

A IDENTIDADE QUANDO NÃO SE TEM PODER SOBRE O MUNDO¹

Almudena Hernando²

A identidade relacional

Não existe nenhum grupo humano caracterizado pela ausência total de divisão de funções e de especialização do trabalho, pois, em todos os casos conhecidos existe ao menos uma divisão: as mulheres realizam algumas funções e os homens outras. Como temos visto, esta diferença poderia ser atribuída à complementaridade que parece necessária para atender a uma prole extremamente dependente e frágil, sem que, a princípio, tivesse motivo para significar diferenças na avaliação social das atividades realizadas por ambos os sexos.

Situemo-nos, pois, ante um grupo caracterizado pela mínima divisão de funções imaginável (aquela marcada por atividades distintas de ambos os sexos), como podem ser os grupos caçadores-coletores atuais organizados em bandos, de baixo número de pessoas e alta mobilidade. Pense-se, por exemplo, nos caçadores-coletores do Amazonas (que utilizarei como referência ao longo do livro porque tive a oportunidade de me aprofundar em suas dinâmicas através da pesquisa realizada em um projeto de campo). Trata-se das chamadas “sociedades igualitárias” (Fried, 1967), que não possuem chefes, nem especialistas de nenhum tipo e que, evidentemente, não têm escrita, o que quer dizer que sua comunicação está baseada nas regras da oralidade: necessitam da relação pessoal para transmitir o conhecimento e não desenvolveram a lógica formal, nem a classificação abstrata inerente à ciência (Ong, 1996; Havelock, 1996). Consequentemente, para explicar as dinâmicas da natureza não humana, lhes atribuem o único comportamento que conhecem, o humano, projetando, assim, o comportamento social em todo o âmbito em que

¹ Tradução de: HERNANDO, Almudena. La identidad cuando no se tiene poder sobre el mundo. In: Idem. *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018 [Buenos Aires: Katz ediciones, 2012], p. 75-94. Publicado com autorização da autora e da editora. Na edição v.8, n.2, é publicada a continuidade deste texto.

² Catedrática de Pré-história – Universidade Complutense de Madri, Madri, Espanha. E-mail: ahg@ucm.es.

vivem, seja ou não humano. Em geral, conhecem perfeitamente as recorrências e as associações que caracterizam os fenômenos da natureza e não é necessário se perguntar qual sua última causa. Mas, quando algum sucesso inesperado ou irregular ocorre e se perguntam qual a razão, o associam sempre a relações e agentes do tipo humano (Campbell, 1989: 76): um trovão pode ser explicado porque dois animais estão irritados, ou estão copulando, ou porque uma pessoa cometeu algum tipo de infração em relação às normas do grupo. Porém, considerando que a natureza não humana tem muito mais poder que o grupo — uma vez que pode lhes fornecer alimento ou tirá-lo, conceder-lhes a vida ou a morte —, a sacralizam. Não o fazem de maneira institucionalizada, não em termos de um deus como o que nossa cultura concebe, habitante do mundo abstrato das ideias, mas simplesmente considerando que, uma vez que a natureza tem o mesmo comportamento que o grupo, mas mais poder, é ela que decide seu destino. Os Q'eqchí', um grupo de horticultores da Guatemala com os quais realizei um projeto de etnoarqueologia, criam em Tzultzak'á, por exemplo. Tzul significa *monte* e tzak'á significa *vale*. O nome completo não significa *o deus das montanhas e dos vales*, mas *as montanhas e os vales com comportamento humano...* e com mais poder que o próprio grupo social.

Por um lado, esta forma de entender a natureza não humana é altamente gratificante, pois estes grupos estabelecem uma relação pessoal, emocional, com todos aqueles elementos da natureza aos quais atribuem algum poder; mas, por outro lado, esta relação vem definida pela impotência, pois, ao desconhecer as mecânicas causais abstratas que guiam esses fenômenos não são capazes de controlar seus efeitos, e se colocam em posição de *objeto* em relação aos desejos que lhes atribuem. A *agência* sobre as dinâmicas do mundo não está nas mãos das pessoas, mas da instância sagrada da qual depende a sobrevivência do grupo.

Podemos dizer, então, que as pessoas não têm nem trajetórias pessoais, nem funções distintas dentro destes grupos, exceto as marcadas por seus respectivos sexos, o que faz com que não sejam percebidas como diferentes entre si, porque de fato não são. Consequentemente, uma pessoa não representa uma ameaça para as demais do próprio grupo, porque não existem diferenças de poder, de especialização ou de controle tecnológico entre elas. Mas, ao mesmo tempo, nestas circunstâncias, o grupo não tem capacidade de prever e controlar os efeitos da natureza não humana, e, portanto, essa, sim, constitui, pelo contrário, uma fonte de ameaça e de perigo. O efeito de tudo isso é que constroem uma ideia de si mesmos através do que chamarei de *identidade relacional*, que consiste em ter uma ideia de si, somente enquanto parte de uma unidade maior que o próprio

grupo, o que aumenta a sensação de segurança e potência frente a uma natureza que não controlam em nenhuma medida. Esta identidade deriva da incapacidade de conceber a si mesmo fora das relações nas quais se está inserido. É preciso compreender algo fundamental neste ponto: a *identidade relacional* não implica que se dê muita importância às relações entretidas (como pode acontecer com a maior parte das pessoas individualizadas), mas sim a impossibilidade absoluta de conceber-se a si mesmo(a) fora dessas relações.

Leenhardt (1997), um pastor protestante e etnólogo francês enviado à Nova Caledônia no início do século XX, expressava perfeitamente esta ideia ao se referir ao conceito de pessoa entre os canacos. Para eles, a pessoa só se concebe como o resultado do cruzamento de todas as relações nas quais está inserida: “eu sou o pai do meu filho, o sobrinho de meu tio, o irmão da minha irmã...”. É impossível encontrar neles algum núcleo de identidade interior, particular, diferenciado, isolado, próprio, o que nós chamaríamos o *eu*. Se um canaco fica sozinho, desprovido de suas relações, sente que é um “personagem perdido. Não sei quem sou” (*ibidem*: 155). Entre os caçadores-coletores, este tipo de identidade é compartilhado por todos os membros do grupo, tanto homens como mulheres, porque sua falta de controle tecnológico do mundo é tal que somente podem se sentir seguros se se perceberem como parte de uma unidade maior, o grupo ao qual pertencem, que, consequentemente, constitui a instância mínima de identidade concebível. A angústia e a desorientação que podem chegar a sentir se perderem a relação com o grupo, em certas ocasiões, chega a ser maior que a que lhes inspira sua própria morte, como demonstra o caso dos Txukahamei (mais conhecidos como Kayapó), do Amazonas brasileiro, relatado pelos irmãos Vilas Bôas. Estes sertanistas mostravam sua surpresa ao comprovar que quando alguns Kayapó se afastavam do grupo principal em função de algum conflito, acabavam sempre voltando, às vezes após cinco ou dez anos, embora soubessem que o destino mais provável que lhes esperava era a morte. Considerando que poderiam ter sobrevivido perfeitamente por sua conta na selva, os Vilas Bôas concluíram que o motivo do regresso devia ser “porque muito índios preferem a morte à vida fora de sua tribo” (Cowell, 1973: 159).

