

Povo onça, povo larva: animais e plantas na constituição da pessoa, diferenciação de gênero e parentesco matses

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2018.152038](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.152038)

Beatriz de Almeida Matos

🏠 Universidade Federal do Pará | Belém, PA, Brasil
✉ beamatos@yahoo.com.br

RESUMO

Este artigo trata de concepções e práticas matses relativas ao crescimento e constituição de pessoas, tomando-as como parte do que vem sendo definido pela etnologia amazônica como o processo da constituição do parentesco. Busco demonstrar como relações com sujeitos extrassociais – vegetais e animais – são fundamentais na constituição de pessoas matses, e como a partir delas se efetuam diferenciações internas ao próprio círculo de parentes próximos, inclusive de gênero. Assim, a constituição da pessoa matses, tanto masculina quanto feminina, se dá tanto na “consustancialização” com os seus parentes (*cunmatses*) como também com outros sujeitos. Esses dois movimentos produzem parentes, que diferem entre si. Como parte dessa apresentação da constituição da pessoa e parentesco matses proponho uma releitura do dualismo *bëdibo-macubo*. A variante matses do dualismo pano tem sido analisada na chave sociológica como expressa em metades patrilineares que representariam uma o interior, outra o exterior da sociedade; uma os valores do feminino, outra do masculino. Ela será aqui abordada em relação à produção do parentesco e à diferenciação entre parentes.

PALAVRAS-CHAVE

Parentesco
ameríndio,
constituição da
pessoa, gênero,
Pano.

JAGUAR PEOPLE, LARVA PEOPLE: ANIMALS AND PLANTS IN THE CONSTITUTION OF PERSONHOOD, GENDER DIFFERENTIATION, AND KINSHIP AMONG THE MATSES

ABSTRACT

This article approaches Matses notions and practices regarding the growth and constitution of persons, which, on their turn, play a part in what has been called the constitution of Amerindian kinship. I seek to show how relations established with extra-social subjects – plants and animals – are also part of the production of Matses kinship and personhood, and how this process differentiates the circle of close kin internally, including in terms of gender. Thus, the constitution of the Matses person, both male and female, is achieved through “consubstantialization” with both kin and other subjects. The Matses variant of Pano dualism has been generally approached from a sociological perspective, expressed in patrilineal halves representing the inside and the outside of society; female and male values. I propose to recast the *bédibo-macubo* Matses dualism in terms of kinship production and kin differentiation.

KEYWORDS

Amerindian Kinship, Person, Gender, Pano

Neste artigo abordarei concepções e práticas matses a respeito da constituição e crescimento das pessoas, considerando-os como parte do que vem sendo definido como “constituição do parentesco ameríndio” (Viveiros de Castro, 2002, 2015; Coelho de Souza, 2004)¹.

Os Matses são um povo de língua pano do ramo setentrional ou mayoruna (Fleck, 2013) e habitam a bacia do rio Javari, fronteira do Brasil com o Peru. A terminologia de parentesco matses e dos demais Pano Setentrionais² é uma variante do “dravidiano amazônico” (Viveiros de Castro, 1993) caracterizada por uma “inflexão kariera” (Erikson, 1996) dada pelo sistema onomástico que respeita um princípio de alternância de gerações e pelo fato de que os termos de afinidade permanecem para além das gerações centrais³.

Tratarei aqui justamente da persistência da afinidade, mesmo onde, segundo as definições do dravidiano amazônico, os valores da consanguinidade deveriam prevalecer (no círculo de parentes próximos, no grupo local). Mas o foco aqui não é no sistema terminológico e sim nas concepções matses a respeito do que é ou não “parente”, e de como se faz um parente. Procurarei mostrar como a constituição da pessoa matses se dá tanto na “consustancialização”⁴ com seus parentes como com outros sujeitos – diríamos “vegetais” e “animais”, os Matses diriam talvez “doces” e “amargos”. Ela é resultado não apenas da redução da alteridade, mas também envolve microprocessos de alteração. Não é possível constituir “pessoas verdadeiras” sem procedimentos que visam a aquisição de potências extrassociais e, ao mesmo tempo, efetuam diferenciações entre pessoas matses de um mesmo grupo de parentesco, inclusive de gênero.

No que tange a diferenciação de gênero veremos que, nas várias escalas da

1 Coelho de Souza, que realizou um dos estudos mais aprofundados a respeito do parentesco entre povos ameríndios, especialmente entre os povos de línguas jê, assim formulou: “(...) [A] humanidade, tanto o parentesco, é objeto de um processo de fabricação que incide sobre o corpo. O que vemos como atributos culturais definidores de identidades coletivas específicas constitui, para os índios, um conjunto de aptitudes e afecções a serem deliberada e ativamente desenvolvidas no bojo daquilo que os antropólogos chamam “construção da pessoa” e que, envolvendo a criação e transformação de relações determinadas entre pessoas, se confunde com o próprio processo do parentesco” (Coelho de Souza, 2004: 27).

2 Matses, Matis, Kulina Pano, Korubo e possivelmente outros povos em isolamento voluntário.

3 Melatti (1977) e Kensinger (1995) atentaram para a

constituição da pessoa e do parentesco matses, ela se dá por relações de intensidade, e assim a diferença de gênero nesse contexto não se configura como uma dualidade entre termos excludentes. Ao longo do texto descreverei algumas destas ações-relações que constituem pessoas masculinas e femininas matses: aquelas determinadas pelo uso de plantas medicinais (*neste*) e de substâncias amargas, pelo aprendizado dos saberes femininos e masculinos, pelo *tëbo* de cada pessoa.

Antes uma pequena nota sobre o que seriam os *tëbo*. Os Matses se dividem entre os *bëdibo* (“povo onça”) e *macubo* (“povo larva”), os chamados *tëbo*. Segmentaridades em princípio internas aos grupos pano, tais como os *tëbo*, são muitas vezes descritas na literatura em uma chave sociológica, como “metades” (nesse caso, patrilineares) que representariam uma o interior, outra o exterior da sociedade; uma os valores do feminino, outra do masculino; uma a predação, outra a fermentação. Tal interpretação pressupõe relações metafóricas entre as segmentaridades, enquanto grupos sociais, com aquilo que está na natureza e que elas representariam. Isso nos remete imediatamente às classificações totêmicas tal como definidas por Lévi-Strauss (1975). Mas para abordar as relações *tëbo* de forma mais coerente com o que aprendi sobre isso em minhas vivências de campo e conversas com os interlocutores matses, é necessária uma releitura do dualismo matses (e pano). Proponho considerarmos as relações que definem o pertencimento a tais segmentaridades como parte dos processos de constituição das pessoas e, portanto, da constituição do parentesco. Mais adiante trago detalhes a respeito das relações *tëbo*, e espero demonstrar a pertinência dessa proposta. Mas vejamos agora alguns dos processos de constituição das pessoas masculinas e femininas matses que envolvem relações de consubstancialização e aprendizagem, tanto com parentes como com as potências extrassociais veiculadas pelos *neste* e substâncias amargas.

