morte como sua condição, pois o parentesco com a gente-planta esta colocado como possibilidade, mas só irá se atualizar no momento em que a pessoa falece – e deixa assim de ser parente das pessoas na Terra. Nesse sentido, existe algo que remete ao conceito de devir de Deleuze e Guattari, assim como mobilizado nos escritos de Viveiros de Castro (2007): é como se os jarawara fossem/tivessem um devir-planta.

O que é muito enfatizado pelas pessoas ao falarem de seus roçados, e da gente-planta, é quantidade quase infinita, a multidão planta, por assim dizer. O plantar muito em vida implica em ter muitos filhos-planta, mas podemos dizer que o mais importante é *ter muito*: multidões de filhos, multidão de irmãos, multidão de cunhados/as, enfim, multidões de parentes-planta. E aqui nos deparamos com a ideia de multiplicidade: a gente-planta é a própria multidão. O que me leva a pensar que se, como sustenta Viveiros de Castro (2007b: 15), aquilo que definiria o que traduzimos como alma, espírito, nos mundos ameríndios é a ‘intensive virtual multiplicity’; então, entre os Jarawara, onde ser-planta implica na própria multiplicidade, ser-planta implicaria também em ser “espírito”. Em outras palavras, ser-planta equivaleria a ser-alma – o que cria um diálogo intenso entre humanidade e vegetalidade, diálogo que na Amazônia se concentrou sobretudo nas relações humanos - animais.



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

O que fica como uma questão, que não terei intenção de responder aqui, é o fato de que se a “aliança reprodutora” não existiria nas relações plantas-humanos – nessa aliança demoníaca, *contre nature* (Viveiros de Castro 2007: 117) do post-mortem jarawara onde há casamento, mas não há procriação -; ela também não é indispensável nas relações entre humanos. Como descrevi, as pessoas não precisam se casar para terem filhos, e não precisam ser um casal para ter filhos, e os casais não precisam procriar para ter filhos ou para ser um casal. Ao que parece, nas relações jarawara, os casamentos não são sinônimo de reprodução sexual, a aliança não encontra necessariamente uma contrapartida reprodutiva – o que também coloca nosso binarismo sexual sob um olhar crítico pois nossa divisão homem e mulher é tributária da concepção ocidental de procriação (Strathern 1995: 330). Em suma, talvez o que esteja sendo sugerido é de que haveria uma possibilidade de se pensar procriação e aliança separadamente - algo que Viveiros de Castro chamou de aliança potencial, o modo de devir-outro do parentesco (2007: 124). Se, no mundo Jarawara, as mulheres não fazem bebês, mas sim os homens, se os homens não precisam se casar para criar filhos, se o casamento fala mais de criar vontade no outro, de persuasão, do que de reprodução, se todos precisam ter filhos-planta, então a própria divisão homem e mulher pode se descolar da heterossexualidade enquanto modo de relação. O que, em algum lugar, implica em separar a aliança da filiação (ibid.: 126), algo que está sendo sugerido também atualmente em nossa sociedade pelo conceito de contrassexualidade (Preciado 2014: 22, 27).

### Sedução

O que chamo aqui de “sedução” vem do jarawara *nofa*, utilizado ao longo deste ensaio. O *nofa* aparece de diversas formas, em frases do tipo *tiwa onofa oke*, que seria algo como “eu gosto de você”, “você pode ficar perto de mim”, “você tem que cuidar de mim”, “eu cuido de você”, o que mostra um sentimento de carinho entrelaçado com cuidado. Ele pode ser visto igualmente em frases como *bati hinofe*, que remeteria a algo como o “pai dele gosta dele, quer criá-lo”. Mas o *nofa* diz respeito também ao “ter vontade”, *yamá onofa okere*: “estou com preguiça, sem vontade de trabalhar”. Quando alguém “se apaixona”, explica-se assim: *Soki nofa ke*, “ela se apaixonou/foi seduzida/quer cuidar, estar com Soki”.





## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

O “ter, estar com vontade” tem a ver com essa dimensão mais abrangente e englobadora do *nofa*, que traduzi por sedução. Ela sugere que grande parte das relações no mundo jarawara passa pela vontade: a vontade da pessoa e a vontade do outro, pois fazer o outro gostar de si, ter vontade de estar perto, de cuidar são também essenciais. É nesse sentido que as relações de sedução são também relações persuasivas, onde as pessoas convencem as outras a ficarem perto delas. O casamento, por exemplo, é tido como uma forma de “segurar” as pessoas perto de si: “se quiser casar, tem que segurar”, me foi explicado. A conjugalidade seria como um “segurar” (*tamana*) para não mais “soltar” (*sobana*). O certo, o que fazem os humanos por assim dizer, é “segurar” alguém através da vontade, do gostar, do seduzir (*nofa*).

Essa “sedução/vontade” (*nofa*) manifesta-se em diversas formas da criação e do cuidado - nos casamentos, na parentalidade, no cultivo do roçado. Os pais de criação devem, em um primeiro momento, mostrar que irão cuidar da criança que querem criar e da qual vão se aproximar gradualmente, fazendo com que ela se acostume e os escolha como pais. Quanto mais jovem a criança, mais ameno é esse processo. Inversamente, os pais verdadeiros devem cuidar de seus filhos, do contrário eles podem se deixar seduzir por outros pais potenciais. As pessoas precisam ter vontade de trabalhar no roçado para deixá-lo limpo/bonito, propício para que as plantas e suas almas nasçam. As almas de plantas levadas ao *neme* são crianças, o que faz com que a criação por outros pais ocorra de forma extremamente singela. Em contraste, quando a alma dos mortos sai de seus corpos e é levada ao *neme*, é preciso muita concentração e atenção. Seu primeiro impulso será retornar à sua aldeia, pois ela não sabe que morreu; caso isto aconteça, ela causará morte e sofrimento. Por isso, seus filhos-planta, avisados do falecimento pelo xamã, devem descer para convencê-la a ir com eles ao *neme*. A alma sai brava e valente (*hamaká*) do corpo, querendo brigar.

A sedução é também um aviso de cuidado futuro. Seduzir seria uma forma de mostrar um potencial de cuidar. Em uniões matrimoniais, o aviso deve ser dado sobretudo aos sogros potenciais, pois em geral são as mães que dão a palavra final em uma união, aprovando ou desaprovando a vontade de seus filhos de se casarem com alguém. Se a resposta for negativa, a união tem grandes chances de não ocorrer. Para casar certo (*amosake*), deve-se sempre pedir à mãe ou ao pai do pretendido sua permissão. Os pais irão aceitar se o pretendente for um parente “certo” e se considerarem que ele “sabe trabalhar”/“tem força”/ “vontade para o trabalho”, se pressentirem o



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

potencial da pessoa para cuidar daquele ou daquela de quem cuidaram, mas também de cuidarem deles próprios – no presente e no futuro. Temos aqui uma sedução idêntica, mas simetricamente inversa à dos pais de criação: na primeira, os futuros pais seduzem o filho; na segunda (o casamento), o futuro genro ou nora deve seduzir os sogros. Se estes aceitarem, o “agregado” deverá, nos primeiros anos de casamento, passar bastante tempo na companhia deles e ajudá-los nas tarefas cotidianas, da mesma maneira que os filhos ajudam seus pais.

Se um homem se casa com uma mulher sem pedir aos pais dela e, conseqüentemente, sem os seduzir nem trabalhar para eles, trata-se de um roubo (*boti*), que remete ao carregar (*weye, tiwana*) alguém, um carregar seguido de “amarrar”, assim como fazem os não-humanos. Este ato se assemelha também à enganação usada por não-humanos para seduzir humanos. O caso mais comum e sempre mencionado deste tipo de ação é a história de Siraba, uma jovem que viu uma alma sob a aparência de seu namorado e se deixou seduzir, tendo relações sexuais com ele na floresta. Na manhã seguinte a jovem morre, pois, seu amante era, na verdade, uma alma de planta e levou-a para o *neme* para se casar com ela. As mulheres, como falarei a seguir, parecem estar mais propícias a este tipo de ação do que os homens, algo que estaria vinculado a uma certa agência feminina “levável”.

