

POR MULHERES E SOBRE MULHERES: APONTAMENTOS DA PRODUÇÃO ANTROPOLÓGICA SOBRE MULHERES INDÍGENAS

Ana Clara Sapienci de Souza

Graduada em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia pela UFSCar (2014) e
mestranda em Sociologia
pela UNICAMP.

Endereço eletrônico: anaclarasapiencisouza@gmail.com.

Resumo

O objetivo do presente trabalho é realizar uma revisão bibliográfica, cujo tema é gênero em contexto indígena e nas pesquisas antropológicas. Enfocando, principalmente, as mulheres como uma categoria analítica. O texto irá desenvolver a argumentação por meio de comparação e exposição de perspectivas clássicas na discussão de gênero e apresentará produções mais recentes, na área de etnologia brasileira, que propõem outro ponto de vista sobre o gênero indígena, relacionando temas como a fabricação do corpo feminino, além de

refletir sobre as produções teóricas na luta. Outras manifestações feministas argentinas serão enfocadas, no sentido de comparar os efeitos e a utilidade da marcha na desconstrução e desnaturalização do machismo. O desafio científico, assim, será reconsiderar as formas da expressão feminista para sair da superficialidade das problemáticas, tentando atacar efetivamente o sistema patriarcal, que está produzindo sexualidades e perpetuando os estereótipos.

Palavras-chave: gênero; mulheres indígenas; etnologia; antropologia

Introdução

Ser antropóloga ou antropólogo significa traçar relações diferentes em campo, acessar e produzir conhecimento de formas distintas. Entretanto, há uma “naturalização” do gênero na produção do conhecimento: o que significa que apenas sujeitos específicos são (re)pensados em campo – como por exemplo, o homem homossexual ou a mulher. A antropologia, muitas vezes, naturaliza a posição de acesso ao conhecimento através do sujeito homem e heterossexual, persistindo no não questionamento sobre essa posição, sobretudo, quando se trata do acesso corporificado (perpassado pelo gênero) a esse conhecimento, materializado na forma como se acessa o campo, os temas de pesquisas, os sujeitos interlocutores. O presente artigo abordará textos femininos em contexto específico, a etnologia indígena. Para além da perspectiva das antropólogas, dos lugares que assumem como mulheres em campo, os textos apresentados nessa releitura bibliográfica, questionam o que é ser mulher em outros contextos, não-ocidentais.

O objetivo do presente trabalho é realizar uma revisão bibliográfica com o tema principal, qual seja, gênero e sexualidade em contexto ameríndio sob o olhar das pesquisas antropológicas. Enfocando, principalmente, mulheres como uma categoria analítica. Esta revisão bibliográfica desenvolverá a argumentação por meio de comparação e exposição de perspectivas clássicas na discussão de gênero e produções mais recentes, na área de etnologia brasileira, que se propõem outro ponto de vista sobre o gênero e sexualidades indígenas, relacionando temas como a fabricação do corpo feminino, a sexualidade e a divisão do trabalho.

Pretendeu-se, dito em outras palavras, perceber como o enlace entre metodologia e campo ensejam o avanço da discussão sobre o gênero indígena.² Isso está conectado com a corporalidade³ como idioma simbólico

² O que chamo de “gênero indígena” deve ser entendido como a discussão e as pesquisas que se dedicaram a trabalhar com a antropologia do gênero em contexto não-ocidental, notadamente, ameríndio. Bem como as ideias presentes nessas pesquisas como pano de fundo: a divisão sexual do trabalho, a categoria mulher, o masculino e o feminino como construções localizadas, apresentando diversas possibilidades e configurações.

³ Como demonstrado no texto já clássico, Seeger et al. (1979).

fundamental no contexto ameríndio sul-americano, onde o corpo tem um papel privilegiado na cosmologia e na sociedade. Tal corporalidade e as discussões provenientes de uma antropologia feminista abrem caminho para pesquisas que focalizam a posição de mulheres perante tais sociedades, tanto na direção da produção acadêmica para a etnologia, quanto partindo do contexto indígena para a sociedade ocidental, buscando referências mútuas, numa relação imbricada.

Embora o que esteja sendo colocado em debate seja o gênero desnaturalizado durante a pesquisa de campo antropológica e em contato com a alteridade, o texto irá trabalhar mais especificamente com a categoria de mulher, não por uma preferência ou um recorte, mas pela ausência de trabalhos que questionem a categoria homem em contexto etnográfico, o que escancara a importância da desnaturalização desses sujeitos pesquisadores, o quanto seus corpos marcam a trajetória de pesquisa, isso porque de um lado o gênero não é nem uma questão que emerge, passa incólume, como se fosse um sujeito assexuado, de outro é impossível passar pela experiência de pesquisa sem olhar para si mesma, para a condição de mulher e do que ela significa.