OS NESTE E O APRENDIZADO ENTRE PARENTES

Mesmo ainda no ventre da mãe, a criança matses em formação pode receber influências e afecções de “espíritos” ou “dúplos” (*mayan*)⁵ de animais que ameaçam determinar traços de sua corporalidade, personalidade e caráter. Os *mayan* de certos animais consumidos pelos parentes são especialmente perigosos, por isso, a mãe, o pai e parentes próximos devem se abster de consumir a carne destes animais para evitar que eles imprimam suas características à criança que está sendo gestada. Depois que nasce a criança, os *mayan* de animais caçados continuam ameaçando sua saúde. Sempre há a possibilidade que o *mayan* de um animal morto por um matses, seja para consumo ou não, “se vingue”⁶, fazendo mal a quem o matou ou comeu sua carne, ou aos seus parentes mais frágeis (especialmente crianças ou doentes). Animais de grande porte como o jaguar e

aproximação possível dos sistemas terminológicos de parentesco pano com o sistema *kariera*. Ver Eriskon (1993) sobre a “inflexão *kariera*” na terminologia *matis*. Para esse autor, a onomástica *matis* seria o “último bastião” onde o sistema social preservaria um contorno *kariera* (Eriskon, 1996: 163).

4 Tal “consubstancialização” implica outro sentido de substância, como afirmou Vilaça: “At issue (...) is another type of substance, irreducible to bodily fluids circulating between people. This ‘substance’ contains not just memory and affect, but above all agency” (Vilaça: 2002: 352).

5 Para o tratamento mais aprofundado do conceito de *mayan*, traduzido pelos próprios matses para o português como “espírito”, “alma”, ver Matos (2014).

6 Quando falam sobre essa ação de ataque dos *mayan* de animais caçados às pessoas, os Matses utilizam o verbo *cuid_*, que significa “vingar-se”, ou “dar em troca”.

a sucuri têm os *mayan* mais perigosos, e os pais de uma criança recém-nascida evitam até mesmo o contato visual com esses grandes predadores.

Para que os pais e parentes próximos possam voltar a consumir a carne dos animais que apresentam perigo, o bebê recebe nos seus primeiros meses de vida banhos especiais preparados com plantas medicinais chamadas *neste*, “coisa para banhar”⁷. Quase todos os homens e mulheres matses mais velhos conhecem uma grande quantidade de *neste* para prevenção e cura de doenças causadas por animais. Cada planta *neste* está ligada a um animal específico, muitos têm a forma associada a alguma parte do corpo do animal (por exemplo, o *neste* da anta tem folhas cuja forma é semelhante à das patas da anta).

Os *neste* correspondentes a cada tipo de animal são aplicados na criança gradativamente, dos que previnem as doenças dos animais menos perigosos, aos que previnem doenças dos animais mais ofensivos. Assim, na medida em que ela cresce e nela são aplicados os *neste*, as carnes dos animais são reintroduzidas na dieta de seus familiares e introduzidas na dieta da própria criança. Segundo os Matses, ser banhada com a planta *neste* de cada animal faz com que ela tenha resistência ao *mayan* desse animal, como se fosse exposta a uma forma atenuada da agência patogênica do espírito. Por isso, eles gostam de comparar os *neste* às vacinas aplicadas nas crianças pelos agentes de saúde do governo.

Além desses *neste* preventivos e/ou terapêuticos, há uma série de outros *neste* que não visam evitar ou combater a influência do *mayan* animal, mas antes inculcar na pessoa em formação características identificadas com certos animais. Assim, por exemplo, se os pais querem que ela seja extrovertida, ativa, agitada, aplicam o *neste* do jacu; se querem que não seja preguiçosa, o *neste* da arara. Há *neste* para que a criança seja menos agitada, aprenda rápido a falar, tenha força nas pernas, entre muitos outros. Esses vegetais vetores das afecções que são características de certos animais são aplicados no corpo da criança para que ela adquira traços que irão diferenciá-la dos demais matses. Alguns desses *neste* devem ser aplicados de forma diferenciada para meninos ou meninas, pois esperam-se alguns comportamentos de mulheres e outros de homens.⁸

Esses vegetais, portanto, transmitem afecções de animais para pessoas ao serem aplicados em seus corpos, ou protegem contra o *mayan* animal indesejado e vingativo. Há, portanto, uma ligação de cada *neste* com um animal específico, que pressupõe uma certa analogia entre o *mayan* animal e o *mayan* planta, sendo a semelhança aparente de alguma parte da planta com alguma parte do animal um índice dessa analogia. Aqui utilizo o conceito de analogia tal como foi cunhado por Wagner, ao propor uma concepção de “parentesco analógico” (1977) que por sua vez nos ajuda a compreender a concepção de parentesco com a qual estamos lidando aqui. Segundo o autor, o parentesco daribi – a partir do qual constrói seu modelo de “parentesco analógico” – se dá na realização pela

7 Nes–banhar;_te–nominalizador, instrumento.

8 Para alguns exemplos de *neste* “formadores”, ver Matos (2014: 73).

ação humana da diferenciação de categorias relacionais a partir de um “fluxo de relacionalidade analógica”, que é dado. Wagner contrapõe sua abordagem “analógica” da tradicional, “homológica”, que toma o parentesco como a classificação ou a relação sociopolítica construída sobre um conjunto de parentes genealogicamente diferenciados (“genealogical grid”). Ele realiza, portanto, uma inversão no jogo do dado x construído como se apresenta nas análises tradicionais do parentesco: se tradicionalmente as relações de parentesco são tratadas como construídas sobre a diferença genealógica naturalmente dada, no modelo de parentesco analógico o que está dado é o fluxo de relações (“flow of analogical relatedness”), e seria então a constituição do parentesco a diferenciação de categorias e pessoas através da performance humana. Assim, a abordagem analógica “não incorpora o contraste entre simbolização ‘mental’ e fato ‘físico’” (Wagner, 1977: 626. Minha tradução.)⁹.

Viveiros de Castro elabora uma concepção de parentesco ameríndio que tem ressonâncias com o modelo analógico de Wagner, definindo-o como um processo de constituição do grupo de parentesco através da diferenciação – que se dá no corpo, lugar e instrumento de tal diferenciação – a partir do que chama de um “fundo de socialidade virtual” (Viveiros de Castro, 2002: 419). Esse fundo de socialidade virtual é expresso na mitologia indígena quando descreve o estado pré-cosmológico, regido pela metamorfose, onde as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente. Os mitos narram justamente os desdobramentos desse estado pré-cosmológico ao atual, onde os seres se diferenciam em espécies e corpos distintos, enquanto guardam em seus espíritos a virtualidade da indistinção. No contexto ameríndio o “fluxo de relacionalidade analógica” ou esse “fundo de socialidade virtual” não inclui apenas os ancestrais ou demiurgos, mas também, como sabemos pelos mitos, aqueles seres que se transformarão em animais, plantas e os mais diversos viventes que na constituição do cosmos se diferenciaram enquanto tal.¹⁰

Assim, plantas e animais, tal como as diversas espécies e povos distintos, guardam em seus “espíritos” essa analogia pré-cósmica, e é ela que permite que determinado *neste* incida sobre o espírito de determinado animal. A aplicação dos *neste* que visam incutir na criança características dos animais pode ser entendida como uma ação que reforça a analogia entre o *mayan* da criança e o *mayan* da planta, e as afecções transmitidas através dos espíritos das plantas *neste* passam a compor a pessoa matses em formação, e a particulariza e diferencia em relação aos demais *matses*.

CRESCER HOMEM, CRESCER MULHER

Como dito acima, os *neste* que visam prevenir os danos causados pelos espíritos

9 “Kin relationships are not separated as a rigid ‘cultural’ response to a set paradigm of ‘natural’ contingency but rather emerge as an integral part of a wholly symbolic conceptualization of things. (...) We begin, not with a grid, but with a conceptual world” (Wagner, 1977: 627).