Os seres que mais insistem em tentar se casar com os vivos são as almas de plantas, a gente-planta, muitas vezes chamadas de forma genérica (sem se especificar a espécie) de *inamati*. São elas que rondam as aldeias ao escurecer e que na floresta aguardam a presença de alguém para, graças à aparência de um conhecido, seduzir a pessoa, roubar sua alma, levá-la para o *neme* onde mora e se casar com ela. Esta gente-planta é normalmente composta por almas de plantas selvagens, ou então de roçados de desconhecidos. No entanto, não se descarta a possibilidade de que as almas das plantas do roçado (ou a dos mortos) tentem também seduzir seus cônjuges potenciais para levá-los para o *neme* antes do tempo, causando suas mortes.

Além das almas de plantas, seres chamados *yamá* desejam se casar com as pessoas e roubam suas almas quando elas se encontram sozinhas na várzea ou na floresta. Eles se mostram sob a aparência de presa; se a pessoa acreditar, for seduzida, ela vai tentar caçar o animal, a relação então se inverte e são os *yamá* que raptam a alma humana. Eles podem também aparecer com o aspecto de um ente querido. Em todos os casos, enganam a pessoa para que o encontro ocorra e depois levam sua alma para onde moram, seguram-na alguns dias amarrada, o corpo da pessoa adoece, ela morre,



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

e o *yamá* se casa com ela. Os *yamá* podem também decidir comer a pessoa. Aqui, a sedução é utilizada como enganação e, em seguida, se torna agressão, como em uma caçada.

O xamã seria o único capaz de ver as almas de plantas e mortos sob a aparência humana sem que isto trouxesse problemas (Viveiros de Castro 1998). O rapto de alma é o maior perigo do mundo jarawara e um assunto permanentemente presente na vida das pessoas, em suas idas ao porto, à floresta, ao roçado. Quando alguém tem sua alma raptada por um *inamati* ou um *yama*, o xamã percebe que a pessoa não está bem e sente o cheiro dos malfeitores; ele sabe que o corpo da pessoa está na sua frente, mas que sua alma está amarrada em algum lugar. O xamã então chama as almas das plantas de seus roçados, seus filhos-planta, pois serão eles que irão procurar a alma presa, lutar contra os aqueles que a estão prendendo e trazê-la de volta. Mas não qualquer filho-planta, apenas aqueles que possuem muita “força” (*kita*): as almas do tingui, da pupunha, do tabaco, por exemplo – como mencionei anteriormente. Por isto, um bom xamã seria antes de mais nada um bom cultivador<sup>44</sup>: o bom êxito de suas ações depende de seus filhos-planta e de seus múltiplos roçados.

O xamã também precisa de seus filhos-planta para levá-lo para outros lugares, onde encontra com os filhos-planta das pessoas da aldeia. O pajé inala rapé, chama seus filhos-planta, que então descem à Terra, colocam ele nas costas, e carregam até a camada superior (*neme*). Essa forma de ser levado, parece ser análoga a forma em que as crianças-planta, e também os mortos, são levados à camada superior: carregados. Mas acredito que remeteria também a uma certa agência feminina xamânica. Não conseguirei discutir esse tema em profundidade aqui (para mais detalhes ver Maizza 2017), mas haveria uma certa habilidade nas mulheres jarawara de serem “leváveis” (*towakama*), “carregáveis” (*weyena*). Essa habilidade seria revelada às meninas no período que segue suas primeiras menstruações, quando elas ficam reclusas em compartimentos feitos especialmente para elas; e seria o efeito desejado da festa *marina*, algo que poderíamos qualificar como um ritual de iniciação feminina. Durante essas festas, o sono e o sonho seriam formas de aprendizado e conhecimento sobre as capacidades do corpo e da alma. O que seria revelado as meninas é que elas possuem uma “agência levável”, que faz com que elas possam ser conduzidas por diversos tipos de

---

<sup>44</sup> Diferente de muitos povos amazônicos, onde as qualidades do xamã se assemelhariam às qualidades de um bom caçador.



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

seres - homens, brancos, almas. Essa “agência levável” aproximaria as mulheres dos xamãs, que também seriam “seres leváveis” - proximidade que já foi apontada anteriormente nas Terras Baixas (Colpron 2005). Em poucas palavras, as mulheres, através de uma forma de agência que lhes é própria, teriam a habilidade de serem levadas, se *persuadidas*, com mais facilidade. O que não indicaria uma passividade feminina, mas sim, uma capacidade maior de se deixar seduzir, e portanto, de criar relações.