A emergência das mulheres nos debates antropológicos

Os primeiros textos antropológicos que discutiam “papéis” masculinos e femininos e a divisão sexual entre homens e mulheres seguindo uma normatividade partiam de um pressuposto naturalizante. Esses antropólogos observavam parentesco e organização social, mas não a posição dos homens e das mulheres no sistema, naturalizando a posição feminina como secundária, com uma persistente negativa da autonomia feminina (ROSALDO, 1994). No entanto, há autores que devem ser destacados, como, por exemplo, Bronislaw Malinowski ([1929]1983) e Margareth Mead ([1935]2009), que incluíram em seus trabalhos a sexualidade e os “papéis” sexuais de homens e mulheres, e que começaram um movimento de questionamento desse padrão naturalizado,

representando o primeiro passo a caminho de uma antropologia e dos estudos de gênero.

Malinowski, ainda que não tenha questionado o gênero em si, tratando-o como algo definido pelos aspectos sócio-biológicos, observou a ocupação e o desempenho dos “papéis” de homens e mulheres, bem como a sexualidade e o erotismo, tendo sido, portanto, um primeiro passo em uma discussão que avançou depois e que é bastante desenvolvida na atualidade. Mead ([1935]2009), por outro lado, teve uma posição política, crítica à sociedade norte-americana: para ela, a cultura seria a principal força determinante; o temperamento seria individualidade e não uma diferença determinada pelo sexo, e a principal questão era a padronização do comportamento dos sexos, que provocaria a existência de “desajustados”. Apesar de utilizar muitos conceitos datados, este trabalho de Mead é fundamental considerando o seu posicionamento político dentro da disciplina.

Após contextualizar brevemente essa preocupação incipiente sobre “gênero” presente na emergência das discussões antropológicas no início-meio do século XX, gostaria de destacar uma autora em especial: Sherry Ortner (1979), uma referência nos estudos sobre as mulheres em contextos não-ocidentais. Segundo ela, essa posição na qual a mulher está associada à natureza e o homem ao social é uma “construção” da cultura ao invés de ser um fato da natureza. Sua tese principal pode ser assim colocada:

O status secundário feminino na sociedade é uma das verdades universais, um fato pancultural. Mesmo neste fato universal, as concepções culturais específicas e as simbolizações da mulher são extraordinariamente diversas e mesmo mutuamente contraditórias. Além disso, o verdadeiro tratamento das mulheres e seu poder e contribuições relativos, variam muito de cultura a cultura e em períodos diferentes na história das tradições culturais particulares (ORTNER, 1979, p. 95).

Um texto posterior, e também bastante importante e que complementa a análise desenvolvida por Ortner, é o de Michelle Rosaldo (1994), que se propôs considerar os “papéis” das mulheres e dos homens como o produto da ação humana em sociedades históricas e concretas. Para ela, a

abordagem baseada em dicotomias reforça um ponto de vista em que as diferenças são explicadas por fatos biológicos. O que isso significa é que se deixou de estudar as diferentes maneiras que o gênero aparece nas organizações sociais, compreendendo as coisas concretas que homens e mulheres fazem e pensam, bem como suas variações sociais (ROSALDO, 1994).

A autora propõe uma crítica acerca das contribuições da perspectiva feminista para a antropologia e tece, inclusive, críticas às próprias abordagens feministas. O ponto criticado é certa tendência em se “descobrir as mulheres” e diz que mesmo tendo-se escrito muito sobre isso, pouco se sabe sobre elas. Ao invés de falar dessas mulheres, de seus lares, crianças, maridos, vida em comunidades e afins, dever-se-ia postular mais questões. Como menciona: “eu sugiro, ao contrário, que nós já ouvimos as mulheres falarem em quase todas as descrições antropológicas. [...] eu sugiro que é preciso não ter tantos dados como questões” (p. 3) [grifos próprios]. Portanto, argumenta que a “descoberta feminista” foi importante para o conhecimento antropológico, mas a significação sociológica do conhecimento feminista é muito maior e deve ser mais profunda do que o que fora realizado até então.

Com isso, não quero dizer que a mulher tenha sido negada nas etnografias; ela está constantemente lá, mas quando se escreve sobre elas, há poucos que sabem como abordar essa temática e o lugar que devem atribuir às mesmas. Um exemplo pode ser Pierre Clastres (1978), que apresenta os Guayaki, uma sociedade nômade, que têm “papéis sexuais” bem definidos. Segundo ele, essa diferença entre homens e mulheres reflete as funções designadas de consumidores ou produtores e explica como a função masculina é caçar e coletar, enquanto que a das mulheres é transportar bens familiares, fabricar artefatos, cozinhar e cuidar das crianças. Essa divisão de tarefas é permeada por um tabu alimentar: aquele que caça não pode comer sua presa, implicando um regime de troca e circulação de alimentos; o caçador é doador e recebedor de carne. O que está diretamente relacionado com o sistema de casamentos poliândricos,

pois, devido ao déficit de mulheres: “Todo homem guaiaki é, potencialmente, tomador e doador de esposa” (CLATRES, 2003, p. 137). Nesse sentido, há uma visível aproximação da relação do caçador com a caça e do marido com sua esposa, a partilha de mulheres e a partilha da caça seriam semelhantes. O que coloca as mulheres em lugar de subordinação, corroborando a tese da “dominação masculina”, que será desconstruída adiante.