Meu argumento é que o início de todas as trajetórias históricas deste tipo de *identidade relacional* caracterizava tanto os homens como as mulheres do grupo social. Mas à medida que os homens foram ocupando posições especializadas e desempenhando funções distintas – e, portanto, posições de poder –, este tipo de identidade foi progressivamente associada somente às mulheres, até o ponto que agora a conhecemos como *identidade*

de gênero feminino (“eu sou a esposa de meu marido e a mãe de meus filhos”). É um tipo de identidade que não tem nenhuma relação, portanto, com o corpo das mulheres, mas com a falta de controle tecnológico e a incapacidade de explicar o mundo através da razão científica, com a falta de poder (mais adiante voltaremos a esse ponto).

Os grupos humanos que se percebem através desta *identidade relacional* visibilizam esta afiliação através da expressão unificada de sua aparência: todos os membros do grupo se vestem igual, ou se enfeitam igual ou utilizam algum elemento distintivo que os diferenciam como grupo (nos lábios, nas orelhas, a pintura corporal etc.). A cultura material expressa a afiliação porque, em virtude dessa relação de codeterminação mútua da qual falamos no início, ela também a constrói: o fato de *parecer ser* parte do grupo é um dos mecanismos que constrói o pertencimento, mecanismo que é sempre o mesmo, independentemente do contexto no qual ocorra. Pensemos de novo nas *tribos urbanas* às quais nos referimos para comprovar como a unificação da aparência tem um papel fundamental no pertencimento a um grupo.

Recapitulando o visto até aqui, poderíamos dizer que quanto menos divisão de funções um grupo humano tem, mais reconhece seu vínculo e sua necessidade de grupo, e mais emocional é sua relação com o mundo, cujas recorrências comprehende, mas cuja última causa sempre é atribuída a uma ação alheia, um Sujeito sagrado, em relação ao qual o grupo se situa em posição de *objeto*. Mas não dissemos que os mecanismos de identidade têm como objetivo fundamental fazer com que as pessoas se sintam seguras no universo? Como podem, então, se sentir seguros estes grupos, se se veem subordinados a semelhante poder que não controlam e sobre o qual não sentem nenhuma capacidade de influência? A resposta é simples: eles interpretam a natureza não humana, a que sacralizam, mediante a projeção dos traços de comportamento de seu próprio grupo social, *lendo* depois essa semelhança em sentido inverso: considerando que eles são o único grupo que se comporta como a instância sagrada, concluem que a instância sagrada os *escolheu* para lhes ensinar como devem se comportar para poder sobreviver. De fato, ao traduzir o significado da autodesignação destes grupos, o nome que dão a si mesmos (Awá, Nukak, Q’eqchí’) sempre significa, sem exceção, os *seres humanos autênticos, as pessoas verdadeiras, gente*, diferentemente dos demais, que não têm seu mesmo nível de humanidade porque não foram escolhidos pela instância sagrada. O mecanismo de reafirmação do mito consiste, portanto, em construir a instância sagrada à imagem e semelhança do grupo, para então concluir que como eles são os únicos que se comportam igual à instância

sagrada, são o grupo *escolhido* para serem depositários do conhecimento que os salvará entre todos os demais, do verdadeiro segredo da sobrevivência. E que esta estará garantida sempre e quando os desejos da divindade forem cumpridos e a subordinação e reconhecimento forem constantemente reconhecidos, o que ocorre através dos ritos. Por isso que o mito deve ser acompanhado sempre de ritos para poder garantir o efeito de reassegurar quem crê nele.

Neste ponto farei um esclarecimento que considero importante: aqueles que detêm o poder na nossa sociedade cibernetica e pós-industrial idealizam, em geral, o pensamento racional e científico, identificando os mitos a um conhecimento falso e superficial do tipo das lendas ou dos contos. Porém, esta avaliação é completamente equivocada. O mito é o conhecimento da fé, que, diferente do conhecimento científico,³ não passa pela razão, mas pela emoção. Trata-se de um conhecimento tão verdadeiro para quem crê nele que não admite falsificação: de nada serve questionar ante um católico a existência física do céu ou do inferno, por exemplo, porque a crença não se sustenta em provas empíricas, como ocorre na ciência, mas na absoluta convicção emocional. Por isso o conhecimento mítico é muito mais poderoso que o científico e afeta o núcleo mais profundo da pessoa, e não somente seu juízo de determinados fenômenos concretos. De fato, se uma pessoa troca uma verdade científica por outra, sua vida não tem motivo para se transformar, mas se uma pessoa deixa de crer no mito no qual acreditava, toda sua vida muda de sentido, pois, experimenta uma transformação absoluta em sua maneira de entender essa vida, as relações ou o próprio mundo. Porque crer em um mito sempre consola e protege, uma vez que se constrói a partir da convicção de que existe uma instância sagrada que nos escolheu, e que nos protegerá sempre que satisfizermos seus desejos.

O mito constitui um discurso sobre as origens que legitima a ideia de que a chave para a sobrevivência é a ausência de mudança, a eterna recorrência do modo de vida que a instância sagrada transmitiu. É o discurso de legitimação de todas aquelas sociedades que não têm um nível tecnológico elevado e para as quais, portanto, a mudança representa um risco que não estão em condições de assumir. Giddens (1987: 143) lembra que, embora o conceito de *risco* aparecesse no Maquiavel do século XIV, somente começou a fazer parte da língua cotidiana no mundo ocidental no século XVII,

³ São muito interessantes, a este respeito, os argumentos com os quais Mary Midgley (2004) demonstra como, nos aspectos profundos da relação de *crença* que mantemos com ela, a ciência também pode ser incluída na categoria de *mito* do mundo ocidental moderno. Ver Hernando, 2018: 143 et seq.

paralelamente à utilização do termo *indivíduo* como sinônimo de pessoa. Somente então a divisão de funções e o controle tecnológico do Renascimento alcançaram um nível que fez com que uma maioria dos homens do grupo sentisse que sua segurança dependia mais das mudanças que eles mesmos produziam do que da repetição inacabável do modo de vida transmitido pelo mito de origem (e escrito na Bíblia, no caso europeu). Consequentemente, somente a partir de então uma maioria de homens (seu número foi crescendo à medida que aumentava a complexidade socioeconômica e suas respectivas posições de especialização ou poder) começou a valorizar a mudança como o segredo da sobrevivência, em vez de considerá-la um risco para a mesma. Logo, a partir desse momento começava a transição que no século XIX acabou por substituir definitivamente o Mito pela História como discurso de legitimação e origem.

