

MULHERES INDÍGENAS: REPRESENTAÇÕES ¹

CRISTIANE LASMAR

O índio genérico

Os anos 70 e 80 distinguiram-se por uma efervescência teórica bastante significativa nos estudos de gênero, mas as antropólogas feministas puderam tirar pouco proveito da realidade etnográfica das sociedades indígenas da Amazônia para a construção de seus modelos analíticos. A África, por sua vez, seguida da Nova Guiné, se vê maciçamente representada nos artigos que compõem as coletâneas clássicas do período²

A ausência de dados etnográficos da Amazônia indígena nos debates da antropologia feminista nessa fase pode ser explicada pela própria história do desenvolvimento da etnologia sul-americana, como mais adiante terei oportunidade de expor. Essa história foi retratada brevemente por Anne-Christine Taylor (1984), que discutiu as causas da estagnação teórica do pensamento antropológico produzido sobre as sociedades amazônicas até bem recentemente. O condicionamento exercido pela ideologia do Bom Selvagem sobre a forma de se conferir sentido à realidade ameríndia foi, de acordo com Taylor, um fator determinante para a 'fossilização' de que se poderia acusar a etnologia sul-americana até a década de 70, fenômeno traduzido pela pouca quantidade de monografias, pela falta de homogeneidade conceitual e teórica e, como decorrência, pela incapacidade de formulação de modelos adequados à realidade social dos povos nativos³. Um dos resultados da estagnação foi a ausência da região nos debates mais gerais da disciplina.

Como consequência do processo descrito por Taylor, o nativo sul-americano foi transfigurado numa categoria genérica vazia, sem existência histórica,

1. Agradeço os comentários valiosos de Bruna Franchetto, Cesar Gordon e Marcela Coelho de Souza.

2. Refiro-me, aqui e ao longo do artigo, principalmente aos trabalhos publicados na Inglaterra e nos Estados Unidos. Uma revisão dessa literatura pode ser encontrada em Lasmar (1997).

3. No final da década de 70, etnólogos americanistas expressaram sua insatisfação com a aplicabilidade das ferramentas teóricas clássicas da etnologia para o estudo dos povos das terras baixas da América do Sul. Ver Oving-Kaplan (1977a e b) e Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro (1979).

sujeita à investida de representações equivocadas e estereotipadas. Efeitos se fazem notar nas ciências sociais em geral e no senso comum. E não é surpreendente que as distorções contidas na visão corrente que se tem do índio assumam uma especificidade digna de nota quando incidem sobre as mulheres. A imagem que delas se veiculou e a forma como foi pensada sua contribuição para a formação histórica da sociedade brasileira, por exemplo, são casos bastante reveladores da pregnância do estereótipo modelando a figura da índia genérica. Em pesquisa recente sobre esse tema ⁴, examinei uma das representações das mulheres indígenas mais difundidas na história do Brasil, aquela que as reduz a seres de sexualidade priápica. Como desdobramento inescapável desse tipo de aproximação, a experiência humana e social dessas mulheres foi obscurecida em detrimento de uma idealização insensível à diversidade étnica e cultural dos povos indígenas da América do Sul.

Nos últimos vinte anos, a etnologia amazônica experimentou um desenvolvimento teórico considerável suscitado, como sugere Coelho de Souza (1995, p. 220-1), "pela politização e organização crescentes das populações ameríndias, assim como pelo acúmulo e sofisticação da produção etnográfica", transformações que, entre outras, "têm levado os pesquisadores a uma reflexão mais profunda acerca das formas de sociabilidade próprias aos habitantes da região". O número de monografias quadruplicou, muitas sociedades tendo sido apresentadas pela primeira vez de acordo com padrões modernos de etnografia (Viveiros de Castro, 1996, p. 179).

Um dos produtos visíveis dessa expansão ao mesmo tempo etnográfica e teórica foi o despertar de um interesse pelo tema do gênero na Amazônia, que se intensifica desde então. Nos últimos anos, pesquisas realizadas em sua maioria por mulheres, e que se vêem representadas nesta publicação pelos artigos de Vanessa Lea, Cecilia McCallum e Patrícia de Mendonça Rodrigues, têm procurado fornecer uma visão alternativa da vida social dos grupos da região na qual a perspectiva feminina não apareça como mero resíduo.