No artigo, Rosaldo (1994) mantém o tom de crítica no tocante à tendência de antropólogos/as em procurar por origens e verdades universais. Destaca que “se existissem evidências antropológicas disponíveis para negar o lugar universal do gênero na organização da vida social humana” (ROSALDO, 1994, p. 7), muitos problemas que enfrenta seriam evitados. Não quer generalizar, mas diz que em todos os grupos humanos conhecidos ocorrem formas de privilégio e direito masculino, e não adianta antropólogos/as tentarem afirmar um lugar privilegiado da mulher aqui ou ali.

Para ela, o problema está não em identificar (acentuando/destacando) as atividades isoladas das mulheres (ou dos homens) em grupos humanos específicos, mas ao invés disso, tentar apresentar os modos pelos quais a divisão sexual do trabalho em *todos* os grupos humanos, por exemplo, está inextricavelmente implicada com formas extremamente complexas de interdependência, de política e de hierarquia.

Entretanto, parece que isso é muito mais fruto de preconceitos ou de valores ocidentais, que necessariamente uma posição do antropólogo/a em si. Assim, associando gênero, vida feminina e o âmbito doméstico, cria a ilusão da antropologia “saber” o que diferentes sistemas de gênero compartilham. O gênero é um produto complexo de uma grande variedade de forças sociais, que produzem modelos singulares e formas locais específicas: “Gênero, em todos os grupos humanos, deve então ser entendido em termos políticos e sociais com referência não a limitações biológicas, mas sim às formas locais e específicas de relações sociais e particularmente de desigualdade social (ROSALDO, 1994, p. 15)”.

Por conta dessa interpretação de gênero, a mulher foi entendida de uma forma equivocada:

[...] O lugar da mulher na vida social humana não é, diretamente, o produto daquilo que ela faz (e menos ainda função do que, biologicamente, ela é), mas sim do sentido que suas atividades adquirem através da interação social concreta. E as significações que as mulheres atribuem para as atividades de suas vidas são coisas que nós somente podemos compreender através de uma análise das relações que as mulheres forjam, dos contextos sociais que elas, junto com os homens, criam e dentro dos quais elas são definidas (ROSALDO, 1994, p. 16).

As mulheres precisam ser entendidas em suas relações, com outras mulheres e com os homens, e não como meros objetos da ação masculina e da sua biologia. Ignorar a mulher nesse processo produz uma ilusão de homogeneidade. E as desigualdades de gênero são dificilmente universais nas suas implicações ou conteúdo. O desafio principal é: “descobrir novas maneiras para ligar os pormenores das vidas, atividades e objetivos das mulheres com desigualdades, onde quer que seja” (ROSALDO, 1994, p. 34).⁴

O gênero e as mulheres na etnologia brasileira

No texto “Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre”, Vanessa Lea (1999) discute como essa forma de entender como dominação a relação entre os gêneros é considerada anacrônica e reducionista. O objetivo do texto não é reverter essa gangorra da dominação, nem retomar o matriarcado, mas sim, desnaturalizar o universo feminino, mostrando o gênero como construído socialmente.

Em minha visão, a forma de pensar a desnaturalização do gênero elaborada pela autora apresenta uma nova proposição nas discussões sobre a posição da mulher indígena no sistema social. Lea (1999) aponta que, ao invés de associarmos a mulher ao âmbito doméstico, ligada à “natureza” e o homem ao social, precisa-se ir além dessa dicotomia e pensar em termos do entendimento da “construção” do gênero. Retirar a carga de associação da mulher à biologia, e, portanto, excluída dos ambientes

⁴ Por meio da disciplina “Antropologia e Estudos de Gênero”, dada pelo prof. Wagner Xavier de Camargo no segundo semestre de 2016, tenho consciência da limitação sobre a discussão de gênero feita neste subtópico. No entanto, com este pequeno artigo pretendo apenas focar no debate do tema dentro da etnologia brasileira.

políticos, é abrir espaço para ouvir as perspectivas femininas sobre os mitos e os rituais, de forma que se justifica a tentativa de, ao invés de assumir uma posição frente ao matriarcado ou patriarcado, compreender a sociedade Mebengôkre como um todo, no qual a organização social é produto de sistemas imbricados.