Nesse momento, a história positivista e tradicional passou a cumprir a mesma função que, até então, cumpriam os mitos, razão pela qual encerra as suas mesmas armadilhas: assim como no mito os grupos constroem a instância sagrada à sua imagem e semelhança para concluir, depois, que, como são parecidos, foram *escolhidos* para sobreviver, a história positivista rastreia no passado os traços que a sociedade quer legitimar no presente (nesse caso a tecnologia, o poder, a individualidade, a razão), para concluir que, como esses traços são os únicos que garantem a sobrevivência e nós somos os que mais e melhor os temos desenvolvido, fica claro que somos os únicos que vamos sobreviver (Hernando, 2006).

Assim como faz o mito, a história positivista visa o que estuda através do prisma de sua própria ordem social, devolvendo à sociedade um discurso protetor que a tranquiliza. Ambos são discursos de legitimação que seguem mecanismos paralelos apesar de inversos: o mito dá prioridade ao parâmetro de ordem menos dinâmica, o *espaço*, como uma forma de negar que a mudança é produzida e, consequentemente, lê o passado em termos espaciais, situando esse em espaços míticos paralelos ao do presente – como o céu e o inferno –, enquanto a história dá prioridade ao *tempo*, insistindo em organizar o passado através dessa dimensão, para demonstrar que a mudança é a chave de nossa *superioridade* (ou de nossa maior *humanidade*, que é o mesmo). O mito baseia-se em uma concepção comunitária e relacional da identidade, e a história em uma concepção individualizada.

A história construída a partir do positivismo e do historicismo não é um relato mais complexo que o mito, nem mais objetivo. A diferença

fundamental é que o mito é o mecanismo que é colocado em jogo na relação com os fenômenos cuja dinâmica não podemos explicar através de mecânicas causais. Quando este é o caso, há segurança desde que não haja mudanças, porque nas circunstâncias que já são conhecidas, se sabe que é possível sobreviver. Daí os ditados (que transmitem a sabedoria pré-moderna) do tipo “mais vale o mau conhecido que o bom por conhecer”, que traduz o seguinte pensamento: nas condições que conheço sei que sobrevivo e, portanto, que continuarei sobrevivendo, mas considerando a insegurança que tenho no controle das circunstâncias que me rodeiam, talvez não sobreviverei se as circunstâncias mudarem. O mito legitima esse medo da mudança, lhe dá uma fundamentação sagrada: somente a repetição eterna do comportamento que a divindade transmitiu garante a sobrevivência.

Nos grupos sem divisão de funções, nem especialização do trabalho, a impotência é compensada então com uma enorme gratificação emocional, tanto porque se correlaciona positivamente com uma identidade baseada nos vínculos com o grupo, como por sua indissociável relação com a crença de que existe uma instância sagrada que protege e garante a salvação se se cumprirem seus desejos. O fato de terem sido *escolhidos* por ela gera uma sensação de proteção e superioridade sobre os demais grupos humanos, apesar de sua condição ser de *subordinação* a quem tem esse poder de escolher. Por outro lado, também é preciso levar em consideração que quanto menos controle ou conhecimento científico existir sobre os fenômenos da natureza, mais se projeta a própria ordem social a toda ela, quer dizer, mais o próprio ser humano constitui a medida de todas as coisas, mais autorreferida é a construção do mundo. A insegurança e a impotência são compensadas, bem como a sensação de que o próprio grupo é o centro do universo (Eliade, 1988: 37-47; Ong, 1996: 77). Somente quando um fenômeno é compreendido através da razão ou é controlado através da tecnologia (que é o mesmo), passa a ser percebido como regido por suas próprias dinâmicas, afastadas do comportamento humano. Isso significa que à medida que o ser humano tem mais segurança em suas próprias capacidades de sobrevivência, pode reconhecer que o universo funciona de acordo com regras que nada têm a ver com ele. Quanto mais segurança adquire, mais capacidade tem para reconhecer que ele não é o centro do universo, que este existe à margem dele (o mesmo ocorrerá numa escala pessoal, como veremos mais adiante). Lembre-se, por exemplo, o preço que, já no século XVI, Copérnico pagou por defender que não era o Sol que girava em torno da Terra, mas o inverso. Enquanto não se atinge um grau elevado de segurança e confiança na própria capacidade de

controlar materialmente o mundo, este gira em torno de si mesmo e se constrói através da projeção dos traços que caracterizam o grupo social.

Por outro lado, quanto menor for a complexidade socioeconômica, menor será a mudança que define as atividades do grupo: seus membros farão todo dia o mesmo que no dia anterior, e o que farão no dia seguinte, com as únicas variações que determinam as estações climáticas ou a diversidade de recursos dos territórios que percorrem. Mas esta variação é sempre cíclica, razão pela qual, em todo caso, a mudança é regida pela recorrência. Por isso que nestas culturas o tempo ordena experiências sempre repetidas, porque não é percebido como uma flecha linear em que o presente é distinto do passado, e portanto se antecipa que o futuro será igualmente como o presente. Ao contrário, em sociedades de pouca complexidade socioeconômica o tempo é percebido como um eterno presente ou como um ciclo que volta sempre ao mesmo ponto de partida, e que irá ampliando seu diâmetro à medida que as atividades que vão sendo incluídas (a agricultura, por exemplo) variam um pouco mais. E esta mesma percepção contribuirá para criar uma identidade na qual somente é possível conceber a si mesmo através dessa recorrência, o que neutraliza o medo da mudança e do risco pelo pouco desenvolvimento tecnológico. Um resumo deste modo de identidade pode ser visto na figura 01.

Porém, se os grupos humanos que protagonizaram o início de todas as trajetórias históricas se caracterizavam inevitavelmente por uma *identidade relacional* – pois eram definidos pela falta de divisão de funções, e, portanto, de controle tecnológico –, é possível falar de *gênero* para fazer referência às relações entre os dois sexos e a identidade diferenciada de cada um deles?