Os povos nativos da Amazônia também têm sido objeto de interesse crescente de historiadores, etnólogos e arqueólogos nos últimos anos. A busca dessa história se desenvolve em três vertentes, como afirma Viveiros de Castro (1996, p. 191-2): a historiográfica, a etno-histórica e aquela que focaliza as relações entre as sociedades indígenas e as sociedades nacionais envolventes. Do ponto de vista dos estudos de gênero, esses trabalhos possuem o potencial de chamar atenção para aspectos não examinados da paisagem social amazônica e revelar vozes femininas que podem ter sido ouvidas em momentos passados. Em suma, o que temos diante de nós é um cenário animador, pois torna-se cada vez mais aparente a necessidade de voltar a atenção de forma sistemá-

4 Pesquisa com vistas a uma comunicação em julho de 1998 no painel 'A Mulher na História do Brasil', onde foi lançado o projeto Mulher 500 Anos Atrás dos Panos (REDEH/Arte Sem Fronteiras).

tica para a parte feminina da população ameríndia: suas experiências, seus discursos, seu lugar nessas sociedades.

Distorções, estereótipos

Além de estar diretamente ligada ao problema mais geral da hegemonia da perspectiva masculina nas ciências sociais, a invisibilidade das mulheres indígenas é um caso específico da invisibilidade dos próprios índios, categoria étnica e racial ainda atrelada, na visão do senso comum, a representações enraizadas em fontes remotas, e cuja elaboração inicial recua aos primeiros séculos da colonização do Novo Mundo. De maneira geral, essa idealização se torna efetiva através de duas vertentes, uma 'positiva', a propalada imagem do índio como 'reserva moral da humanidade', outra negativa, que o recobre com as tintas nefastas do 'bárbaro'. O caráter deletério da representação do bárbaro é evidente, mas a imagem oposta não é menos danosa, especialmente para os esforços atuais de afirmação política das populações indígenas. Essencializa sua realidade social e congela sua identidade, antecipando-as: esperamos que o índio demonstre ser aquilo que achamos que ele é. Sua pureza tem que ser constantemente confirmada.

Uma das áreas privilegiadas de construção e fixação dessa oscilação valorativa são os bancos escolares. Podemos detectar com facilidade a presença dessa dupla representação no discurso que por muito tempo foi, e em muitos casos continua sendo, reproduzido ali sobre os índios. Os livros didáticos (ver Rocha, 1984), por exemplo, colorem sua imagem ora com os tons pastéis do 'bom selvagem' de Rousseau, amante da liberdade e em harmonia com a natureza, de quem devemos extrair lições de vida, moral e humanidade, ora com a tinta agressiva do bárbaro recalcitrante contra a colonização, obstáculo irracional à civilização e ao progresso.⁵ Uma 'essência' indígena aparece, assim, ao mesmo tempo, como fonte de moralidade, a ser enaltecida e copiada, e como potência que precisa ser dominada, domesticada e transformada.

Ambas as imagens remontam, com efeito, a alguns séculos de reflexão sobre o estatuto ontológico do nativo americano. Algo da primeira já estava presente nos relatos de viajantes como Jean de Léry⁶, onde é exaltada, entre outras características, a ausência de acumulação material e a disposição para partilhar o alimento (Cameiro da Cunha, 1990, p. 96). O mesmo ocorre no pensamento de Montaigne⁷, por quem o 'selvagem' é enaltecido como figura moralizadora, "testemunha de acusação de uma civilização corruptora e sanguinária" (apud Cameiro da Cunha, 1998, p. 101). Posteriormente, com Rousseau, a Idéia do selva-

5 A divisão sugerida por Cameiro da Cunha (1990) entre as imagens produzidas no século XVI, de um lado por franceses, de outro por Ibéricos, separa uma representações positiva de uma negativa; uma que exalta a diferença do índio, outra que a deprecia e justifica a intervenção.

6 *Histoire d'un Voyage Fait en la Terre du Brésil, Autrement dite Amerique*, 1578.

7 *Des Cannibales. Les Essais*, 1580.

gem bom e puro adquire expressão mais nítida. A imagem do bárbaro, por sua vez, afina-se com um conjunto de idéias ainda anterior ao 'bom selvagem', a teoria da degradação natural, que durante os primeiros séculos de colonização do Brasil forneceu aos missionários uma matriz para pensar a diferença dos índios e reforçar a certeza de que era preciso torná-los cristãos civilizados. Os costumes dos habitantes do Novo Mundo podiam ser vistos como produtos da degradação da humanidade que, na versão religiosa, denotava a influência intensa do Demônio na América. Somente através do cristianismo seria possível resgatar a condição moral anterior (ver Raminelli, 1997, p. 41ss).