A análise desenvolvida sobre a “construção” do gênero pelos Mebengôkre está relacionada com o impacto do pensamento antropológico feminista na compreensão desse povo. O conceito de gênero utilizado foi criado e pensando por meio dos pressupostos do percurso do pensamento da segunda onda do feminismo, na segunda metade do século XX (PISCITELLI, 2002). Trata-se da afirmação da subordinação feminina, como variante em tipo e lugar, mas universal no sentido, que está presente em todas as partes e períodos conhecidos, ainda que afirme existir uma dominação masculina, há um questionamento da naturalização dela, por ser, na verdade, decorrente das maneiras como a mulher é “construída socialmente” (PISCITELLI, 2002).

Primeiramente, a autora retoma o debate feminista da década de 70, que procurava estabelecer a universalidade da dominação masculina por meio da associação das mulheres à esfera doméstica e à natureza, em oposição à associação dos homens à esfera pública e à cultura (LEA, 1999, p. 178). Uma das principais referências teóricas para a comparação e crítica foi o grupo de pesquisa PHBC, integrado por Claude Lévi-Strauss, que corroborou com a “teoria” da hierarquia/desigualdade entre homens e mulheres, por meio da dominação masculina. Um dos principais temas abordados era a uxorilocalidade, supostamente presente na organização social Jê; o sistema de parentesco Mebengôkre é classificado como cognático, nessa pesquisa. Entretanto, existem povos Jê classificados tanto como matrilineares quanto patrilineares. A autora iniciou seu trabalho diante dessas questões, argumentando a matrilinearidade dos Mebengôkre com base nas matri-casas.

A organização social Mebengokrê pode ser representada por um diagrama de Venn, sobrepondo elementos matrilineares, descendência

dupla e as casas como pessoas morais. Os elementos matrilineares são dados pelo modelo ideal, seguido por todas as aldeias Mebengôkre, no qual as casas ocupam uma determinada posição no círculo residencial e o indivíduo irá pertencer à Casa da mãe (LEA, 1999, p. 181). Essas casas têm como bens os nomes pessoais de ambos os sexos, os enfeites e os papéis cerimoniais. A nuance da descendência patrilinear é a herança dos amigos formais, que é patrilinear. Os filhos recebem os amigos de seu pai, criando patrilhas, mas a autora ressalta que “essa instituição de coloração patrilinear tem repercussões matrimoniais que reforçam a agência feminina na sociedade Mebengôkre. Enquanto mulher tenho prerrogativa de eleger meus amigos formais como maridos de minhas filhas.” (LEA, 1999, p. 182). Outra questão marital é que os Mebengôkre têm sido classificados como monogâmicos, o que significa que, apesar do homem não ter outras esposas (o que é definido pela co-residência), existem os amantes, tanto para a esposa e o esposo, que são considerados pseudo-esposos (as).

Outro ponto abordado por Lea (1999) é a sexualidade, sobretudo, feminina. Em uma particular ação do ato sexual (porque o objetivo seria a ejaculação no menor tempo possível), o prazer feminino não é visado. A gratificação para a mulher está mais ligada aos presentes que recebe dos parceiros, não ao ato sexual em si. É como se os homens satisfizessem o desejo das mulheres por carne, e as mulheres satisfizessem o desejo dos homens por sexo; embora essa não seja uma troca direta, é como se o fluxo das relações sexuais estivesse diretamente ligado ao fluxo de carne (LEA, 1999, p. 184). Um aspecto interessante é que invés da carne de outrora, os presentes recebidos hoje são bens manufaturados, essa é uma das faces do fascínio Mebengôkre por esses bens.

Diante da rígida divisão sexual do trabalho na sociedade Mebengôkre, a autora resgata referências para compreender como essa desigualdade entre “papéis” masculinos e femininos foram analisados por outros/as antropólogos/as. Turner (1979 apud LEA, 1999, pg. 189) observou que os homens seriam responsáveis pelas tarefas que exigem maior energia e silêncio, já as mulheres estariam ligadas as tarefas compatíveis com os

cuidados das crianças pequenas. Entretanto, isso não explica porque o homem detém o monopólio da fabricação de artesanato, por exemplo. O argumento de Ortner (1979) parece complementar essa visão, porque entende as mulheres como *live givers* e os homens como *life takers*, o que é uma implicação da associação do feminino com a periferia, o doméstico, enquanto o masculino é exercido no âmbito público, político.