Reduzida divisão de funções e especialização do trabalho Atividades recorrentes ou definidas por mudanças cíclicas
Ausência de conhecimento das mecânicas causais da natureza não humana. Se lhe atribui comportamento humano: mito
O grupo percebe-se como centro do universo
Relação emocional (além de racional não abstrata, em seu caso) com todos os elementos da realidade
Percepção de ameaça da natureza não humana (a que não se comprehende/controla)

Percepção de falta de ameaça da natureza humana (pela pouca diferença de comportamentos)
Seu núcleo está nas relações que se estabelecem
A mudança é valorizada negativamente, porque implica risco
O espaço constitui o eixo mais visível de ordenação da realidade
Não se sente poder frente ao mundo
A confiança no destino e a sobrevivência são depositadas numa instância sagrada com a qual se estabelece uma relação dependente e subordinada
Segurança baseada na confiança de ter sido escolhido/a pela instância sagrada: posição de objeto
Não são gerados desejos para si mesmo, mas depende-se de averiguar e satisfazer os da instância da qual provém a segurança

Figura 01: Traços estruturais da *identidade relacional*.

O gênero nas chamadas sociedades igualitárias

Como já foi indicado, quando o conceito de gênero foi utilizado por Money na década de 1950, as diferenças de poder entre homens e mulheres haviam alcançado, talvez, o máximo histórico. Essa diferença havia aumentado progressivamente desde o começo do processo histórico, à medida que um número crescente de homens ocupava posições sociais diferenciadas e especializadas, quer dizer, à medida que aumentava a complexidade socioeconômica e a divisão interna da sociedade. Isso explica por que quando o conceito passou para as ciências sociais e ao feminismo, a relação de poder entre os sexos foi considerada constitutiva do próprio conceito de gênero (Scott, 1986: 1067). Esta relação é indiscutível para qualquer sociedade em que existam posições de poder diferenciado, porque, como veremos, este poder foi construído sobre essa dominação. Mas oferece problemas, ou pelo menos exige uma reflexão, quando se trata de aplicá-lo a sociedades onde essas posições não existem, como é o caso das chamadas *sociedades igualitárias* dos caçadores-coletores organizados em bandos.

Não é fácil analisar este tema. Em geral, a pesquisa coincide sobre o fato de que, em todos esses grupos, existe uma complementariedade de funções entre os sexos, embora isso não tenha porque indicar uma relação de dominação masculina (Sanday, 1981; Rival, 2007). De fato, quando os

pesquisadores levam em consideração somente fatores de ordem econômica ou de hierarquia social, chegam à conclusão de que essas sociedades são (e, consequentemente, deveriam ser nos inícios históricos) *verdadeiramente igualitárias* em termos de relação entre os sexos.⁴ Porém, quando atendem a aspectos relacionados com a subjetividade e o mundo simbólico, costumam concluir que em todos esses grupos os homens desfrutam de um maior prestígio ou status,⁵ inclusive em situações nas quais as mulheres podem desfrutar de certo poder, reconhecido ou não oficialmente (Ortner, 1996: 141). De acordo com estas posições, não se deve confundir *prestígio* com *poder*, e ambos devem ser considerados para entender e avaliar as relações de gênero em cada situação (*ibidem*: 172). Para explicar melhor a diferença entre ambos os tipos de relação, utilizarei o caso dos Awá-Guajá do Amazonas brasileiro, com os quais realizei um trabalho de campo entre 2005 e 2009⁶ e cuja relação com o mundo é representativa, em muitos aspectos, de outros grupos do Amazonas (Hernando *et al.*, 2011). Eles autodenominam-se Awá, apesar dos antropólogos os denominarem de Guajá para diferenciá-los de outros grupos tupi-guarani que têm a mesma autodenominação, e, portanto, a partir de agora, utilizarei somente o nome que esses dão a si mesmos.

O trabalho concentrou-se no *posto indígena* Jurití, onde funcionários da Funai (Fundação Nacional do Índio, dependente do Ministério de Justiça brasileiro) tentam garantir a proteção dos Awá ante a ameaça implacável dos madeireiros que invadem suas terras (González Ruibal e Hernando, 2010). Ao viver dentro de uma reserva, os Awá estão vendo-se obrigados a transformar várias de suas pautas de vida tradicional, ainda que seja possível observar as mais importantes e inferir outras recém transformadas. A consequência mais visível e importante de seu traslado à reserva é a restrição de sua mobilidade. Apesar dos homens ainda saírem para caçar diariamente, o grupo já não vagueia constantemente como antes, mas, em geral, volta para dormir no posto. Isso faz com que tenham menos facilidade para conseguir os hidratos de carbono que antes coletavam e a Funai está lhes ensinando a cultivar mandioca. Mas, em vez de ensinar o cultivo às mulheres, que antes eram encarregadas da colheita, está formando os mesmos homens que se encarregam da caça,

⁴ É possível ver, por exemplo, os estudos de Leacock (1992), Flanagan (1989), Lee (1982), Begler (1978), Kent (1993), Rival (2005; 2007), Zent (2006), etc.

⁵ Neste sentido argumentam Ortner (1996), Rogers (1975) ou Sanday (1981).

⁶ Projeto I+D (HUM2006-06276), “Etnoarqueologia dos Awá-Guajá, um grupo de caçadores-coletores em transição à agricultura (Maranhão, Brasil)”, financiado pelo Ministério de Ciência e Tecnologia espanhol.

considerando que na sociedade campesina brasileira o cultivo é uma atividade masculina.

Americhá, a mulher mais velha do grupo, que se calcula tenha mais de 90 anos, demonstra com seu trânsito imbatível a ativa participação que as mulheres Awá deveriam ter tradicionalmente na economia do grupo: ela continua colhendo, defumando e secando as fibras com as quais elabora fios para tecer sua saia ou sua rede, cortando imensas folhas para renovar e ampliar sua casa, buscando *michiraniká* (um tipo de resina arbórea) para iluminar-se, sai sozinha com o facão para ver se encontra algum pequeno animal em sua toca, etc., etc. Porém, as mulheres jovens praticamente não fazem nada, pois a colheita foi substituída pelo cultivo, realizado pelos homens, que, por sua vez, têm cada vez mais tarefas econômicas: são eles os que caçam, cultivam, limpam, descascam e processam a mandioca ou o arroz, os que cozinharam os alimentos que conseguem (parece, por outras evidências etnológicas, que homens e mulheres cozinhavam o que cada qual obtinha, motivo pelo qual ora cabe a eles cozinhar tudo), e inclusive são quem, como os guardas da Funai, lavam a roupa que esses lhes dão. Enquanto isso, o dia das mulheres transcorre de maneira relaxada, cuidando de seus bebês e conversando entre si, ou acompanhando, quando querem, seus homens nos grupos de caça, onde colaboram batendo palmas e gritando para assustar e paralisar os macacos que os caçadores perseguem em cima das árvores, ou perseguindo esses desde o solo quando se deslocam de copa em copa para indicar em qual nova árvore os caçadores devem subir.