A concepção da humanidade degradada do indígena incidiu com bastante força sobre o elemento feminino. Em artigo sobre as representações presentes nos relatos dos viajantes e cronistas dos séculos XVI e XVII acerca do cotidiano feminino e da mulher entre os Tupinambá, Raminelli discute a forte misoginia que condicionava o olhar dos europeus. Tratando principalmente dos estereótipos ligados às 'velhas canibais', cujo papel nas refeições antropofágicas era destacado nas descrições dos cronistas, o autor demonstra o quanto as imagens fornecidas condensavam atributos da sociedade indígena concebidos como corruptos, principalmente a liberdade sexual e o canibalismo, "simbolizando o afastamento das comunidades ameríndias da cristandade e a inviabilidade de prosseguir com os trabalhos de catequese e colonização" (p. 43). O papel de iniciadoras sexuais e a decrepitude física das velhas índias, vistos pelas lentes da misoginia cristã e interpretados a partir da teoria da degradação natural, deram origem a uma representação da velha como reservatório de lascívia da sociedade tupinambá. Essa concepção generalizava a equação entre o feminino e a luxúria: sexualidade supostamente exacerbada e falta de pudor - que da perspectiva dos primeiros observadores aparece como insígnia da decadência moral dos habitantes do Novo Mundo - eram atributos das mulheres; nesse caso, os homens indígenas foram relativamente poupados.

Idéia amplamente difundida, o clichê da índia sexualmente promíscua está presente por exemplo no livro célebre de Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala* (1964 [1933]). Ele dedica algumas páginas à demonstração do caráter hiper-sensual da índia no capítulo em que discute a contribuição do indígena para a formação da sociedade brasileira. Ao tratar do processo de miscigenação entre mulheres indígenas e brancos europeus nos primeiros momentos da colonização, processo que resultou nas primeiras gerações de brasileiros, Freyre supõe uma disponibilidade indiscriminada dessas últimas para o sexo com o invasor. Observe a cena imaginada pelo autor:

O ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual. O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. [...] As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho. (p. 130)

Vale a pena notar a contradição presente na idéia de um apetite excessivo que exige pagamento para satisfazer a si próprio. Além disso, a imagem construída reduz e simplifica um processo histórico de interação que sabemos ter sido bem mais complexo⁸. A visão de Gilberto Freyre sobre a contribuição das mulheres indígenas não se restringe, contudo, a seu papel de objetos hiperdisponíveis. Paralelamente às considerações sobre a suposta disponibilidade sexual das índias, Freyre menciona sua habilidade técnica no cultivo e no preparo de alimentos, e na fabricação de utensílios de cerâmica. Chega até mesmo a julgar sua contribuição superior à dos homens, exatamente pela maior especialização agrícola e industrial. Sugere que do indígena ficaria para nós a parte feminina de sua cultura, e especificando essa contribuição, lista, entre outros itens, "a rede em que se embalaria o sono ou a volúpia do brasileiro; o óleo de coco para o cabelo das mulheres; um grupo de animais domésticos amansados pela sua mão. [...] O asseio pessoal. A higiene do corpo. O milho. O caju. O mingau" (p. 132). Essa forma de apresentar a contribuição das mulheres indígenas está em harmonia com o ambiente de sensualidade evocado na obra como um todo, e que no caso do nativo recai com mais força sobre o elemento feminino. Mesmo ao tratar da contribuição econômica da mulher, transparece a forte conotação sexual que o autor investe na esfera feminina da sociedade ameríndia.

Rompendo a invisibilidade?

Todo um conjunto de fatores deve ser considerado ao discutirmos a quase total invisibilidade das mulheres indígenas da Amazônia na produção da antropologia do gênero nas décadas de 70 e 80. Em primeiro lugar, para começar com o fator mais inclusivo, podemos destacar a hegemonia da perspectiva masculina nas ciências sociais, que, tendo dominado a antropologia até bem pouco tempo, contaminou também a reflexão inicial sobre a Amazônia indígena. O já tão debatido *bias* masculino foi denunciado na década de 70 por autoras como Rosaldo & Lamphere (1974, p. 1-2): à parte algumas exceções, "anthropologists in writing about human culture have followed our own culture's ideological bias in treating women as relatively invisible and describing what are largely the activities and interests of men". Isso explicaria a onipresença de um ponto de vista masculino nas descrições e análises da vida social dos povos estudados.

Por outro lado, fatores da própria estrutura social e cultura das sociedades indígenas sul-americanas podem ter concorrido para encorajar o privilégio analítico da perspectiva masculina por parte dos pesquisadores. Os exemplos mais claros são a segregação sexual do espaço e das atividades, que restringe a

⁸ Para outro exemplo do teor considerável de imaginação erótica nas narrativas de encontros sexuais entre europeus e índias, ver relato de Michele de Cuneo, membro da segunda expedição de Colombo, citado em Todorov (1999, p. 58-9).