Lea (1999) aborda também a teoria da concepção Mebengôkre, de acordo com a qual o ato criador cabe ao homem e à mulher seria um receptáculo; o feto seria produzido pelo acúmulo do sêmen em decorridas relações sexuais. Existe a *paternidade múltipla*, porque o tanto de relações sexuais que estão implicadas na concepção do feto corroboraria com a ideia de que não haveria um genitor definido, e isso estaria ligado com a conclusão da autora de que a criança não precisaria, necessariamente, ter um pai (genitor) socialmente reconhecido para que se possa sobreviver; precisaria, sim, ter uma mãe com parceiros sexuais, de preferência com um marido (LEA, 1999, p. 188). Outra questão é que muitos pais são acusados de provocar a morte de seus filhos; isso, obviamente, não de maneira intencional, visto que existe a prática da *couvade*, que é algo muito comum nos povos ameríndios Sul-Americanos. Referidas restrições implicam que sua quebra (ou descumprimento) pode prejudicar diretamente a saúde do bebê:

É como se o pai, a mãe e a criança compartilhassem uma mesma substância orgânica até a fixação da identidade própria do filho/a, após o recebimento de nomes e quando endurece sua pele ou envoltório [...]. Parece-me que a prática da *couvade* está ligada à construção social do papel de pai [...] (LEA, 1999, p. 188).

É uma ideia corrente em muitos povos indígenas que o crescimento do feto não é algo automático após a fecundação da mulher, sendo preciso produzir o crescimento do organismo, o que é feito pelo fornecimento de sêmen para formar a criança. Por outro lado, a mãe precisa seguir as restrições alimentares específicas. Se o sêmen constrói o organismo, são o nome e as prerrogativas que transformam o organismo em pessoa. “A essência dos ancestrais (seus nomes e *nekretx*) é transmitida a seus descendentes” (LEA, 1999, p. 190). A descendência tem sido um importante

ponto de análise dos povos Jê, pois representariam a transmissão dos elementos fundamentais para a noção de pessoa.

Disso se conclui que essa forma de entender a dominação é, hoje, considerada anacrônica e reducionista. Como já mencionei, não era o objetivo aqui reverter a gangorra da dominação, nem retomar o matriarcado, mas desnaturalizar o universo feminino, mostrando o gênero como partícipe de uma construção social:

Problematizei as tentativas de relegar as mulheres Mebengôkre à 'periferia' e às margens da sociedade, mas sem atribuir essa visão a um *bias* masculino. [...] Na medida em que tudo de mais valioso na sociedade Mebengôkre, os nomes e *nekretx*, constitui a propriedade das matri-casas, não faz sentido argumentar que a esfera jural seja masculina. Mesmo quando os homens ocupam o palco cerimonial, no centro da aldeia, o *script* é proveniente das Casas. Os papéis cerimoniais desempenhados e os enfeites que adornam os dançarinos são provenientes da herança das matri-casas. A cerimônia de nominação realizada mais frequentemente hoje em dia (*kwary\$ kango*) envolve a participação de ambos os sexos. As mulheres nunca foram excluídas das cerimônias Mebengôkre, e há até uma versão feminina de uma das principais cerimônias (*me biôk*), embora menos elaborada do que a masculina. (LEA, 1999, p. 192).

Não se deixa de ser mulher no campo de pesquisa, mas essa identidade também é colocada em suspensão, questionada em elementos naturalizados e que são desvelados em contato com a alteridade. Nesse sentido, o texto de Bruna Franchetto (1996), "Mulheres entre os kuikuro", possibilita pensar as experiências antropológicas de uma mulher em campo, quais sentidos são articulados, e, no limite, o aspecto metodológico sobre a compreensão do campo a partir de como a antropóloga é "lida" pelos interlocutores neste contexto. Nesse sentido, o texto transmite as experiências pessoais da autora, que só foram possíveis por ela ter se colocado entre as mulheres. Muito disso é um produto da percepção dos índios perante ela. Como entendiam uma mulher, estrangeira e branca, que não era uma mulher legítima, no sentido kuikuro? "Um ser inicialmente andrógino acaba sendo arrastado para uma identidade feminina construída no contraditório entre a mulher do lado de cá e a mulher que experimenta do lado de lá." (FRANCHETTO, 1996, p. 35).

A antropóloga, apesar de não responder ao ideal feminino kuikuro, nunca foi desprovida dos traços do sangue e do cheiro. Isso porque, “sangue e cheiro definem a mulher fértil, sexuada e, por isso, desejada e temida, a ser controlada no interior dos limites do seu universo voraz e poderosa, suja, bela, indispensável criadora e balança de conflitos.” (FRANCHETTO, 1996, p. 38).

Diante desse lugar incerto na sociedade, no limiar entre infantilidade e velhice, a autora se depara com uma posição sexuada, na qual a vivência do ser mulher entre os kuikuro era constantemente colocada sobre ela. Partindo de sua própria experiência como mulher, branca, ocidental, interpretava como uma posição de inferioridade, como uma opressão sexual de desigualdade hierarquizada, e não como assimetria. Queria não ser mulher, por um lado, mas por outro o ser mulher representava um lugar, que terminaria com a posição, limiar e indefinida, de solidão. Ela precisava se reconhecer como mulher – seguindo as regras colocadas – para que fosse aceita entre os kuikuro (FRANCHETTO, 1996, p. 39).