Pois bem, apesar destas diferenças na contribuição econômica atual e dos preconceitos de gênero que os representantes da Funai introduzem crescentemente, as mulheres ainda conservam uma enorme capacidade de decisão dentro do grupo, tanto ou mais que os homens, o que sem dúvida é uma mostra das relações que mantinham entre eles antes de chegar à reserva. São elas as que tomam muitas das decisões que afetam as dinâmicas do grupo, incluída a relação com nossa equipe: Ayrwoa, uma mulher particularmente forte e com autoridade, costumava ser quem decidia, por exemplo, se nós podíamos acompanhá-los ou não em suas saídas diárias para caça, ou se compartilhavam ou não sua comida conosco. Além disso, elas exigiam muitas vezes que seus homens saíssem para caçar ou para conseguir alguma peça de carne ou pescado que lhes apetecia comer em tal dia, e, no geral os homens se prestavam a satisfazer seus desejos sem nenhum tipo de conflito, nem discussão.

Por outro lado, apesar de, no geral, costumarem se casar muito jovens com um homem mais velho que não escolheram, depois são livres para se separar e casar quantas vezes quiserem com os homens que escolherem. Inclusive, como desconhecem os fundamentos científicos da gestação humana e podem relacioná-la ao sêmen (que se vê), mas não com a ovulação, creem que o feto exige uma constante contribuição de sêmen para formar-se, o que as obriga a manter relações sexuais durante a gravidez com vários homens do grupo, que elas escolhem, e que serão depois os *múltiplos pais* do bebê.⁷ E estas relações continuam livremente depois, ou derivam de outras estabelecidas previamente, pois têm liberdade para manter relações com pessoas distintas daquelas que consideram seu marido em tal momento. O linguista da nossa equipe, Antônio Silva Santana, um jovem licenciado brasileiro que nos demonstrou a todos o significado do bíblico *dom de línguas* por sua inimaginável capacidade para aprender uma língua tupi-guarani em um tempo recorde, pode confirmar o assédio ao qual algumas mulheres Awá eram submetidas, com o respaldo de seus maridos e dos homens em geral, que apoiavam solidários e divertidos os desejos de suas mulheres.

Se observarmos somente este nível de comportamento poderíamos concluir que a sociedade Awá é *verdadeiramente igualitária*, ou, até, que o equilíbrio do poder se inclina para o lado das mulheres. Porém, a realidade parece mais complexa, mais sutil. Porque o fato é que quando se observa o nível simbólico de sua cultura, o masculino tem a prioridade. Para começar, o termo “awá” identifica o termo “humano” com “homem”, tomando a parte pelo todo, como em nossa própria cultura. Coerentemente com isso, os Awá creem que somente os homens podem visitar o espaço mítico em que vivem seus mortos, o céu, *iwa*. Através de um ritual denominado *karawára*, “iniciam a viagem” que lhes permitirá chegar até lá. Se as mulheres querem entrar em contato com algum de seus antepassados, não há outro meio que não seja enviar seu recado através dos homens. Elas assistem aos homens neste ritual, encarregando-se de decorar os corpos masculinos com as plumas que lhes permitirão *voar* e ajudando esses a cantar para que possam ir elevando o tom de sua repetitiva melodia (de forma que se hiperoxigenam). Enquanto cantam, os homens dançam com movimentos repetitivos e muito marcados no interior

⁷ Uma obra geral sobre o tema da *paternidade múltipla* no Amazonas é a de Beckerman e Valentine (eds.) (2002). Para o caso concreto dos Awá, podem ser encontradas referências em Forline (1997: 168) e Cormier (2003a: 64-65). A partir de um ponto de vista sociobiológico, a *paternidade múltipla* foi interpretada como uma estratégia feminina (não consciente) para conseguir com que vários homens se envolvam na obtenção de recursos para a sobrevivência dos filhos (Blaffer Hrdy, 1999: xxii).

de uma estrutura de folhas (*takaya*), construída para esse fim, na qual vão entrando um por um e onde permanecem até *retomar o voo* e regressar depois. Isso quer dizer que as mulheres somente podem atuar como ajudantes ou assistentes dos homens quando se trata de interagir com o mundo mítico, que é de onde provém a legitimação da ordem social. Nesse nível, eles têm a prerrogativa, que se expressa igualmente na diversa interpretação dos sonhos de ambos: quando eles sonham, o interpretam como viagens ao *iwa*, enquanto que quando as mulheres o fazem, o interpretam como efeito de sua possessão por uma divindade ou um espírito (Cormier, 2003b: 136). Eles se atribuem um papel ativo nos sonhos, enquanto que a elas é atribuído um papel passivo, que redobra assim a própria percepção da função de ambos na gestação.

Além disso, confirmado essa regra cuja origem os estruturalistas não explicam e reproduzindo assim, o que parece ocorrer em outros grupos do Amazonas,⁸ os homens Awá se encarregam das relações com os estranhos ou afins sempre que impliquem algum risco, como no caso dos madeireiros que invadem suas terras (mas não necessariamente quando não implicam risco, como ocorre na relação de Ayrwa com nosso grupo). As mulheres, por sua vez, se especializam no cuidado dos filhos e, talvez como reação à perda de funções que implica o abandono da colheita e como forma de compensar o trabalho, potencializam sua função materna através da amamentação de crias de macacos e outros animais, tão frequente em muitos grupos do Amazonas (ver, por exemplo, Zent, 2006: 13-14; Fausto, 1999; Kozák *et al.*, 1979), o que a longo prazo acabará seguramente na típica distribuição de funções de gênero da sociedade brasileira campesina ou moderna que os rodeia.

Como qualificar a situação atual? É possível falar de gênero quando as diferenças entre ambos não se traduzem em diferenças de poder na vida real e cotidiana? Serve-nos o caso dos Awá e de outros grupos de caçadores atuais para poder imaginar melhor como foi produzido o começo da desigualdade?