área de atuação das mulheres às esferas mais ligadas à domesticidade (como o preparo diário de alimentos, o cuidado com a casa e com as crianças pequenas); o papel masculino de agente de contato com o mundo exterior; a valorização cultural da caça e da guerra, atividades exercidas exclusivamente pelos homens; e, por fim, a existência de rituais secretos masculinos de importância central, nos quais são tocados instrumentos sagrados que as mulheres não podem ver, e a ausência de rituais femininos correlatos. Essas características, por sinal marcantes, podem ter tornado um tanto esvaecida, aos olhos dos etnólogos, a experiência social das mulheres, dado o pressuposto implícito de uma desvalorização universal do domínio doméstico (ver Overing, 1986, p. 140).

Finalmente, a estagnação teórica e o isolamento da etnologia americanista em relação às outras etnologias regionais foram fatores que concorreram para a invisibilidade das mulheres indígenas, uma vez que as próprias sociedades ameríndias permaneceram por muito tempo relativamente desconhecidas do ponto de vista etnográfico e teórico. A América do Sul indígena permanecia como 'the least known continent' (Lyon, 1974). Em artigo já citado, Taylor analisa as causas que levaram a etnologia sul-americana a tornar-se o que ele denominou 'uma fronteira fóssil da etnologia'.⁹ Uma vez aceita a impossibilidade de transformar o índio em mão-de-obra, as forças metropolitanas não incentivaram a produção de um conhecimento científico sobre as populações nativas.¹⁰ Por conseguinte, e ao contrário do que ocorreu no processo de colonização africana, a alteridade do índio americano não se constituiu em objeto de estudo. Paralelamente, a herança naturalista, o idealismo filosófico e a tradição museográfica contidas no substrato alemão do americanismo tropical também agiram de maneira decisiva no desenrolar dos estudos etnológicos americanistas. A presença de naturalistas e etnólogos alemães na América do Sul no século XIX e no começo do século XX, aliada à ausência de uma reflexão sistemática sobre a condição indígena por parte dos países dominantes, facilitou a penetração da ideologia do Bom Selvagem na cena etnológica sul-americana. Desse modo, não teria havido contexto, desde o início, para o desenvolvimento de modelos sociológicos pertinentes às realidades sociais dos índios das terras baixas. Ao invés de estimular uma reflexão sobre seu modo de organização social, o índio sul-americano constituiu-se no *Naturvölker* fora da história.

Essas três ordens de fatores - *bias* masculino, aspectos inerentes à estrutura social das sociedades ameríndias e estagnação teórica e etnográfica da etnologia sul-americana -, cujos nomes não devem ser desconsiderados, compõem um quadro que torna mais compreensível a fraca representatividade do

⁹ O artigo foi uma resposta a *Le Sauvage à la Mode* (Paris: Le Sycamore, 1979), onde etnólogos africanistas acusavam os americanistas (principalmente Clastres, Lizot e Lévi-Strauss) de um anarquismo libertário, a-histórico e reacionário.

¹⁰ A autora ressalta a diferença entre as representações dos índios das terras baixas e os das terras altas, por parte dos colonos sul-americanos.

material etnográfico sul-americano nos trabalhos publicados nas década de 70 e 80 na antropologia do gênero.

Por outro lado, afinidades teóricas com o que se produzia no contexto dessa antropologia podem ser detectadas em interpretações como as de Maybury-Lewis e do grupo de pesquisadores do projeto Harvard Central Brazil (doravante HCBP) sobre as sociedades Jê-Bororo. Esses trabalhos, frutos de pesquisas realizadas no momento em que a etnologia sul-americana ganhava vigor, utilizaram amplamente a oposição público/privado como instrumento de análise da organização social, e não raro as discussões incidiam sobre o tema do gênero: "each of these societies makes a sharp distinction between the domestic, female sphere at the periphery of the village, and the public, male forum at the center" (Maybury-Lewis, 1979, p. 238).

A convergência teórica entre a antropologia do gênero e os pesquisadores do HCBP não constituiu, porém, um diálogo. Se, por um lado, o prestígio da etnologia amazônica era insuficiente para influenciar a reflexão da antropologia do gênero, por outro, gênero não era um tema explícito nas análises etnológicas que se voltavam para as sociedades do Brasil Central. Aliás, até meados dos anos 80, as repercussões das pesquisas realizadas junto às sociedades indígenas da Amazônia nos debates além-mar podem ser contadas a dedo. Mitos sul-americanos foram interpretados em discussões sobre as teorias do 'matriarcado primitivo' (Bamberger, 1974) e sobre a separação conceitual dos mundos feminino e masculino (Nadelson, 1981). Em 1977, Naomi Quinn discutiu o complexo do antagonismo sexual, que emerge como uma característica marcante de diversas sociedades amazônicas e de outras regiões, como a das terras altas da Nova Guiné. A autora definiu um complexo de elementos que incluía, entre outros, a ameaça institucionalizada de violência coletiva contra as mulheres, idéias de esgotamento sexual masculino e de poluição feminina, e rituais secretos, interditados às mulheres e crianças (1977, p. 216). Não obstante o caráter generalizante da definição, Quinn observou que, no nível da interação entre homens e mulheres, o antagonismo sexual assume formas particulares de sociedade para sociedade. Além disso, qualquer um dos costumes, tomado isoladamente, pode não ser encontrado em um ou outro grupo particular. Esses e outros fatores, tais como as diferenças em termos de ênfase e a associação do antagonismo sexual a tipos diversos de conceituação da mulher, tornavam difícil argumentar em prol de uma explicação unitária para o complexo como um todo (p. 217).