Franchetto, em dado momento, se pergunta: o que é uma mulher para os Kuikuro? Existem duas características definidoras, segundo ela: “o sangue, essencialmente o menstrual, e um cheiro particular, inconfundível, excitante e nojento, perigoso para os homens e indivíduos em situações liminares (transformações na iniciação e na doença, integridade do lutador e do pajé)” (FRANCHETTO, 1996, p. 37). A menarca é o fato marcante na vida feminina: inicia a metamorfose que ocorre durante a reclusão pubertária, que transforma menina em mulher. Durante a reclusão, seu corpo é submetido a uma fabricação somática, que resulta na fabricação da pessoa social, sexuada, adulta. Esse corpo produzido segue os ideais de beleza e estética, que irão favorecer o consumo sexual. Durante esse período, privadas da exposição solar, as mulheres têm suas peles embranquecidas, os cabelos crescem, enfaixando os joelhos e tornozelos, as pernas são modeladas, para que a batata da perna inche e seja ressaltada, com a atividade física reduzida, um corpo gordo, branco e belo produzido. A escarificação regular, restrições alimentares e ingestão de eméticos

“contribuem para a fabricação do corpo/pessoa na manutenção de uma balança de entradas e saídas de substâncias e na experimentação da dor” (FRANCHETTO, 1996, p. 38).

A fabricação do corpo feminino e do corpo masculino, a socialização da experiência feminina, também são abordadas no texto de Cecília McCallum (1999): “aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá”. A construção social da agência feminina envolve o processo de transformação das meninas em mulheres. A impressão do gênero na construção da pessoa adulta é intrínseca a agência específica de homens ou de mulheres. O corpo, no entanto, é construído paralelamente à produção de memória e conhecimento. O aprendizado da produção de objetos, capacidade de pintar, tecer os padrões no tecido e cozinhar, “transformar substâncias cruas em coisas ou pessoas, ‘cozidas’ ou ‘processadas’, é parte desse processo” (McCALLUM, 1999, p. 167). Essas coisas produzidas são qualificadas como verdadeiras, por isso a mulher ocupa o centro da produção, que é a identidade kaxinawá.

A aprendizagem passa pelas avós maternas, homônimas das meninas, responsáveis por preparar seus corpos para executar as habilidades práticas. Durante o processo, devem aprender as qualidades femininas que serão fundamentais na produção, como, por exemplo, a paciência, “ser capazes de ficar dias em casa tecendo, fiando e cuidando dos recém-nascidos” (McCALLUM, 1999, p. 168). Durante a reclusão, moldam o corpo, arredondando e adquirindo “suavidade corporal”, característica dos corpos femininos. A menarca marca a capacidade da mulher de transformar e produzir substância crua. Uma perspectiva interessante da sociedade kaxinawá é que a posição do masculino e do feminino não são opostas, nem excludentes, mas complementares dentro dos processos sociais e econômicos.

Os meninos tornam-se homens através de um processo de aprendizagem e de produção da agência masculina, aprendem a caçar com os seus irmãos, passam por rituais e dietas para adquirir as qualidades que precisam a fim de desempenhar suas funções, tornando-se um bom

caçador. Para essa produção o consumo do alucinógeno *nixi pae* tem um papel fundamental e passa a ser consumido com frequência nessa fase, porque as técnicas de caça são adquiridas pelas visões diurnas e oníricas, sendo que eles aprendem a ser corajosos pelo consumo da droga. As mulheres, por outro lado, não consomem tais substâncias, pois não precisam dessa qualidade. Já os homens precisam aprender a ser matadores, violentos.

Por isso existe uma interdependência entre a agência masculina e a feminina⁵. Porque os homens precisam da agência feminina para consumir a caça e as mulheres precisam da agência masculina para ter uma refeição completa (McCALLUM, 1999, p. 172). Se, por exemplo, homens começam a se envolver muito com sangue e as mulheres com os espíritos, acontece que a “agência genderizada” é bloqueada, a mulher perde a capacidade de produzir bebês humanos e o homem se torna sem sorte na caça. Nesse ponto podemos traçar um paralelo com o texto de Clastres (1978). Como já apresentado, implica em uma divisão de funções e espaços pautada no gênero na sociedade Guayaqui, o que envolve uma construção da identidade masculina em contraposição à feminina, se aproximando, portanto, do que McCallum (1999) apresenta, pois, o sucesso na caça dependeria da identidade masculina construída. Isso envolve também uma dimensão espiritual, porque as mulheres e os xamãs atraem os espíritos; os homens destroem laços de parentesco com eles. As mulheres devem proteger e gerar parentesco com os humanos e, para isso, devem aprender a se proteger e fortalecer suas capacidades morais, sociais e corporais. Isso porque, por fim,

É por causa das naturezas opostas, mas complementares das agências masculina e feminina, culturalmente produzidas, que o treinamento formal das moças e dos jovens rapazes assume a forma que tem. O estágio seguinte de suas jovens vidas será o teste real do aprendizado, quando o casamento os obrigará a lutar pela vida, trabalhar, brincar e fazer amor de verdade (McCALLUM, 1999, p. 172).