\*\*\*

O que vemos no parentesco jarawara é que a sedução e a criação são ações que desconstruem o parentesco tal como definido por nós enquanto relações biológicas, e questionam algumas de nossas dicotomias, dentre elas homem x mulher. Por exemplo, não encontramos necessariamente nesse grupo uma divisão que sobreponha feminino e cuidado, e masculino e sedução, por exemplo. O importante aqui parece ser o fato de que a sedução não é apenas uma agência humana, ela é, por assim dizer, a agência acessível a todos os seres que compõem o mundo, podendo ser acionada por todos eles. Se é justamente esta “socialidade da sedução” que faz com que os Jarawara se casem, criem filhos, vivam juntos, é essa mesma socialidade que permite que eles sejam seduzidos por outros tipos de seres. O parentesco sedutor, persuasivo, é o que permite que o próprio conceito de parentesco se expanda e se multiplique para além das fronteiras do humano. A ideia central que tentei defender é que as relações de parentesco são relações intencionais, onde é o desejo/vontade das pessoas que as impulsionam a se relacionar – mesmo que as vezes essas vontades sejam conduzidas por enganos, como no caso de rapto de alma por seres não-humanos.

Ao procurar pensar os domínios do gênero e do parentesco sem vinculá-los à reprodução sexual, e ao tiramos o casal heterossexual do centro das preocupações, vemos que entre jarawara há pais que não formam um casal, há pais que não tiveram filhos biológicos, há pais de plantas, há parentescos múltiplos, parentescos que dizem pouco sobre a reprodução sexual e muito sobre alianças entre tipos de gente diferente, alianças possibilitadas pela sedução, alianças que não tem como destino inevitável a procriação. O que nos diz sobre uma forma de criatividade em sociedades onde, como

foi argumentado, a afinidade é a relação dada, e a consanguinidade seria medida pela afinidade (Viveiros de Castro 2002: 422), ou, onde só existe diferença, graus de diferença (ibid.).

Se através do estudo de parentesco fui levada a um adjetivo que foi usado para qualificar os chefes indígenas, que teriam como principal meio de chefia a persuasão (Clastres 2011 [1974]: 176); me cabe fechar esse artigo apontando para algo que o debate feminista já vem colocando há pelo menos trinta anos (Strathern 1988, 66-97). Talvez a nossa dicotomia doméstico x público, uma dicotomia que colocaria o parentesco enquanto reprodução biológica de um lado, em oposição as alianças sociais de outro, não seja apropriada para descrever pessoas que não se descrevem desta maneira. Se pensarmos no que foi dito aqui, o chefe indígena seria antes de mais nada, um “super parente”, uma pessoa que seduz mais, que convence mais, que consegue persuadir os outros a terem vontade de seguir sua vontade (a do chefe). O chefe, de alguma maneira, apenas exageraria algo que todos estão fazendo o tempo todo para poder estar e viver juntos: se seduzindo, convencendo os outros de que vale a pena viver perto deles, cuidando deles, sendo cuidado por eles. O que no final, nos faz pensar que eles, os chefes, teriam algo, talvez uma agência, que os permitiria criar relações com mais facilidade: algo parecido com as mulheres jarawara.

### **Referências bibliográficas**

- BECKERMAN, S. & VALENTINE, P. (eds.). 2002. *Culture of multiple fathers: the theory and the practice of partible paternity in lowland South America*. University Press of Florida, Gainesville.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 1978. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Editora Hucitec.
- CLASTRES, P. 2011 [1974]. “La société contre l’État”. In *La société contre l’État*, 161-186, Paris: Les éditions de minuit.
- COELHO DE SOUZA, M. S. 2004. “Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 10(1):25-60.
- COLLIER, J. & YANAGISAKO, S. 1987. “Toward a Unified analysis of gender and kinship”. In *Gender and Kinship. Essays toward a Unified Analysis*, 14-50, Stanford: Stanford University.
- COLPRON, A-M. 2005. “Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo”. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 11 (1): 95-128.