Seguindo o registro do debate de então, o antagonismo sexual amazônico poderia ser definido como uma ideologia sustentada por um complexo mítico-ritual que tematiza a oposição entre os sexos, enfatizando as diferenças em termos de poder e status. Paradigmaticamente, esse complexo atua-se em narrativas míticas e em rituais masculinos que contam ou dramatizam um episódio de usurpação, temporária ou definitiva, do poder pelas mulheres. O poder é simbolizado pela posse de objetos sagrados (flautas,

zunidores, máscaras) cuja visão e manejo são tradicionalmente prerrogativas masculinas. No plano da vida cotidiana, o antagonismo sexual pode expressar-se pela segregação de espaço e de atividades e pela ameaça, real ou simbólica, de violência sexual coletiva sobre a mulher que infrinja proibições supremas. Essas características são marcantes, por exemplo, nas sociedades do alto Rio Negro e do alto Xingu.

Fonte teórica e etnográfica importante para a formulação de Quinn, além de influência seminal para a reflexão sobre o tema do gênero na Amazônia, foi o trabalho de Robert e Yolanda Murphy, especialmente a monografia *Women of the Forest* (1974), sobre as mulheres Mundurucú. Ali é analisada a ideologia do antagonismo sexual, e são confrontadas as perspectivas feminina e masculina. Em meados da década de 80, a reflexão dos Murphy já produzia ecos significativos na antropologia do gênero, quando a formação de um corpo de dados sobre a região, e sobre o tema do gênero em particular, estimulou um olhar sistemático sobre as sociedades indígenas da Amazônia. Com a publicação de *Dialects and Gender: Anthropological Perspectives* (1988), a etnologia sul-americana faz então uma aparição de peso, sendo representada em metade dos 18 artigos que integram a obra. A vertente amazônica da coletânea é claramente referenciada ao trabalho dos Murphy.

Nesse momento, a temática do antagonismo sexual ocupava o centro do palco, impondo-se à reflexão dos autores que começavam a pensar a questão do gênero na Amazônia. Paralelamente, a dimensão do gênero ia sendo incorporada pouco a pouco às análises dos etnólogos que se debruçavam sobre outros assuntos, uma vez que recorta a quase totalidade dos aspectos da vida social dos povos estudados. Antes de prosseguir, é preciso elucidar um ponto importante cuja ambigüidade pode provocar confusão. Desde o trabalho dos pesquisadores do HCBP, tornava-se cada vez mais claro o papel central exercido pela polaridade feminino/masculino como operador simbólico da vida social das sociedades amazônicas. Trabalhos importantes deram relevo a esse tema: Reichel-Dolmatoff (1971) analisou a projeção do simbolismo dos sexos nas concepções desana acerca da natureza e do cosmo, e C. Hugh-Jones (1979), cujo trabalho se destaca de outros por ter focalizado a rotina doméstica das mulheres, demonstrou a importância da polaridade feminino/masculino como princípio estruturante de processos espaço-temporais no pensamento barasana. A distinção conceitual entre os gêneros, com uma ênfase na diferença propriamente dita, é um tema caro à Amazônia indígena. Polaridade não implica, todavia, antagonismo.

Em minha exposição, o rótulo *antagonismo sexual*, enquanto descritor de um paradigma analítico, refere-se a análises que discutiram as variadas formas de expressão de uma ideologia de *oposição* e *hostilidade* entre os gêneros. As perspectivas de investigação formavam um conjunto heteróclito, mas é possível situar as variações num *continuum* que ia da análise dos conteúdos simbólicos e ideológicos do antagonismo às tentativas de relacionar a

presença/ausência de antagonismo às economias políticas, como fizeram Orna & Allen Johnson (1988). Isso posto, posso afirmar que a discussão se caracterizou por uma forte inclinação a interpretar o fenômeno mais como um conjunto de idéias (expresso pelo sistema mítico-ritual) do que de práticas. Essa tendência já estava presente em *Women of the Forest*, mas foi decisivo o fato de os dados etnográficos terem demonstrado, cumulativamente, a existência de um *ethos* pacífico pervagando a convivência entre homens e mulheres. Por outro lado, confirmava-se a importância cultural da separação dos gêneros, atualizada na segregação do espaço e das atividades, e na expressão mítico e/ou ritual de antagonismo. E mesmo na ausência de ritos secretos interditados às mulheres e de uma marcação rígida da distância entre os gêneros, muitos povos indígenas apresentam uma mitologia riquíssima no que toca ao tema da 'guerra dos sexos'.¹¹