⁵ Para McCallum, a agência seria característica universal do humano, presente em todos os grupos humanos, e que não está ligada aos indivíduos em si, pois eles não são livres, mas articulados com as estruturas sociais em que estão inseridos. Os sujeitos têm mais ou menos agência, dependendo do lugar ocupado dentro das relações sociais.

Outro texto que coloca a categoria de mulher no centro do argumento desenvolvido é o de Janet Chernela (1997) que aborda as narrativas míticas sob a perspectiva de gênero. Por meio da análise do discurso e da observação da reprodução pública dos mitos Wanano⁶, a autora aponta a importância de antropólogos/as olharem as falas individuais, sem uma perspectiva coletiva, e, em especial, destacar a fala feminina. O argumento fundamental é: a diferença de pontos de vista entre homens e mulheres revelariam uma visão particular das relações sociais e da noção de pessoa.

O texto é construído por meio da reprodução de duas versões do mito ancestral Wanano, contada por interlocutores específicos. O primeiro contador é Yusé, um homem, e a segunda, Nicho, uma mulher, que devido a sua posição na estrutura social pode reproduzir publicamente sua versão do mito. A fala de Nicho contesta o monopólio usual da narrativa pública pelos homens. O trabalho de Chernela é uma alternativa, enseja a interpretação da fala feminina. Entretanto, é preciso notar que Nicho é um caso particular, e não representativo de um poder de fala feminino. Nicho é como se fosse um homem (*like a man*), porque é considerada “a primeira das primeiras”, tendo um vínculo especial com os ancestrais. Um exemplo disso, é que ela mora no grupo em que nasceu, representando uma quebra da regra exógama virilocal. A comparação da narração feminina com a versão masculina (que é a versão oficial) revela as diferentes formas de ver de homens e mulheres, bem como a visão própria de si mesmos dentro do sistema social.

O argumento de Chernela (1997) tem um aspecto metodológico interessante. De acordo com ela, os antropólogos enfatizariam as representações coletivas, obscurecendo as contribuições individuais e as variedades contrastantes. O caso de Nicho enseja questões sobre a complexa relação entre o individual e a cultura, e as transformações que as formas da linguagem podem produzir. A performance não ortodoxa de uma

⁶ Grupo localizado no sistema social do Uaupés, região do Alto Rio Negro/AM.

mulher (detentora de uma posição particular) em um sistema social que a esfera pública são um domínio masculino, revela o poder do discurso de construir e reconstruir as relações sociais. De forma que, as mulheres, por vezes excluídas das análises de rituais e discurso, podem fornecer outro ponto de vista do mito, da sua posição e da organização social.

Luísa Elvira Belaunde é outra antropóloga que contribuiu para a discussão sobre o gênero no contexto indígena, no qual ela desenvolve a intersecção entre corporalidade e construção do gênero, sobretudo, do ser mulher, condição expressa em corpo e fluído (2006).

A tese principal desse texto é a de que o sangue é um elemento fundamental nas cosmologias amazonenses e que, até então, não teria sido analisado como deveria. Seu esforço é no sentido de elaborar a base para uma hematologia amazônica, a fim de abrir o caminho para uma análise comparativa, profunda e necessária do tema. Sangue, gênero e conhecimento seriam elementos fundamentais para a cosmologia. O fluxo do sangue é concebido como relação, corporificado e generificado, manejado por meio de dietas, reclusões, resguardo e rituais. Seria o fluído que atribuí gênero às pessoas, ao pensamento e à força, possuindo um efeito transformador. A autora constrói um quadro transcultural sobre a centralidade do sangue na Amazônia.

Em seu artigo sobre o resguardo e a sexualidade acrescenta uma dimensão de gênero como relacional, para além de uma concepção de dominação masculina (BELAUNDE, 2015). Na dinâmica existente durante o resguardo, implicado pela periculosidade do sangue, há uma relação de equilíbrio pouco explorada. De um lado, uma suposta subordinação feminina, que deve seguir as restrições impostas por causa da menstruação; de outro, existe a responsabilidade masculina de “sara o mundo”, o dever de tomar conta de mulheres em sangramento, “em um cosmos cheio de perigo e vinganças” (BELAUNDE, 2015, p. 221). Dessa forma, cria-se um ponto de convergência dos gêneros: “o sangramento das mulheres, portanto, cria uma arena onde o equilíbrio das relações de poder e de interdependência entre homens e mulheres se realiza” (idem, p. 220).