É necessário determo-nos novamente neste ponto para fazer uma breve reflexão sobre a aplicação de analogias entre os grupos indígenas atuais e os que puderam ser protagonistas no passado, os quais não é possível comparar a partir da maioria dos pontos de vista. Não há dúvida, por exemplo, de que os caçadores atuais têm uma história que não tiveram

⁸ Podem ser encontrados exemplos em E. Viveiros de Castro (1992: 190-191), Fausto e Viveiros de Castro (1993), Gow (1989), Descola (2001), MacCallum (1990), Seymour-Smith (1991), Rival (2005), Silva (2001), Vilaça (2002), etc.

aqueles que caracterizaram as etapas (pré)históricas iniciais. De fato, em muitos casos (que incluem os dos Awá), sua situação atual pode ser o resultado de trajetórias que incluem etapas agrícolas prévias⁹. Neste sentido, não cabe fazer nenhuma analogia entre aspectos particulares das culturas de uns e outros, como pode ser, por exemplo, o conteúdo de seus mitos. Porém, pode ser considerada legítima a analogia quando esta compara relações estruturais, como é minha pretensão; quer dizer, quando é possível demonstrar que a relação entre dois termos é necessária, pelo que, ao existir um deles em dois contextos distintos, também tem que ter existido o outro (Gándara, 1990). Darei um exemplo: se um grupo humano não tem divisão de funções, nem escrita, nem tecnologia de transporte, é possível afirmar que também não terá mapas, e que, portanto, as dimensões que atribui a seu universo estarão necessariamente limitadas às do espaço que possa percorrer ou conhecer vivencialmente. Todos os estudos etnológicos demonstram que assim é em grupos do presente, e, portanto, a especulação de que assim devia ser também no início das trajetórias históricas é produto de uma razão especulativa, mas também de uma analogia defensável. Pela mesma razão, se o grupo não tem nem tecnologia, nem escrita, é possível concluir que interpretará a realidade através dos mitos, mesmo que não seja possível saber o conteúdo desse mito, nem haja interesse em fazê-lo para os fins deste livro. E assim sucessivamente. Este é o tipo de analogias que utilizarei na fundamentação, descartando qualquer outra que tenha a ver com conjunturas históricas particulares.

Voltando, então, à questão das causas que podem explicar a criação do patriarcado, a maior parte das propostas partem do fato inegável de que as fêmeas da nossa espécie têm que amamentar uma prole extremamente dependente, o que poderia explicar por que em todos os casos conhecidos sejam os homens os que se encarregam de realizar as tarefas mais perigosas ou as que acarretam maior deslocamento. Isso é coerente com o fato de que elas se especializam nas relações consanguíneas e eles nas afins, o que, por sua vez, se ajustaria ao esperado por argumentos realizados desde a psicologia e a psicanálise, de acordo com os quais a menina se identifica com sua mãe no processo de construção de sua identidade, potencializando assim o apego e o vínculo, enquanto que o menino precisa se separar, se desidentificar dessa figura referencial materna primária (Chodorow, 1978; Dio Bleichmar, 1998; Levinton, 2000). Sem questionar esse tipo de argumentos, que seguramente terão que ser levados em

⁹ Sobre a possibilidade de que isso tenha ocorrido no caso dos Awá, ver Balée (1994: 209-210). Sobre outros casos, existem boas referências e reflexões em Politis (2007: 327-329) e Rival (1999).

consideração, considero que, apesar disso, deles não surge automaticamente uma relação de dominação dos homens sobre as mulheres. Alguns argumentos defendem que a esfera de atuação masculina teria tido maior prestígio que a feminina porque as decisões tomadas nas relações com os afins determinariam e controlariam as que poderiam ser tomadas em relação com os consanguíneos (por exemplo, Ortner e Whitehead, 1981: 18; Turner, 1979: 156). Porém, como temos visto no caso dos Awá, o maior prestígio do masculino não se traduz em nenhuma forma de poder ou controle dentro do grupo, nem na mais remota forma de dominação dos homens sobre as mulheres.

Se forem considerados os dados atuais, poderíamos supor, então, que a complementariedade de funções que havia definido as primeiras sociedades de caçadores-coletores não teria por que ter implicado relações de poder entre homens e mulheres. Devemos, então, falar de *gênero* nessas sociedades? Não é fácil responder a esta pergunta. Se entendemos que ao falar de gênero estamos falando de diferenças de algum tipo nas identidades de homens e mulheres sem que impliquem necessariamente uma relação de poder, talvez sim, considerando que existe uma certa diferença em virtude da diferente especialização das suas funções e a ligeira variação na mobilidade que implicam. Mas neste caso será necessário desfazer a correlação que até agora foi considerada universal entre gênero e ordem patriarcal: podem existir situações nas quais a diferença de gênero implique diferenças de prestígio, mas não de poder, e, portanto, nestes casos, unicamente possíveis quando não há divisão de funções, nem especialização do trabalho em nenhum membro do grupo, o gênero não tem por que implicar a ordem patriarcal. Porém, essas diferenças de prestígio constituem, sim, as bases, a condição e a razão pela qual posteriormente a lógica da desigualdade caracterizará a trajetória de todas as sociedades conhecidas. São levantadas, então, duas perguntas que é preciso responder para continuar com a reflexão: a) Por que o masculino pode ter tido maior prestígio, se não implica relação de poder? E b) Por que isto pode resultar em claras posições de poder e dominação, características da ordem patriarcal?

A primeira resposta já foi adiantada no capítulo anterior. As diferenças de mobilidade que têm caracterizado as funções desenvolvidas por homens e mulheres em qualquer sociedade de caçadores-coletores têm consequências transcendentais na construção da identidade de ambos. Como vimos, nas sociedades orais, o mundo tem as dimensões que se podem percorrer. O resto do universo não existe, porque não se pode representar, nem, portanto, imaginar. De modo que, se tal e como ocorre

em todos os grupos atuais, podemos pensar que os homens teriam assumido desde o começo as atividades que implicaram maior deslocamento e mais risco para não colocar em risco uma descendência extremamente frágil, eles teriam habitado um mundo ligeiramente distinto que o habitado pelas mulheres, integrado por um tipo de fenômenos que os obrigariam a um tipo de ações que lhes exigiriam uma ligeira maior capacidade de decisão, de fazer frente ao desconhecido, de assertividade e, em resumo, uma quase imperceptível maior distância emocional do mundo, que é a base da qual partirá, a seguir, o processo de individualização.