Nas pesquisas sobre o tema do gênero no alto Rio Negro e no alto Xingu, uma das trilhas de investigação mais freqüentadas pelos autores foi a análise das narrativas mítico-rituais elaboradas em torno de instrumentos sagrados. As cerimônias secretas masculinas, cuja simbologia emula o potencial reprodutivo feminino, foram interpretadas por S. Hugh-Jones (1979, caso Barasana), Gregor (1985, Mehinaku) e Robert & Yolanda Murphy (1974, Mundurucú) como expressão de uma fantasia masculina de auto-suficiência (Nadelson, 1981), como tentativa de criação ritual de um mundo unissexual, de onde as mulheres estariam excluídas. Nos trabalhos de Gregor e dos Murphy, especialmente, o *insight* psicanalítico foi aproveitado para explicar o paradoxo apontado por Alland Jr (1988, p. 20), em artigo sobre os Baruya da Nova Guiné: "male ritual identification with female physiology and procreational function is contradictory in the light of an ideology that *devalues women*".

Destaquei as duas últimas palavras da citação para indicar o quanto as discussões em torno da Ideologia do antagonismo sexual na Amazônia e alhures embutiam concepções que tinham como corolário o conceito de dominação masculina. Depois de ter sua universalidade postulada durante os anos 70, e ainda carente de definição precisa, o conceito passou a ser problematizado e questionado na antropologia do gênero. O problema da vulnerabilidade do etnólogo diante da influência de sua própria ideologia sexual e o risco de privilegiar uma versão do discurso nativo, em detrimento de outra, ou de lançar mão de critérios absolutos de medição de superioridade, já haviam também sido apontados por Robert & Yolanda Murphy (1974, p. 209). Aventurando-me um pouco, diria que a ocorrência do tema da violência sexual coletiva (real ou simbólica) no discurso nativo pode ter funcionado como obstáculo às tentativas de neutralizar o *bias*. Como explicar a violência sem que o lado feminino da polaridade não deslize imediatamente para uma posição subordinada? Ferin-

11 Ver Mindlin (1997) sobre os povos de Rondônia.

do a sensibilidade cultural do etnólogo, a punição para a mulher infratora, ainda que apenas ameça em muitos contextos, cria um embaraço às tentativas de interpretar o antagonismo sexual como mera expressão simbólica de uma ideologia de oposição entre os sexos, efetivada na organização espacial e na divisão sexual do trabalho e dramatizada nas narrativas mítico-rituais. A presença real ou virtual de violência nas relações entre os gêneros favorece a aplicação de uma fórmula automática que transforma antagonismo em assimetria, assimetria em hierarquia e esta em dominação masculina. Visão da violência como exercício de poder e do poder como valor.

A influência hegemônica da noção de dominação masculina pode ser notada também em outro paradigma que suscitou um debate considerável entre estudiosos de sociedades indígenas sul-americanas. Tudo começa com a formulação de Lévi-Strauss, em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1982 [1949], capítulo 3), de que a mulher é um valor (ou um bem) escasso nas sociedades humanas, sendo a escassez de mulheres resultado de uma tendência natural dos homens para a poligamia: "essa tendência polígama profunda, cuja existência pode ser admitida em todos os homens, faz parecer sempre insuficiente o número de mulheres disponíveis" (p. 78). Demonstrando primeiramente a importância do casamento e da divisão sexual do trabalho para a satisfação das necessidades econômicas, e a existência de um sistema de relações reais ou simbólicas entre a mulher e o alimento, o autor avança argumentando que as mulheres mais 'desejáveis' são minoria, conferindo ao termo "um sentido mais amplo que sua habitual conotação erótica".