A antropóloga amplia a visão etnográfica para além de um sujeito específico, sobre o qual recaem deveres e exclusão devido ao seu corpo genericado, mas uma relação dual, uma faca de dois gumes, que possibilita novos olhares em campo e na produção antropológica, porque “a transformação bem-sucedida das mulheres quando estão sangrando depende da observância de restrições estritas, sozinhas principalmente, mas também acompanhadas pelos companheiros” (ibidem, p. 219). Durante o processo de aquisição de gênero, há um confronto entre homens e mulheres, “impelidos pelos apetites por comida e sexo, progressivamente moldando seus corpos e adquirindo conhecimentos e responsabilidades” (ibidem, p. 221).

À guisa de conclusão

Os exemplos etnográficos apresentados ao logo deste pequeno artigo, são, no limite, uma proposta epistemológica. Como colocado por McCallum (1999), “levar o gênero a sério’, então, é mais do que uma simples questão de coleta de dados. É também uma questão de ênfase no momento da reflexão teórica e no processo de construção do texto etnográfico” (McCALLUM, 1999, p. 01). Ou ainda, como proposto por Lea (1999), falar sobre as mulheres não é tentar retomar uma tese de matriarcado, muito menos tentar inverter a lógica da dominação.

Em realidade, trata-se de um esforço de desnaturalizar o universo feminino, demonstrar o gênero como um componente desta construção dada no social. Entender a mulher para além da esfera da natureza. Essa proposta teórica significa compreender a vida das mulheres, sem pressuposições. É mais que uma escolha no campo; é observar e dar a mesma importância para as relações entre homens e mulheres. É a ênfase dada no momento da reflexão e da construção do texto etnográfico. Segundo McCallum, o gênero tomado como categoria fundamental possibilita um entendimento mais completo da construção da pessoa e da organização social (McCALLUM, 1999).

Desta forma, o que se quis mostrar com essa reflexão que não apenas as questões de gênero foram reelaboradas e questionadas com o passar do tempo e com o avanço da produção antropológica, muito influenciada pela onda do feminismo dos anos 1970, o que entrou em sintonia com a nova compreensão do lugar da corporalidade para os povos ameríndios, trazida por Seerger et al. (1979). O corpo e a sexualidade vêm transformando a forma de compreender o lugar da mulher nos grupos indígenas, e isso vem sendo demonstrado pela produção de mulheres, sobre mulheres, como demonstrado nessa revisão bibliográfica.

Referências Bibliográficas

BELAUNDE, Luísa Elvira. Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. *Cadernos de campo*. n. 24, 2015. pp. 538-564.

_____. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. *Hematologia e gênero na Amazônia. Revista de antropologia (USP)*, v. 49, nº 1. 2006. pp. 205-243.

CHERNELA, Janet. The 'Ideal Speech Moment': Women and Narrative Performance in the Brazilian Amazon. *Feminist Studies*, Vol. 23, No. 1 (Spring, 1997), pp. 73-96.

CLASTRES, Pierre. 'O arco e o cesto'. _____. In: *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Editora: Livraria Francisco Alves, 1978. pp.71- 89.

FRANCHETTO, Bruna. Mulheres entre os Kuikuro. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, v. 4, n. 1, p. 35-54, 1996.

LEA, Vanessa Rosemary. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre. *Revista Estudos Feministas*, v. 7, n.1 e 2, 1999. pp. 176-194.

MALINOWSKI, Bronislaw. As relações entre os sexos na vida tribal. In: _____. *A Vida Sexual dos Selvagens do Noroeste da Melanésia: Descrição Etnográfica do Namoro, do Casamento e da Vida de Família entre os Nativos das Ilhas Trobriand*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. pp. 29-57.

MCCALLUM, Cecília. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. *Revista de Estudos Feministas*, v. 7, n. 1-2, 1999. pp. 157-175.

MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. 4ª edição. Trad. Rosa Krausz. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ORTNER, Sherry B. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: ROSALDO, Michelle Zimbalist & LAMPHERE, Louise (org.). **A mulher, a cultura e a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1979. pp. 95-120.

PISCITELLI, Adriana. Recriando a (categoria) mulher? In: ALGRANTI, L. (Org.). **A prática feminista e o conceito de gênero**. *Textos Didáticos*, n. 48. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002, pp. 07-42.

ROSALDO, Michelle Zimbalist. O uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural. **Horizontes Antropológicos**, v. 1, n. 1, 1994. pp. 11-36.

SEEGER, Anthony; DaMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (org.) **Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro, UFRJ, Editora Marca Zero, 1987. pp. 02-19.