10 Nas palavras do autor: “The soul is the universal condition against which humans must work in order to produce both their own species identity and their various intraspecific kinship identities. A person’s body indexes her constitutive relation to bodies similar to hers and different from other kinds of bodies, while her soul is a token of the ultimate commonality of all beings, human and non-human alike: the primal analogical flow of relatedness (Wagner, 1977a) is a flow of spirit. That means that the body must be produced *out* of the soul but also *against* it, and this is what Amazonian kinship is ‘all about’: becoming a human body through the differential bodily engagement of and/or with other bodies, human as well as non-human. Needless to say, such a process is neither performable nor describable by the ‘genealogical method’” (Viveiros de Castro, 2015: 145).

animais são praticamente os mesmos para os bebês de ambos os sexos, enquanto a aplicação de algumas plantas que são destinadas a incutir nas crianças características específicas de certas espécies animais difere de acordo com o gênero. Mulheres e homens terão traços da personalidade e corporalidade acentuados de forma distinta, e aí começam as diferenças na criação de meninos e meninas. As atividades que meninos e meninas aprendem a desempenhar também vão se diferenciando cada vez mais na medida em que crescem. O aprendizado do trabalho masculino e feminino é uma das principais formas que se efetivam as relações de parentesco, e é parte fundamental da constituição das pessoas matses.

As crianças pequenas acompanham seus pais ou irmãos mais velhos nas atividades cotidianas, independentemente do sexo, e assim contribuem no trabalho coletivo, dentro do que conseguem realizar. Em torno de seis ou sete anos de idade as meninas começam a ser cobradas mais duramente no que diz respeito às tarefas domésticas. Buscar água, ajudar a mãe a colher os produtos na roça, tratar as carnes caçadas (lavar, despelar, cortar, etc.), cozinhar, servir a comida, lavar roupas (incluindo as roupas do pai, tios, irmãos homens) e utensílios de cozinha, limpar a casa, entre outras, passam a ser atividades cotidianas das meninas a partir dessa idade. Os meninos nessa faixa etária começam a aprimorar-se nas artes da caça. Eles aprendem a fazer seus pequenos arcos e flechas, e passam quase todo o dia buscando animais nos arredores da aldeia para caçar. Pescar também é uma atividade muito comum dos meninos dessa idade, que andam juntos todo o tempo. Eles têm autonomia para brincar, caçar e pescar com seus companheiros de mesmo tamanho.

Um pouco mais velhas, as meninas começam a aprender a tecer (*daëdca*). Redes, testeiras, pulseiras e tornozeleiras, faixas para carregar crianças de colo, redes de pesca e bolsas, de algodão e tucum, são os tecidos mais usados e que toda mulher deve saber fazer. A tecelagem é a atividade que preenche o tempo livre das mulheres, é um momento de descanso e distração, uma atividade feminina bem marcada como um tempo livre das demandas masculinas e dos filhos.

A culinária é também um trabalho constitutivo da pessoa feminina matses. As meninas começam a ajudar a mãe e parentes mais velhas nas tarefas de cozinha desde muito cedo. O mingau de banana (*mani siacaid*) é o alimento cotidiano mais comum e relativamente simples de ser preparado. Toda casa deve ter sempre pronto o mingau de banana, tanto para acompanhar as refeições de carnes ou peixes, como para ser tomado ao longo do dia, matando a fome e a sede quando não há caça ou quando outros trabalhos estão em andamento.

Outro tipo de bebida que todas as mulheres devem saber fazer, mas cuja preparação é muito mais elaborada e cercada de cuidados, é o mingau de milho. O milho (*piacbo*) é o produto da roça que exige dos Matses mais restrições rituais,

desde a plantação até o preparo dos alimentos que dele derivam. Os homens evitam a manipulação da massa crua do mingau de milho, ou mesmo estarem próximos das mulheres quando elas o preparam. O próprio mingau é feito com milhos secos e duros, evitando-se o consumo do milho verde por parte dos homens. O milho verde, alimento “doce” (*bata*) por excelência, afeta duramente a potência predadora masculina, tornando-os inaptos para caçar.

Quando crescem, as mulheres matses acompanham seus maridos em algumas expedições de caça. Elas não atiram com espingarda nem com arco e flecha, mas eventualmente golpeiam as presas com um pau. A participação das mulheres na caça não impede que entre os Matses existam vários tabus relativos aos fluidos e cheiros femininos por estes atrapalharem a qualidade predadora dos homens, algo muito comum em todos os povos amazônicos¹¹. Os caçadores devem evitar relações sexuais para não terem má sorte na caça, o que se dá pela diminuição de sua potência predadora, algo que, como veremos abaixo, é adquirido através de rituais envolvendo fluidos animais e vegetais amargos. Assim, de maneira geral, as substâncias-afecções doces (*bata*) com as quais lidam as mulheres enfraquecem os efeitos das substâncias-afecções amargas (*muca*) que favorecem a potência predadora dos caçadores¹².

Para tornarem-se completos, além de aprender a desempenhar bem as atividades masculinas, os homens precisam realizar um trabalho de crescimento e fortalecimento do corpo ao longo da vida que é propiciado pela aplicação destas substâncias que veiculam algum tipo de força ou potência predadora¹³. Tal trabalho sobre o corpo compõe-se de rituais cotidianos de fortalecê-lo e amadurecê-lo, o que no pensamento nativo é também um processo de torná-lo amargo (*muca*) e duro (*tsasi*).

Não sendo mais realizado hoje em dia, a “visita dos espíritos cantores” era o mais importante ritual coletivo que visava essa transformação dos corpos masculinos. Ele propiciava o amadurecimento dos rapazes através da convivência temporária com afins-espíritos, que aplicavam em seus cunhados-matses todo tipo de substâncias amargas. Como mostrei em outro trabalho, receber a visita dos espíritos propiciava o crescimento de homens e mulheres, mas enquanto a interação delas com os espíritos era sempre mediada (pelos cantos com “palavras torcidas” e pelas máscaras), a dos homens se dava de forma não mediada, o que produzia e atualizava importantes diferenças entre os gêneros (Matos, 2014).

Atualmente, a mais comum e cotidiana das práticas de preparação do corpo masculino é o uso do tabaco (*nënë*). O tabaco é a instanciação do amargor por excelência, e, portanto, a principal substância xamânica. O rapé de tabaco é usado pelos homens diariamente, ao anoitecer e durante os trabalhos mais pesados, como a derrubada das árvores para a feitura da roça. Os homens matses entendem que receber o rapé dos homens mais velhos é algo que lhes transmite

11 Para um aprofundamento dos temas da incidência do sangue menstrual sobre as práticas xamânicas, dos perigos do sangue pós-parto e menstrual para as atividades masculinas, e sobre a agência transformadora do sangue na Amazônia, remeto o leitor ao trabalho de Luisa Elvira Belaunde (2001, 2006, entre outros).

12 Toda a etnologia pano tem discutido a dualidade “doce x amargo”, e a importância do amargor enquanto conceito xamânico. Aqui não há espaço para retomar as várias interpretações dessa dualidade pan-pano, e tampouco a comparação com a variante matses. Para tal comparação remeto o leitor à minha tese de doutorado (Matos, 2014), e para as concepções sobre o doce e o amargo e a relação do amargor com o xamanismo entre demais povos pano, indico a leitura de Coffaci de Lima (2000), Calávia-Saez et al. (2003), Lagrou (2004), Déléage (2006), Pérez-Gil (2006).