Nestas sociedades iniciais, como no caso dos caçadores atuais, não se poderia falar de nenhum traço de individualização tal e como logo irá aparecendo historicamente, quando paulatinamente a pessoa vai percebendo as diferenças entre si e os demais que são consubstanciais à progressiva divisão de funções e à especialização do trabalho. Entre os caçadores essas diferenças não existem e, além disso, como temos visto, sua falta de controle tecnológico os impede de se conceber fora de seu próprio grupo. Por isso que de nenhuma maneira é possível falar de traços de individualização, mas se poderia dizer que essa necessidade de fazer frente a maiores riscos e a um mundo ligeiramente mais amplo e variado que o que habitam as mulheres pode dotar os homens (possivelmente reforçado pela necessidade de desidentificar-se de suas mães, como argumentavam os psicanalistas) de melhores condições para desenvolver depois traços individualizadores que as mulheres de seu próprio grupo. Não faço alusão aqui a *determinações* hormonais ou outros argumentos biologicistas porque minha absoluta convicção sobre o funcionamento *complexo* da realidade me impede de separar *natureza* e *cultura*, outro par de instâncias em interação e codeterminação constante.¹⁰ Não nego que poderia existir uma diferença *biológica*, mas, nesse caso, poderia estar relacionada com a vantagem de certa maior assertividade nos homens exigida por sua mobilidade em uma relação que não é de causa e efeito, mas de mútua codeterminação (como a relação sujeito-objeto à qual me referi no início). Os bonobos demonstram que em uma organização social não regida pelo dimorfismo sexual de machos dominantes (como é o caso do chimpanzé comum), se não há

¹⁰ Este mesmo ponto de vista é defendido por Fausto-Sterling (1985; 2006), Siegel (2007), Damasio (2009: 147) ou Walter (2010: 236-243). Por sua parte, Shlain (1999), neurologista, sustenta que o cérebro teria se modelado neurologicamente de maneira diferenciada entre homens e mulheres à medida que se foram diferenciando seus comportamentos sociais.

compreensão simbólica do mundo, também não há diferenças de assertividade ou autonomia entre machos e fêmeas.

Minha hipótese é que nesses primeiros momentos, os homens teriam apresentado um ligeiro maior sentido da curiosidade, grau de assertividade e de decisão, devido à relação com o mundo que determinava sua maior mobilidade, e não em virtude de *essências biológicas desconectadas da interação social* (ainda que esses traços tenham se expressado também biologicamente, através de sinapses neurais diferenciadas, por exemplo). E assim, de maneira tão gradual como imperceptível no começo, eles poderiam ir provocando alguma mínima diferenciação em suas funções ou incorporando uma mudança mínima em suas decisões, que, em uma retroalimentação constante, acarretavam um mínimo aumento de seu controle sobre a natureza que lhes iria gerando mais sensação de segurança, e, ao mesmo tempo, de diferença em relação àqueles que não tinham esse controle, e, consequentemente, de poder. De fato, as primeiras posições de poder no registro arqueológico coincidem com as primeiras evidências de controle tecnológico da natureza, encarnadas ambas por homens, segundo indicam os túmulos. Quer dizer que o poder sobre a natureza está indissoluvelmente unido ao poder dentro do grupo, e ambos aos primeiros traços de individualização, porque tudo é o mesmo: quem controla materialmente um fenômeno começa a estabelecer uma distância emocional com o que se associa ao poder, por um lado, a diferenciação do resto do grupo, por outro, e a construção dos primeiros sinais desse núcleo de emoções que vão sendo percebidas como contidas no interior e que, muitíssimo mais tarde na história, constituirá o *eu*.

Mas ainda está pendente a segunda pergunta: Por que este pôde resultar em relações de poder entre os sexos? Para respondê-la, será necessário desenvolver os argumentos dos seguintes capítulos. Mas, antes disso, gostaria de guardar estes dois elementos importantes: a) o caráter gradual e imperceptível que, em minha opinião, deve ter caracterizado o processo em suas primeiras etapas e que me parece fundamental para entender por que as mulheres participaram de uma dinâmica que acabaria colocando-as em posição de subordinação, e b) o fato de que a dominação masculina e a subordinação feminina que caracterizará a ordem social quando começarem as diferenças de poder dentro do grupo não têm a ver diretamente com o sexo de uns e outras, nem com injustificáveis avaliações apriorísticas das funções de ambos, mas com as implicações cognitivas e identitárias inerentes à diferença de mobilidade que as caracterizaram em um esquema de complementariedade funcional determinado pela

necessidade de proteger uma prole extremamente dependente. Se desaparecem as diferenças de mobilidade, desaparecem as diferenças na construção identitária. Como já indiquei anteriormente, não creio que foi a maternidade, mas a mobilidade, o traço chave nas diferenças de individualização que puderam caracterizar inicialmente a homens e mulheres.

Referências Bibliográficas

- BALÉE, William. *Footprints of the Forest. Ka'apor Ethnobotany. The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People* New York: Columbia University Press, 1994.
- BECKERMAN, S.; VALENTINE, P. (eds.). *Cultures of Multiple Fathers. The theory and practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Miami: University of Florida Press, 2002.
- BEGLER, Elsie B. Sex, Status, and Authority in Egalitarian Society. *American Anthropologist New Series*, núm. 80(3), 1978, p. 571-588.
- BLAFFER HRDY, Sarah. *The woman that never evolved*. Cambridge (Ma.): Harvard University Press, 1999.
- CAMPBELL, Alan T. *To square with genesis. Causal statements and shamanic ideas in Wayapí*. Iowa: University of Iowa Press, 1989.
- CHODOROW, Nancy J. *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- CORMIER, Loretta A. *Kinship with monkeys. The Guajá foragers of Eastern Amazonia*. New York: Columbia University Press, 2003a.
- CORMIER, Loretta A. Decolonizing history. Ritual transformation of the past among the Guajá of Eastern Amazonia. In: WHITEHEAD, N. (ed.). *Histories and historicities in Amazonia*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2003b, p. 123-139.
- COWELL, Adrian. *The tribe that hides from man*. New York: Stein and Day Publishers, 1973.
- DAMASIO, Antonio T. *El error de Descartes. La razón, la emoción y el cerebro humano*. Barcelona: Crítica, 2009 [1994].

DESCOLA, Philippe. The genres of gender: Local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia. In: GREGOR, T.; TUZIN, D. (eds.). *Gender in Amazonia and Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 2001, p. 91-114.

DIO BLEICHMAR, Emilce. *La sexualidad femenina. De la niña a la mujer*. Buenos Aires: Paidós, 1998.

ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor, 1988 [1957].

FAUSTO, Carlos. Of enemies and pets: Warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*, núm. 26, 1999, p. 933-956.