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

DAMATTA, R. 1976. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Editora Vozes.

DESCOLA, P. 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de L'Homme.

DESCOLA, P. 2001. The genres of gender: local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia. In *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method* (eds.) T. Gregor & D. Tuzin, 91-114, Berkeley: University of California Press.

FAUSTO, C. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 14(2): 329-366.

GARCIA, U. 2015. "Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações Awá-Guajá". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 21 (1): 91-122.

GOW, P. 1989. "The perverse child: desire in a native amazonian subsistence economy". *Man*, 24(4): 567-582.

HUGH-JONES, C. 1979. *From the milk river: spatial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

LÉVI-STRAUSS, C. 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.

LIMA, T. S. 1999. "The two and its many: reflections on perspectivism in a Tupi cosmology". *Ethnos Journal of Anthropology*. Volume 64, issue 1, 107-131.

MAIZZA, F. 2017. "As sete meninas: reflexões sobre mulheres, experiências e efeitos jarawara". *Cadernos Pagu* (49), e174913.

MCCALLUM, C. 2001. *How Real People Are Made. Gender and Sociality in Amazonia*. Oxford: Berg.

MOORE, H. 1988. *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

ORTNER, S. 1974. "Is Female to Male as Nature is to Culture?". In *Women, Culture and Society*, (eds.) M. Rosaldo & L. Lamphere, 67-87, Stanford: Stanford University Press, pp. 67-87.

OVERING, J. 1986. "Men control women? The 'catch 22' in the analysis of gender". *International Journal of Moral and Social Studies*, 1(2), 135-156.

OVERING, J. 1993. "Death and the loss of civilized predation among the Piaroa of the Orinoco Basin". *L'Homme*, tome 33, 126-128: 191-211 [*La remontée de l'Amazone*].

POLLOCK, D. 2002. "Partible paternity and multiple maternity among the Kulina". In *Culture of multiple fathers: the theory and the practice of partible paternity in lowland South America*, (eds.) S. Beckerman & P. Valentine, 42-61, Gainesville: University Press of Florida.



## VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

PRECIADO, P. B. 2014. Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n-1 edições.

RAPP, R. 1979. "Anthropology (Review essay)". *Signs* 4, Chicago, n. 3, 497- 513.

RIVAL, Laura. 2001. "Seed and clone: the symbolic and social significance of bitter manioc cultivation". In *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière* (eds.) L. Rival & N. Whitehead, 57-79, Oxford, New York: Oxford University Press..

ROSALDO, M. 1974. "Women, culture and society: a theoretical overview". In *Women, Culture and Society*, (eds.) M. Rosaldo & L. Lamphere, 17-43, Stanford: Stanford University Press.

SAHLINS, M. 2011. "What kinship is (part one)". *Journal of the Royal Anthropological Institute (NS)*, 17:2-19; "What kinship is (part two)". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*17, 227-42.

SCHNEIDER, D. M. 1984. A critique of the study of kinship. Ann Harbor: The University of Michigan Press..

STRATHERN, M. 1988. The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia. Berkeley: University of California Press.

\_\_\_\_\_.1992. "Parts and Wholes: refiguring relationships in a post-plural world". In *Conceptualizing society (org.)* A. Kuper, 75-104. London: Routledge.

\_\_\_\_\_.1995. "Necessidades de pais, necessidades de mães". *Estudos feministas* n.2/ 95, 303-329.

TAYLOR, A-C. 2000. "Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté". *L'Homme*, 154-155, 309-334.

VIVEIROS de CASTRO, E. 1998. "Cosmological deixis and amerindian perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488.

\_\_\_\_\_. 2002. "Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco". In *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*, 401-455, São Paulo: Cosac & Naif.

\_\_\_\_\_. 2002b. "Imanência do inimigo". In: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*, 265-294, São Paulo: Cosac & Naif.

\_\_\_\_\_. 2007. "Filiação intensiva e aliança demoníaca". *Novos Estudos do Cebrap* 77, 91-126.

\_\_\_\_\_. 2007b. "The crystal forest: on the ontology of Amazonian spirits". *InnerAsia* (special issue on perspectivism), 9(2), 153-72.