13 Devemos ter em mente que a aplicação de substâncias amargas no corpo é um procedimento que tem sua eficácia pelo fato de que tais substâncias são aquilo que é dado a ver aos humanos de certas agências que são muito mais que isso. São veículos de agência que podem fazer mal ou matar, ou podem ser usados de forma controlada, produzindo uma alteração não radical. Tudo depende da intenção de quem os “manipula” (Matos, 2014). O “veneno” da formiga está para um matses como uma flecha matses está para uma onça: ambos são atributos de um sujeito que irá exercer uma influência sobre outro.

força e saúde, propicia um bom sono e faz com que escutem melhor o que os mais velhos têm a dizer.

Há ainda um conjunto grande de práticas especialmente voltadas para aprimorar a performance na caça. As mais comuns são a aplicação das picadas da formiga *shëdë* “tucandeira” na pele, as aplicações de urtiga, escoriações com ferrão de escorpião, aplicações do veneno do sapo *daucaid*.¹⁴ Em todos esses rituais de fortalecimento masculino são o amargor (*muca*) e a força (*paë*) dessas substâncias que denotam sua eficácia como transformadoras do corpo. *Muca* é para os Matses, assim como para os outros grupos pano, não apenas a sensação provocada no paladar, mas a qualidade xamânica de determinado agente. *Paë* designa tanto o poder como a força de um agente, a embriaguez que causa no corpo, e também a dor. Diz-se por exemplo de um determinado rapé que está forte e que provoca muito ardor no nariz, que ele é—está *paëmbo*.

Os efeitos e afecções advindos do amargor se opõem àqueles veiculados pelos alimentos “doces” (*bata*). Os alimentos doces, tanto cultivados na roça, como silvestres (várias frutas que se colhe na mata) devem ser evitados pelos homens quando procuram fortalecer o corpo com as afecções amargas, especialmente o milho verde. Mas os alimentos *bata* — que incluem a banana, a macaxeira entre outros — são essenciais no crescimento dos corpos femininos e masculinos. Amargor e doçura são, assim, princípios contraditórios, mas que se complementam nas concepções e práticas matses de produção e diferenciação das pessoas. Vemos que não só os alimentos, mas os anti-alimentos (as substâncias *muca* vegetais e animais, basicamente toxinas e venenos) “formam” as pessoas e as fazem crescer.

Apesar de estarem em contato cotidiano com muitas substâncias doces, como as bebidas fermentadas, as mulheres também recebem suas doses de substâncias amargas, embora em quantidade e intensidade menores do que os homens. Por exemplo, as mulheres mais velhas usam o rapé, mas pela via oral e não aspiram como os homens; o veneno de sapo é também aplicado nas mulheres, mas se nos homens ele é aplicado em muitos pontos ao longo dos braços e peito, as mulheres recebem suas doses em poucos pontos, no ventre e nas canelas. Isso mostra como o peito e membros e braços dos homens são o *locus* desse conhecimento da caça e da potência predadora, enquanto para as mulheres o veneno contra a preguiça e a indisposição para trabalhar se aplica no ventre, e tal prática é claramente associada ao trabalho de gestação, e nas canelas, para dar força para carregar tudo que uma mulher matses carrega (produtos da roça, crianças, etc.).

SINAN, O CONHECIMENTO “ENCORPORADO”

Todas essas substâncias amargas (*muca*) e fortes (*paë*) são vetores de *sinan* (chamado também *cuesa*, substantivo que deriva do verbo *cues* = “bater”, “matar”).

14 *Daucaid*—“do qual se retira veneno—*dau*”, também chamado *acate*, “que pica, perfura” ou *campuc*, sendo esse último considerado pelos Matses um nome arcaico.

Quando um homem mais velho aplica veneno de sapo, ou quando sopra rapé no nariz de um mais jovem, ele transmite seu *sinan* para esse último. Essa transferência do *sinan* é descrita como *sinan mene* “dar/entregar o *sinan*”, em expressões como *cun sinan menenu*, “irei dar-te meu *sinan*”. O *sinan* também pode ser entendido como um “conhecimento” no sentido de um saber-fazer apre(e)ndido, acumulado e transmitido. Tudo que se aprende com os parentes mais velhos faz parte do *sinan* de uma pessoa, o saber-fazer todos os trabalhos que constituem mulheres e homens “de verdade”. Mulheres cheias de *sinan* são aquelas que cuidam bem de suas casas e roças, sabem tecer e cozinhar bem. Homens com *sinan* são grandes caçadores, construtores, trabalhadores, etc. É ainda um conceito que abrange a agência predadora que os Matses (especialmente os homens) adquirem e fortalecem ao longo da vida, com a experiência da caça e guerra, e com os rituais de substâncias amargas. Trata-se, portanto, de um conhecimento acoplado, que irá compor o corpo, ao mesmo tempo que pode ser transicionado.

Se por um lado o *sinan* é adquirido na relação de aprendizado com os parentes mais velhos, especialmente na época da vida em que os homens e mulheres são jovens ou crianças, por outro, ele resulta de contatos diretos com agências extrassociais. Esse conceito de conhecimento advindo de procedimentos que envolvem o uso de substâncias de poder e relações de aprendizagem de ofícios específicos para cada gênero (ao mesmo tempo que é constitutivo dessas relações) tem ressonâncias com o conceito kaxinawa que McCallum (1996), a partir de Kensinger (1995), denominou *body knowledge*. No entanto, há uma diferença importante entre a noção de pessoa composta através dos conhecimentos “encorporados” proposta por McCallum e a que procuro aqui desenvolver em relação aos Matses. McCallum entende que o corpo kaxinawa é produzido a partir de elementos externos que precisam ser transformados pela agência propriamente humana (ou seja, dos parentes, “humanos verdadeiros”, *huni kuin*) e que é constitutiva das relações sociais propriamente humanas. O conhecimento advindo de agências externas é transformado em relações de parentesco através de ações de alimentação, cuidado e transmissão que se dão entre os parentes para produzir um corpo propriamente humano, constituído por relações sociais características dos humanos “de verdade” (*huni kuin*). A expressão desse conhecimento incorporado se dá na forma de ações sociais moralmente valorizadas e que definem o “corpo” kaxinawa como um “corpo que sabe”, que age da forma adequada aos preceitos morais que definem a socialidade kaxinawa.

Quando pensada não mais na escala da constituição do corpo e da pessoa, mas na escala da constituição coletiva do parentesco, McCallum propõe que a transformação do “exterior” em “interior”, ou a produção da socialidade propriamente kaxinawa, se daria por meio de ações “genderizadas”: o trabalho ou agência feminina se dá no espaço doméstico e nas roças, transformando o produto

da agência masculina – voltada para a relação com a alteridade – em “pessoas, alimento e coisas verdadeiras”, *huni kuin*:

Men develop the social skills to deal with dangerous beings of the “outside” – the forest, the supernatural, and the city – in order to be productive. (...) Women’s agency, on the other hand, is practiced in gardens and houses, where danger is muted and courage a secondary skill. (...) Women’s transactions with outsiders are mediated on the whole by their male kin and husbands. Women transform the products of men’s activities in the outside into properly Cashinahua persons, food and things. Their activities, in interaction with men’s, constitute the “inside” of Cashinahua social life (McCallum, 1999: 447).