FAUSTO, Carlos; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. La puissance et l'acte: La parenté dans les basses terres de l'Amérique du Sud. *L'Homme*, núm. 126-128, 1993, p.141-170.

FAUSTO-STERLING, Anne. *Myths of gender*. Biological theories about women and men. New York: Basic Books, 1985.

FAUSTO-STERLING, Anne. *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina, 2006.

FLANAGAN, James G. Hierarchy in simple "Egalitarian" societies. *Annual Review of Anthropology*, núm. 18, 1989, p. 245-266.

FORLINE, Louis C. *The persistence and cultural transformations of the Guajá Indians: Foragers or Maranhão State, Brazil*. Tesis de doctorado. Gainesville: University of Florida, 1997.

FRIED, Morton H. *The evolution of political Society*. New York: Random House, 1967.

GÁNDARA, Manuel. La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológicos e historicidade. In: SUGIERA, Yoko; CARMEN SERRA, M. (eds.). *Etnoarqueología*. Coloquio Bosch Gimpera. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 43-82.

GIDDENS, Anthony. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1987.

GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo; HERNANDO, Almudena. Genealogies of destruction. Archaeology of the contemporary past in the Amazonian forest. *Archaeologies. Journal of the World Archaeological Congress*, núm. 6(1), 2010, p. 5-28.

GOW, Peter. The perverse child: Desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man. New Series*, núm. 24(4), 1989, p. 567-582.

HAVELOCK, Eric A. *La musa aprende a escribir*. Barcelona: Paidós, 1996 [1986].

HERNANDO, Almudena. Arqueología y globalización. El problema de la definición del “otro” en la postmodernidad. *Complutum*, núm. 17, 2006, p. 221-234.

HERNANDO, Almudena. *La fantasía de la individualidad*. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018 [Buenos Aires: Katz ediciones, 2012].

HERNANDO, Almudena; POLITIS, Gustavo; RUIBAL, Alfredo González; COELHO, Elizabeth B. Gender, power and mobility among the Awá-Guajá (Maranhão, Brasil). *Journal of Anthropological Research*, núm. 67(2), 2011, p. 189-211.

KENT, Susan. Sharing in an egalitarian Kalahari Community. *Man. New Series*, núm. 28(3), 1993, p. 479-514.

KOZÁK, Vladimir; BAXTER, David; WILLIAMSON, Laila; CARNEIRO, Robert L. The Héta Indians: fishing in a dry pond. New York, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 55, parte 6, 1979.

LEACOCK, Eleanor B. Women' status in egalitarian society. Implications for social Evolution. *Current Anthropology*, núm. 33(1), 1992, p. 225-259.

LEE, Richard B. Politics, sexual and non-sexual, in an egalitarian Society. In: LEACOCK, Eleanor y LEE, Richard B. (eds.). *Politics and history in band societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 37-59

LEENHARDT, Maurice. *Do kamo*. La persona y el mito en el mundo melanésio. Barcelona: Paidós, 1997 [1947].

LEVINTON, Nora. *El superyo femenino*. La moral en las mujeres. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

MACCALLUM, Cecilia. Language, kinship and politics in Amazonia. *Man. New Series*, núm. 25, 1990, p. 412-433.

MIDGLEY, Mary. *The myths we live by*. London and New York: Routledge Classics, 2004.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 207-228.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20045

ONG, Walter. *Oralidad y escritura*. Tecnologías de la palabra. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

ORTNER, Sherry B. *Making gender*. The politics and erotics of culture. Boston: Beacon Press, 1996.

ORTNER, Sherry B.; WHITEHEAD, Harriet (Eds.). *Sexual meanings*: The cultural construction of gender and sexuality. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

POLITIS, Gustavo. *Nukak*. Ethnoarchaeology of an Amazonian People. Walnut Creek (Ca.): University College London Institute of Archaeology Publications, 2007.

RIVAL, Laura. Introduction: South America. In: LEE, Richard; DALY, Richard (eds.). *The Cambridge Encyclopedia of hunters and gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 77-85.

RIVAL, Laura. The attachment of the soul to the body among the Huaorani of Amazonian Ecuador. *Ethnos*, núm. 70(3), 2005, p. 285-310.

RIVAL, Laura. Proies Meurtrières, Rameaux Bourgeonnants: Masculinité et féminité en Terre Huaorani (Amazonie équatorienne). In: MATHIEU, Nicole-Claude (ed.). *La Notion de personne femme et homme en sociétés matrilinéaires et Uxori-matrilocales*. París: Ed. Maison des Sciences de l'Homme, 2007, p. 125-154

ROGERS, Susan C. Female forms of power and the myth of male dominance. *American Ethnologist*, núm. 2(4), 1975, p. 727-757.

SANDAY, Peggy R. *Female power and male dominance*. On the origins of sexual inequality. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

SCOTT, Joan. Gender: A useful category of historical analysis. *American Historical Review*, núm. 91, 1986, p. 1053-1075 [ed. cast.: El género: una categoría útil para el análisis histórico. In: AMELANG, James; NASH, Mary (eds.). *Historia y género*: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim, 1990, p. 23-56].

SEYMOUR-SMITH, Charlotte. Women have no affines and men no kin: The politics of the Jivaroan Gender Relation. *Man. New Series*, núm. 26(4), 1991, p. 629-649.

SHLAIN, Leonard. *The alphabet versus the Goddess*. The conflict between word and image. New York: Penguin/Compass, 1999.

SIEGEL, Daniel J. *La mente en desarrollo*. Cómo interactúan las relaciones y el cerebro para modelar nuestro ser. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.

SILVA, Marcio. Relações de gênero entre os Enawene-Nawe. *Tellus*, núm. 1(1), 2001, p. 41-65.

TURNER, Terence S. The Gê and Bororo Societies as dialectical systems: A general model. In: MAYBURY-LEWIS, David; BAMBERGER, Joan (Eds.). *Dialectical societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge (Ma.): Harvard University Press, 1979, p.147-178.

VILAÇA, Aparecida. Making kin out of Others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 8(2), 2002, p. 347-365.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *From the enemy's point of view*. Humanity and divinity in an Amazonian Society. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.

WALTER, Natasha. *Muñecas vivientes*. El regreso del sexism. Madrid: Turner Noema, 2010.

ZENT, Eglee L. *Morar en la selva*: humanidad, prescripciones y seres hipostáticos entre los Hotï, Guayana Venezolana. Working Paper núm. 19. Latin American Studies Center, College Park, The University of Maryland, 2006.