Em discussões ulteriores, etnólogos americanistas exploraram as relações entre a escassez de mulheres e temas como prestígio e sexualidade. Afastando-se de explicações naturalizantes, eles convergiram para um ponto: a escassez de mulheres é um artefato da cultura, possuindo assim caráter contingente. Janet Siskind (1977) desenvolveu um modelo de ecologia cultural para o caso Sharanahua, segundo o qual a escassez de mulheres promoveria a competição entre os caçadores e incentivaria incursões para captura de mulheres de outros grupos.¹² As mulheres manipulariam o estoque de sexualidade feminina, isto é, controlariam sua própria disponibilidade sexual, para obter, entre outras coisas, carne de caça.¹³ Ao lado disso, o bom caçador é enaltecido e adquire prestígio, pois são suas as melhores chances de acumular mulheres. Robert Murphy (apud Chernela, 1984) sustentou a aplicabilidade universal do modelo de Siskind, observando a presença amplamente generalizada de uma imagística cultural do gênero que conceitualiza o homem como o agressor e a mulher como o objeto sexualmente retraído, e lembrando que "the premium upon

12 "Uma escassez artificial ou culturalmente produzida de mulheres alimenta um mecanismo regulador da densidade que funciona dispersando grupos de populações de caçadores coletores ou caçadores agricultores, de acordo com a disponibilidade da caça". Siskind (1977, p. 226).

13 O tema da troca de sexo por carne em sociedades amazônicas é inaugurado no trabalho de Holmberg (1950) sobre os Siriono.

women is largely maintained by their reserve and restraint" (p. 28); ao se criar uma escassez artificial na economia sexual das sociedades, as mulheres transcenderiam sua posição subordinada e se valorizariam. Dessa forma, a escassez de mulheres disponíveis, o valor cultural da mulher e seu status social seriam variáveis relacionadas. Ao atribuir um valor de bem escasso às mulheres, a cultura inverteria a realidade biológica - "that female sexual potential is relatively unlimited when compared with the reality of male performance" (p. 28).¹⁴

Se para Murphy crucial é a disponibilidade das mulheres para o sexo, precisamente nesse ponto ele se afasta de Lévi-Strauss. Ao postular uma predisposição inata do homem para a poligamia e a concomitante escassez de mulheres desejáveis, Lévi-Strauss confere ao termo, como já vimos, um sentido mais amplo, sendo suas implicações sexuais secundárias (Lévi-Strauss, 1982 [1949], p. 78). A mulher é antes de tudo um bem escasso enquanto esposa, categoria imbuída de uma importância econômica capital nas sociedades às quais a discussão se refere. Escassa enquanto bem de troca entre grupos controlados por homens, "num mundo de homens ela é de todo modo uma pessoa" (p. 536, grifo meu). Na tentativa de escapar das acusações de *bias* masculino, o autor explica que "as regras do jogo permaneceriam inalteradas se se decidisse considerar os homens como sendo objeto de trocas entre grupos de mulheres" (1956, p. 331), ou seja, "poder-se-ia conceber uma estrutura simétrica, de uma simplicidade igual, mas onde os sexos fossem invertidos". Adverte, contudo, que "essa possibilidade teórica pode ser imediatamente eliminada com base experimental: na sociedade humana, são os homens que trocam mulheres, não o contrário" (1966 [1945], p. 65). Embora, como o próprio Lévi-Strauss salienta, considerações dessa ordem não comprometam o funcionamento do modelo, as elaborações de Siskind (1973) e Murphy (apud Chernela, 1984) devem muito de seu rendimento à incorporação da problemática da dominação masculina. Inversão cultural de uma realidade biológica, a escassez de mulheres aparece como uma possibilidade feminina de transcendência num contexto universal onde os homens representam "the dominant sex in terms of both authority and ease of acces to the central values of the society" (Murphy, 1974, p. 28).

Por motivos de espaço e propósito, esta pequena resenha está longe de ser exaustiva ou mesmo representativa da produção da etnologia amazônica nas décadas de 70 e 80 sobre o tema do gênero. Ainda assim, acredito ter fornecido uma idéia acurada dos contornos que a temática do gênero ganhou nos trabalhos dos americanistas nesse período. Embora a relevância e a fertilidade dos debates travados não possam e não devam ser subestimadas, é importante notar quão pouco se avançou no sentido de revelar, parafraseando Rosaldo (1980), a vida que as mulheres levam nas sociedades ameríndias.

¹⁴ Em 1982, o paradigma de Siskind e Murphy foi discutido numa das sessões do Simpósio sobre as terras baixas da América do Sul, em Washington, durante a reunião da Associação Americana de Antropologia. Ver Kensinger (1984).

Desde meados da década de 80, temos assistido ao desenvolvimento de outros olhares sobre o tema do gênero na Amazônia. Listo alguns exemplos: buscando contrabalançar a ênfase dada ao mundo masculino em análises anteriores¹⁵, Lea (1986) forneceu uma visão da sociedade Kalapó em que o papel das mulheres é redimensionado; Gow (1989) repensou o paradigma da troca de sexo por carne, a partir do caso Piro, privilegiando a esfera da sociabilidade cotidiana e o lugar do 'desejo' (por sexo e por comida) na economia de subsistência; McCallum (1994) enfrentou o tema da violência sexual no alto Xingu a partir de uma questão: é possível fornecer uma explicação do estupro coletivo ritualizado na qual ele não apareça como uma forma de controle dos homens sobre as mulheres? (sua resposta é 'sim'); Franchetto (1995) deu voz à experiência feminina entre os Kuikuru, fazendo as mulheres falarem de dor, sexo, corpo, amantes e... diferença.