Podemos dizer que os rituais de aquisição de *sinan* com a aplicação de substâncias amargas são atos que produzem corpos e pessoas matses (propriamente humanas) através da manipulação controlada de agências/substâncias extrasociais, tal como afirma McCallum a respeito dos Kaxinawa. Mas para elaborarmos um conceito de “conhecimento incorporado” a partir das concepções matses temos que dar a devida ênfase à potência alteradora dessas agências externas que fazem parte da constituição do corpo e da pessoa. A alteração propiciada por esses rituais impulsiona o crescimento e a diferenciação do homem e da mulher, até mesmo de seus próprios parentes. Quando ainda crianças ou adolescentes, os Matses recebem as aplicações dos *nesté* e substâncias amargas de seus pais, mães, tias paternas, tios maternos, avós, enfim, parentes mais velhos. E esses momentos são produtores de parentesco, pois tais pessoas compostas assim por seus parentes mais velhos são tornadas, justamente nessa “composição”, parentes daqueles que realizam tais aplicações. Na medida em que se tornam adultos, os homens (e com menos intensidade as mulheres) são eles mesmos os “aplicadores”, tanto em si como de seus parentes mais jovens. A composição e crescimento do que estamos aqui denominando “corpo matses” são realizados com tais potências externas, que, como tal, atualizam conexões com outros sujeitos que estão fora do âmbito dos “parentes” ou “gente de verdade”. Esse duplo movimento, do aparentamento com parentes, e do aparentamento (consustancialização) com outros, sujeitos extrasociais, fazem parte da constituição da pessoa matses tal como deve ser, seja homem ou mulher: forte, disposta ao trabalho, corajosa, independente e autônoma. Assim, as pessoas matses se constituem nessa dialética sem síntese, diferenciando-se não apenas de outros seres de outras sociedades, mas também entre si e internamente a si mesmos. A alteração é o que se busca para que haja crescimento ou fortalecimento e se tal alteração precisa ser controlada ou mediada para que não seja destrutiva, ela não é anulada para a produção da identidade. Não há esfera

“doméstica” ou de “convivialidade” que seja livre da alteridade – ou da potencial alteração – nem mesmo para as mulheres. Assim, a socialidade matses parece ser constituída nesse limiar em todas as escalas: um jogo de se “consustancializar” com os outros para crescer, ao mesmo tempo que com os próprios parentes, para não se tornar outro (como em processos de morte, adoecimento, etc).

Para além dos rituais que envolvem a aplicação dos *neste* e das substâncias amargas, os Matses também são marcados por relações com animais e vegetais dos quais se dizem “parentes”, aqueles do seu *tëbo*. Vejamos agora como se dão as relações *tëbo* que introduzem outras variações na corporalidade e composição das pessoas matses.

OS TËBO

Os Matses entendem que a concepção da criança na barriga da mãe é um processo que leva todo o tempo da gestação, e o pai da criança contribui gradativamente na formação do seu filho fazendo sexo com a gestante. É forte a tendência dos Matses de atribuírem a formação corpórea da criança mais ao pai que à mãe, embora não haja consenso sobre isso. Quando a futura mãe mantém relações com mais de um homem durante a gravidez, entende-se que a criança tem mais de um pai “formador”. No que diz respeito ao papel do pai na formação da criança, é bem claro para os Matses que pelo menos um traço do(s) pai(s) formador(es) é transmitido para o filho ou filha, trata-se de suas relações *tëbo*.

Se a criança foi formada desde sua gestação por homens *macubo*, ela será *macubo*, se for formada por homens *bëdibo* será *bëdibo*. Os *macubo* são o “povo larva” (*macu* – “larva”, *_bo* – coletivizador, “povo”), também chamados *aiabo* (*aia* – termo “antigo” para queixada) ou *shëctenamëbo* (*shëctenamë* – termo mais usado atualmente para queixada). Os *bëdibo* “povo onça”, também são chamados *tsasi-bo* (*tsasi* – duro) ou *senadbo* (*senad* – veado).¹⁵

Os *tëbo* matses foram por vezes definidos como metades exogâmicas patrilineares (Erikson, 1996; Romanoff, 1984), no entanto, não podemos afirmar que os *tëbo* de fato fundamentam os cálculos matrimoniais. O que se tem é uma clara preferência do casamento entre primos cruzados, e sendo os *tëbo* transmitidos do pai para os filhos, na prática os casamentos acabam sendo em sua maioria entre membros de *tëbo* diferentes, mas não há nenhuma interdição explícita de que um homem ou uma mulher case com alguém de seu *tëbo*¹⁶. Antes, os *tëbo* podem ser entendidos como um conjunto de relações com seres extrassociais (não humanos “de verdade”) transmitidas pela substância paterna. Podemos dizer que desde a formação no ventre da mãe a pessoa já herda uma potencialidade de relações privilegiadas com determinadas plantas e animais, de acordo com seu *tëbo*, e na medida em que cresce e efetua tais relações, aprofunda uma consubs-

15 É importante ressaltar que apesar da maioria dos meus interlocutores matses insistir que há apenas dois *tëbo*, que claramente dividem os diversos animais em dois conjuntos de características que trataremos a seguir, alguns afirmam que há ainda um terceiro, o *nëishamëbo*, que seria o *tëbo* da anta (*nëishamë*). Que eu tenha conhecimento, apenas um conjunto de irmãos, entre todos os Matses que vivem no Brasil, identificam-se como *nëishamëbo*. Essa possibilidade de um terceiro *tëbo* parece ser um indício do fracasso de qualquer tentativa de fechamento das concepções sociocosmológicas nativas em classificações estanques tais como “metade”, “seções” ou mesmo “povos”. Para aqueles matses que não concordam com a existência de um terceiro *tëbo*, a anta é *bëdibo*.

16 Há alguns casos de casamentos com primos paralelos distantes, tanto genealogicamente quanto geograficamente, além disso há uma ideia de que as mulheres cativas – vindas de outros povos que não reconhecem os *tëbo* – tornam-se do *tëbo* de seus maridos.

tancialidade com esses seres, o que a diferencia dos matses de outro *tëbo*. Para mostrar como isso se dá, reproduzo aqui situações típicas que aparecem repetidamente nos relatos a respeito das diferenças entre ser *macubo* ou *bëdibo*.

Aos matses *macubo*, por exemplo, é dada a incumbência de retirar dos pés de milho as larvas (*macu*) que infestam a plantação. Depois de feito esse procedimento, as larvas abandonarão a plantação de milho, e o milho crescerá saudável e forte. Se pessoas *bëdibo* participarem da retirada das larvas, ao contrário, elas se multiplicarão absurdamente, e todo o milho estará comprometido. Dizem os Matses que isso se dá porque as larvas de milho “escutam” os matses *macubo*, que são seus “parentes”. Os queixadas também são animais que têm uma relação especial com os matses *macubo*. Quando um homem ou mulher *macubo* morre, o choro de luto que entoam os parentes do morto pode causar o afastamento de bandos de queixadas das imediações da aldeia. Os queixadas escutam o canto de luto e se enfurecem, indo embora (trataremos dos cantos de luto abaixo).

Já os *bëdibo* têm relações privilegiadas com as onças. Suas flechas são pintadas com o grafismo *bëdi*, composto de pontinhos ou bolinhas, e esse desenho na ponta das flechas é reconhecido pelas onças na mata. Quando isso acontece, elas não atacam o caçador. Como me disse um amigo matses: “[A onça] pensa: esse é meu parente. Se a onça vê a flecha dos *macubo* [desenhada com o padrão *macubo*, composto de traços] ela fala: é queixada, vou matar”. Cobras também favorecem os *bëdibo*. Contam os Matses que quando a cobra pica uma pessoa *bëdibo* e escuta o choro dos parentes da vítima, ela percebe que picou um *bëdibo*. Isso é possível porque os Matses choram cantando, e no canto evocam o *tëbo* da vítima. Ao ouvir o canto para um *bëdibo* a cobra vai até uma raiz de embaúba, que é uma raiz macia e “doce”, e a morde. Com esse procedimento, o *bëdibo* vitimado pela mordida de cobra não morre, ele se recupera. Se a cobra ouvisse o choro para a pessoa *macubo*, ela iria morder um cipó bem duro e amargo, o que causaria a morte rápida da vítima de sua picada. Mas isso nunca ocorre, pois quando qualquer matses é picado por cobra, mesmo sendo ele *macubo*, seus parentes o choram como se ele fosse *bëdibo*, para enganar a cobra e fazê-la morder a raiz de embaúba! Vemos que também para as cobras o contato com substâncias *bata* (quando morde a raiz de embaúba) faz com que sua potência predadora se enfraqueça (a vítima de sua mordida não irá mais morrer).

Os Matses identificam certos traços como próprios de animais de cada *tëbo*. O *tëbo* *bëdibo* é aquele dos animais que andam sozinhos e predominantemente sobre a terra. A carne desses animais é tida como mais escura e dura, sua pele ou plumagem tem cores mais escuras, ou possuem o padrão pintado ou malhado, tal como a onça e as cobras mais venenosas. Os animais *bëdibo* preferencialmente alimentam-se nos canamás ou no barro seco. Já os animais *macubo* são aqueles que andam em bando, tal como as larvas, que infestam a plantação de

milho, e os queixadas. Em relação aos animais *bëdibo*, possuem a carne mais mole e sua pele, pelo ou plumagem são mais claros ou de tom amarelo ou avermelhado (*piu*). Alimentam-se preferencialmente em lugares úmidos, na lama, tal como os queixadas, e vivem nas proximidades dos rios. Da mesma forma as pessoas matses compartilham traços da corporalidade e personalidade com os animais de seu *tëbo*. Por exemplo, os *bëdibo* são muitas vezes identificados com a agressividade e caráter guerreiro, típicos também dos animais de seu *tëbo*. (E tampouco é coincidência que os homens hoje considerados “caciques” de aldeias são todos *bëdibo*.) Já os *macubo* teriam o temperamento mais suave. Escutei algumas vezes a anedota de que quando os Matses comiam seus mortos, há muito tempo, diziam que a própria carne (*nami*) dos *macubo* era mais macia.

Cada *tëbo* tem um padrão de grafismo que pode ser usado nas pontas das flechas, nas testeiras (*mauete*), pulseiras e tornozeleiras de tecido de tucum (*uit-sun*) e em pinturas corporais que também fazem parte da constituição da corporalidade matses¹⁷. Os padrões *macubo* mais usados são os traços horizontais que remetem às larvas, bem como os triângulos com vértices opostos, que figuram as pegadas dos queixadas. Os padrões dos *bëdibo* são as bolinhas (*bëdi*) que remetem ao padrão de desenho da pele do jaguar, e os triângulos com vértices opostos que remetem às pegadas dos caititus, mais estreitos que os do grafismo *macubo*. Durante certos rituais coletivos como o *macun acquec*, os Matses usam a testeira de folhas de tucum e a pintura corporal com os grafismos de seu *tëbo*. Os desenhos que estão na pele dos animais são assim vestidos pelos Matses, tal como as bolinhas do jaguar ou os traços das larvas. Dizem que os espíritos (*mayan*) dos animais que são *macubo* ou *bëdibo* não gostam quando os Matses não se pintam com o desenho próprio de seu *tëbo*.

Outra característica das relações *tëbo* é que elas parecem sobreviver ao fim da própria pessoa, como indicam os cantos de luto. Os Matses devem chorar a morte de seu ente querido através dos choros-cantos, que são expressões altamente formalizadas da dor, e relatam as coisas que o enlutado e o morto viveram juntos, especialmente as atividades cotidianas. Por exemplo, um pai pode cantar sobre os animais que caçava com seu filho, como eles juntos faziam flechas, etc. Apesar de lembrar as atividades que o enunciador realizava com a pessoa falecida das quais a lembrança compõe sua memória mais forte e afetiva do morto, este é sempre referido por termos especiais e relativamente mais abstratos, usados unicamente no choro ritual. Esses termos remetem à relação de parentesco do morto com quem canta, mas de forma a evidenciar as relações *tëbo*. Por exemplo, a expressão usada nos cantos de luto por um enunciador masculino para se referir ao seu “falecido tio cruzado *bëdibo*” é *senad ani*: *senad* refere-se ao *tëbo bëdibo* – o veado (*senad*) é um animal *bëdibo*. *Ani* é um termo arcaico para mãe, que remete ao sangue (*ini*). “Falecido primo cruzado *macubo*”

17 Como mostrou Erikson (1996), para os pano setentrionais a ornamentação corporal incide sobre a constituição e amadurecimento dos corpos.

é referido como *titan cuënu bacuë*: “criança (*bacuëbo*) do *tëbo macubo* (*cuënu*) de minha mãe (*tita*)”. A influência dos *tëbo* após a morte entre os Matses encontra equivalência nas concepções a respeito do destino da alma após a morte entre outros povos pano, tais como os Marubo (Cesarino, 2011) e Yaminawa. Entre os Yaminawa, segundo Townsley, as metades não se dissolvem na terra dos mortos, mas se tornam povos endogâmicos (1988). Aqui podemos ver como essas segmentaridades em princípio “internas” aos grupos de parentesco (ou “povos”) pano guardam a potência da transformação em “outros povos”. O que por sua vez pode nos ajudar a compreender a fractalidade histórica das sociedades pano (o “caleidoscópio”, na bonita expressão de Townsley), onde cada um desses segmentos pode vir a ser (ou ter sido) grupos distintos¹⁸.

Seguindo as concepções nativas a respeito das relações *tëbo*, podemos entendê-las como anteriores à constituição das pessoas, pois dadas pela linha paterna e mantidas mesmo após a morte de cada matses, mas que ao mesmo tempo são constantemente atualizadas nos atos cotidianos de compartilhamento e comunicação das pessoas com os animais de seu *tëbo*. Em termos da proposta “analógica” de interpretação do parentesco exposta mais acima, onde o que define o parentesco são justamente os processos de constituição dos parentes, as relações *tëbo* não podem ser desconsideradas ao descrevermos a constituição do parentesco matses.

Não é por acaso que quando traduzem para o português a expressão *cun tëbo* (“meu *tëbo*”), os Matses dizem “meu parente”. Por exemplo, um *macubo* pode dizer *shëctenamë, cun tëbo*. Ao solicitar uma tradução dessa expressão, me deparei com “o queixada, meu parente”. Como não encontram termos em português capazes de descrever a ligação com os animais de seu *tëbo*, os Matses a traduzem como “parente”. Isso indica que o sentido de “parente” (em português) – que pressupõe o contexto de interlocução com os brancos – pode ser estendido da relação que os Matses possuem entre si para abarcar aquela que possuem com os animais de seu *tëbo*. Certamente, os animais e plantas de um *tëbo* não são “parentes” como o são seus parentes propriamente ditos (esses chamados *cunmatses*). Mas podemos dizer que a relação *tëbo* é também de “aparentamento”, no sentido de haver a construção de uma corporalidade comum, ou o que estou chamando aqui de consubstancialização. As relações *tëbo* transmitidas a uma pessoa pelo seu pai são atualizadas através de ações que reforçam ao longo de sua vida essa corporalidade compartilhada, o que mostra por exemplo o uso dos padrões gráficos da pintura: um *bëdibo* se pinta como o jaguar, e este o reconhece como não inimigo. Ou os traços de “personalidade” que homens e mulheres matses compartilham com os animais de seu *tëbo*. Não podemos esquecer que se estamos falando de corporalidade ameríndia, estamos falando de “corpos-afecções” e que portanto tal corporalidade comum de homens e onças,

18 Os Marubo têm essa teoria a respeito de sua própria sociedade: o que seria hoje o povo Marubo é resultado da união de vários povos espalhados que se organizam em “seções” exogâmicas (Welper, 2009). Para outros exemplos de atualização de tais segmentaridades como “povos” distintos, ver Matos (2017).

por exemplo, não é constituída “fisicamente”, mas por alterações perspectivas que definem o “corpo” e a “pessoa”. As perspectivas dos animais efetuam esse aparentamento com certos matses: as onças e as cobras vêem e escutam os matses *bëdibo* como seus parentes, as larvas e queixadas vêem e escutam os matses *macubo* como os seus. As perspectivas animais introduzem assim uma variação interna ao próprio conjunto dos que são “gente de verdade”, *matses*. “Consubstancialização” aqui é então um nome que damos para ações de atualização de uma analogia com uns, que enfraquece a analogia com outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARENTESCO E DUALISMO

A partir das concepções matses a respeito da constituição e crescimento das pessoas “propriamente” humanas (*matses*) podemos compreender como ambos são resultados de relações que se dão ao longo de toda a vida dessas pessoas e parecem traçar movimentos distintos, um em direção à convivência e aprendizado entre parentes, outro a rituais de alteração e diferenciação das pessoas em relação a esses mesmos parentes.

Nos primeiros meses de vida, a aplicação dos *neste* é crucial para que as crianças matses possam se alimentar propriamente. Ao mesmo tempo, isso resulta na diferenciação das crianças em termos de sua personalidade, dos comportamentos que serão delas característicos – inclusive comportamentos esperados para cada gênero. Um pouco mais tarde, na infância e juventude, a constituição de pessoas diferenciadas por gênero tem continuidade, e vai se intensificando. Por um lado, temos os trabalhos masculinos e femininos que fazem com que os corpos cresçam distintamente, e que são aprendidos pela escuta e imitação dos mais velhos. Por outro, esses mesmos trabalhos que diferenciam os gêneros demandam distintos rituais de aquisição de conhecimentos-afecções vinculados por substâncias amargas. Os homens realizam tais rituais em muito mais intensidade que as mulheres, já que estas devem lidar o tempo todo com substâncias-afecções doces que alimentam a todos, mas que neutralizam as potências predatórias. Ainda assim, os rituais de aquisição de afecções amargas fazem parte da constituição tanto das pessoas femininas como masculinas, de seu “crescer”.

O homem que se submete frequentemente aos rituais masculinos de aquisição de *sinan* é o exemplo de um homem completo, respeitado e admirado por todos, como um homem matses deve ser. Mas há um aspecto nesses rituais que parece ser mais fundamental que a satisfação de uma suposta exigência moral do grupo. Nesses procedimentos os homens adquirem e fortalecem sua potência predadora, buscam a qualidade de ser forte frente ao inimigo(-caça), para que não sucumba ao medo ou hesitação. Tornar-se forte é tornar-se capaz de experimentar o poder do outro, e para tanto é necessário o contato com essas

potências de forma controlada.

Justamente são os tios maternos-sogros, aqueles que dentre os parentes mais próximos encarnam a maior alteridade (são afins de geração distinta e de outro *tëbo* que o de seus sobrinhos uterinos), que preferencialmente aplicam as substâncias amargas tanto em homens como em mulheres. O crescimento feminino é propiciado em grande parte pelas relações de afinidade com o outro sexo (especialmente pelos tios maternos-sogros e primos cruzados-esposos), enquanto os homens jovens têm o contato com agências não humanas que propiciam seu crescimento mediadas por parentes de mesmo sexo e geração mais velha. Mas quando deixam de ser crianças, as mulheres também lidam diretamente com tais agências alteradoras, sem a mediação dos parentes mais velhos. Elas tanto aplicam os *nesté* e substâncias amargas em si mesmas, como em seus filhos ou em parentes doentes. O que as diferencia dos homens nesse âmbito é a intensidade com que elas devem se engajar em tais relações. O fazer feminino como o masculino são produtores da socialidade e parentesco matses.

Vimos também que outros aspectos constituintes das pessoas as ligam a um conjunto específico de parentes, ao mesmo tempo que a um coletivo exterior ao grupo de parentesco local (*cunmatses*). Trata-se de atributos transmitidos através das relações com parentes ascendentes: o *tëbo*. Nos estudos etnológicos dos povos pano, coletivos nomeados tais como os *tëbo* são frequentemente associados a “metades”, enquanto unidades sociológicas que encarnam princípios classificatórios dualistas: as oposições exterior x interior e masculino x feminino. Essa série de oposições articulam-se nas mais diversas etnografias como exterior:masculino:metade A (geralmente a metade onça, a metade *nawa*):interior:feminino:metade B (a metade queixada, da fermentação). Erikson afirma que nessa questão há uma especificidade entre os povos pano setentrionais: a metade-onça-masculina seria associada ao interior do *socius*, enquanto a metade-fermentação-feminina, ao exterior. O que ele explica pelo caráter virilocal e patrilinear do sistema de parentesco desses povos que se difere dos demais sistemas pano, em sua maioria uxirilocalis (Erikson, 1996: 105)¹⁹.

No caso matses, o conceito *macubo* agrega os traços úmidos e moles, e conforma um campo semântico em torno da fermentação. Sem dúvida essas características estão associadas nas cosmologias ameríndias ao feminino. Já o *tëbo bédibo*, como um dos seus nomes (*tsasibo*) indica (*tsasi* pode ser traduzido por “duro” ou “rígido”), conforma o campo do seco, duro, sol, queimado, que está associado ao masculino. De maneira geral, a complementaridade amargo–doce pode ser associada à complementaridade masculino–feminino, desde que ambas sejam entendidas como relações de intensidade, e não como dualidade entre dois termos excludentes, ou seja, o “amargo” e o “doce” compõem tanto o masculino como o feminino, mas em intensidades diferentes. A complemen-

19 Além da “simplificação” do dualismo pano ocorrida entre os Matses pela sua depopulação após o contato com os brancos (Erikson, 1996: 105).

taridade desigual entre doce-úmido-mole e amargo-seco-duro determina a diferença entre os *tëbo*, assim como entre homens e mulheres. Mas isso não nos permite afirmar, de forma simplista, que teríamos uma metade feminina e outra masculina. Tal associação direta, quando sugerida por mim para meus interlocutores matses, era por eles veementemente negada.

Nos afastamos também das interpretações da existência de “metades” que representariam uma o “interior”, outra o “exterior” da sociedade (Townesley, 1988; Erikson, 1996). No caso matses, as diferenças entre os *tëbo* podem ser atualizadas em termos de diferenças entre “povos”, como nos rituais *macun aquec*. Nesse ritual, pessoas de *tëbo* diferentes se pintam de formas diferentes, e se apresentam umas às outras como povos-espíritos distintos, que se dividem entre “visitantes” e “anfitriões” (Matos, 2014). “Anfitriões” e “visitantes” trocam alimentos e cantam uns para os outros, se dividindo novamente entre homens e mulheres: homens de um *tëbo* cantam para as mulheres de outro, e vice-versa. Assim, as diferenças de gênero e as diferenças nós-outros se entrecruzam e se atualizam em jogos de “comutação de perspectiva”²⁰. Mas, mesmo nesses rituais em que os *tëbo* se colocam como coletivos distintos, é a diferença o que importa, não havendo entre os Matses a identificação com pessoas de um ou outro *tëbo* como sendo “os de dentro” ou “os de fora”. Todas as formas de segmentaridade que poderíamos estabelecer entre os Matses, tais como as *tëbo*, ou até mesmo os “parentes” ou “gente de verdade” (*matses*) estão sempre divididas, a diferenciação sendo interior a qualquer identificação²¹. Trata-se, assim, de uma questão de perspectiva: um *tëbo* só é “exterior” para o outro, em relação ao outro. Como afirmou Lima “(...) não há ponto de vista do todo, de um todo superior à metade” (2008: 231).

A diferenciação *macubo* x *bëdibo* se dá por traços que perpassam não só as relações que compõem o coletivo de parentes matses mas também os coletivos animais, as plantas, o cosmos. Se os *tëbo* podem ser entendidos como feixes de relações analógicas dadas, pois invariavelmente transmitidas dos pais a seus filhos, ao mesmo tempo essa diferença dada demanda atitudes e rituais específicos – tal como a pintura corporal distinta de acordo com o *tëbo*, a decoração das flechas, o cuidado com a plantação de milho, os hábitos de caça – que irão atualizá-la, promovendo a consubstancialidade com os outros sujeitos (animais, vegetais) de mesmo *tëbo*. As relações *tëbo* assim atualizadas introduzem uma variação na constituição da corporalidade matses, e das pessoas verdadeiramente humanas, *matses*.

Ao interpretarmos as oposições “doce x amargo”, “dentro x fora”, “feminino x masculino” como operadores da diferenciação e constituição de pessoas no processo do parentesco, nos aproximamos da proposta de Lima de uma “dissolução perspectivista do dualismo” (2008). Partindo da interpretação de Lagrou do dualismo kaxinawa (1998, 2007 apud Lima 2008), Lima afirma que “nesse siste-

20 Sobre as trocas de perspectiva nós-outros e de gênero entrecruzadas nos “rituais de visita”, ver Matos (2014).

21 “(...) [Q]ualquer ponto arbitrariamente escolhido do interior é um limite entre um interior e um exterior: não existe meio absoluto de interioridade. Reciprocamente, qualquer lugar do exterior é um foco de interioridade possível (...)” (Viveiros de Castro, 2002: 430).

ma (...) a noção de transformação é ainda mais importante que a de oposição, e o dualismo remete a uma teoria ontológica mais que simplesmente a um esquema de classificação.” (Lima, 2008: 212). É o que nos mostra a análise das práticas e concepções matses que dizem respeito à atualização das relações *tëbo*, assim como à aplicação dos *neste* e das várias substâncias amargas vegetais e animais tratadas aqui. Elas constituem, diferenciam, transformam e fazem crescer os corpos e as pessoas, e assim o parentesco não pode ser efetivado sem a agência ou participação desses outros seres que estão muito além do círculo de parentes.

Beatriz de Almeida Matos é professora do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELAUNDE, Luisa E.

2001 *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-pai de la amazonia peruana*. Lima, CAAP, Banco Central de Reserva del Perú.

2006 “A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 49, n.1.

CALAVIA-SÁEZ, Oscar; CARID-NAVEIRA, Miguel; e PÉREZ-GIL, Laura

2003 “O saber é estranho e amargo”. *Campos*, (4): 9-28.

CESARINO, Pedro

2011 *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Perspectiva.

COELHO DE SOUZA, Marcela S.

2004 “Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2: 25-60.

COFFACI DE LIMA, Edilene

2000 *Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções katukina sobre a natureza*. São Paulo, tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

DÉLÉAGE, Pierre

- 2006 *Le Chamanisme Sharanahua: Enquête sur l'apprentissage et l'épistemologie d'un rituel*. Paris, tese de doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

ERIKSON, Philippe

- 1993 "A onomastica matsis é amazônica?". In VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, USP/FAPESP, pp. 323-338.
- 1996 *La Griffes des aïeux*. Paris, Peeters.

FLECK, David

- 2013 *Panoan Languages and Linguistics*. Nova York, American Museum of Natural History.

KENSINGER, Kenneth

- 1995 *How Real People Ought to Live: The Cashinahua of Eastern Peru*. Illinois, Waveland Press.

LAGROU, Elsjé

- 2004 "Sorcery and Shamanism in Cashinahua Discourse and Praxis, (Purus River, Brazil)". In WHITEHEAD, N. e WRIGHT, R. (orgs.). *In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham, Duke University Press, pp. 244-271.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1975 *O totemismo hoje*. Petrópolis, Vozes.

LIMA, Tânia Stolze

- 2008 "Uma história do dois, do uno e do terceiro." In CAIXETA, R. e NOBRE, R. (orgs.). *Lévi-Strauss, leituras brasileiras*. Belo Horizonte, Editora UFMG.

MATOS, Beatriz

- 2009 *Os Matses e os Outros: elementos para a etnografia de um povo indígena do Javari*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Museu Nacional-UFRJ.
- 2014 *A visita dos espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia Brasileira*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Museu Nacional-UFRJ.

2017 “Caminhos e malocas: conjuntos na Amazônia Ocidental”. *R@u Revista de Antropologia da UFSCar*. 9 (1), jan./jun. 2017: 37-60.

MCCALLUM, Cecília

1996 “The Body That Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America”. *Medical Anthropology Quarterly*, v. 10, n. 3: 347-372.

1999 “Consuming Pity: The Production of Death among the Cashinahua”. *Cultural Anthropology*, Durham, v. 14, n. 4: 443-471.

MELATTI, Julio Cesar

1977 “Estrutura social Marubo: um sistema australiano na Amazônia”. *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 76: 83-120.

PÉREZ-GIL, Laura

2006 *Xamanismo e socialidade na Amazônia Peruana*. Florianópolis, tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

ROMANOFF, Steven

1984 *Matsés Adaptations in the Peruvian Amazon*. Nova York, tese de doutorado, Columbia University.

TOWNSLEY, Graham

1988 *Ideas of Order and Patterns of Change in Yaminawa Society*. Cambridge, tese de doutorado, Cambridge University.

VILAÇA, Aparecida

2002 “Makin Kin of Others in Amazonia”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, n. 8: 347-365.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1993 “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano Amazônico”. In VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, USP/FAPESP, pp.149-210.

2002 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.

2015 “The Gift and the Given: Three Nano-Essays on Kinship and Magic”. In VIVEIROS DE CASTRO, E. *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago, Hau Books.

WAGNER, Roy

1977 “Analogic Kinship: A Daribi Example”. *American Ethnologist*, Malden, v. 4, n. 4: 623-642.

WELPER, Elena

2009 *O mundo de João Tuxaua: (trans)formação do povo Marubo*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Museu Nacional-UFRJ.

Recebido em 5 de outubro de 2016. Aceito em 3 de maio de 2018.