Atualmente, a adequação da noção de dominação masculina para iluminar costumes, instituições e ideologias das sociedades das terras baixas é questionada pelos etnólogos. Como chama atenção Overing, "It is true that for some societies upon which the theories of gender inequality have been developed and based (...), antagonism between the sexes, and the emphasis upon male warfare, hunting and political dominance *are culturally elaborated*" (1986, p. 150). Mas não é menos verdade que qualquer dado pode ser interpretado como 'sexista' se a realidade etnográfica é abordada a partir de uma retórica da desigualdade (p. 142). Para muitas sociedades Amazônicas - os Piaroa estudados por Overing podem ser vistos como um caso exemplar - a aplicação do conceito de dominação exigiria esforços e malabarismos por parte do etnólogo. Por outro lado, negar *a priori* a dominação masculina é uma opção que também envolve riscos, e o maior deles é o de se substituir uma retórica por outra, estando ambas referenciadas ao antropólogo.

A pregnância implícita ou explícita da problemática da dominação correu para tornar menos acessível o ponto de vista das próprias mulheres indígenas sobre os processos sociais envolvidos na constituição das relações entre os gêneros, mas a recusa do idioma da desigualdade não é suficiente para que a voz feminina seja ouvida. Talvez ainda seja cedo para avaliar o quanto as novas perspectivas analíticas têm contribuído para tornar mais visível a experiência social das mulheres que habitam as aldeias e cidades da Amazônia. Garantir-lhes visibilidade é, certamente, a única forma de combater os efeitos das representações estereotipadas das quais eu falava no início deste texto.

15 Especialmente no trabalho de Turner (1979), no contexto do HCBP.

Referências bibliográficas

- Alland Jr, Alexander (1988). Phallic Symbolism and Reproductive Expropriation: sexual politics in cross cultural perspective. In: Randolph, R., Schneider, D. & Diaz, M. (eds.) (1988). *Dialects and Gender: Anthropological Perspectives*. Boulder: Westview Press.
- Bamberger, Joan (1974). The Myth of Matriachy: why men rule in primitive society?. In: Rosaldo, M. & Lamphere, L. (eds.). *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Carneiro da Cunha (1990). Imagens de Índios no Brasil. *Estudos Avançados*, v. 4, n. 10, p. 91-110.
- Coeilho de Souza, Marcela (1995). Resenha de Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 1, n. 1. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, p. 220-4.
- Chemela, Janet (1984). Female Scarcity, Gender Ideology, and Sexual Politics in the Northwest Amazon. In: Kensinger, K Kenneth (ed) (1984). *Working Papers on South American Indians, 5 (Sexual Ideologies in Lowland South America)*. Vermont: Bennington College, p. 28-32.
- Franchetto, Bruna (1996). Mulheres entre os Kikuru. *Estudos Feministas*, v. 4, n. 1. Rio de Janeiro: IFICS/UFRJ-PPCIS/UERJ, p. 35-54.
- Freyre, Gilberto (1964) [1933]. *Casa Grande & Senzala*. 11ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Gow, Peter (1989). The Perverse Child: desire in a native Amazonian economy. *Man*, v. 24, n. 4, p. 567-82.
- Gregor, Thomas (1985). *Anxious Pleasures: the sexual lives of an Amazonian people*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Holmberg, Allen (1969) [1950]. *Nomads of the Long Bow: the Siriono of Eastern Bolívia*. Garden City, NY: Government Printing Office.
- Hugh-Jones, Christine (1979). *>From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen (1979). *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnson, Orna & Johnson, Allen (1988). Oedipus in the Political Economy: theme and variations in Amazonia. In: Randolph, R., Schneider, D. & Diaz, M (1988). (eds.). *Dialects and Gender: Anthropological Perspectives*. Boulder: Westview Press.
- Kensinger, Kenneth (ed) (1984). *Working Papers on South American Indians, 5 (Sexual Ideologies in Lowland South America)*. Vermont: Bennington College.
- ____ (1984). Sex and Food: reciprocity in Cashinahua Society?. In: Kensinger, Kenneth (ed.). *Working Papers on South American Indians, 5 (Sexual Ideologies in Lowland South America)*. Vermont: Bennington College, p. 1-3.
- Lasmar, Cristiane (1997). Antropologia do Gênero nas Décadas de 70 e 80: questões e debates. *Teoria e Sociedade*, 2. Belo Horizonte: UFMG, p. 75-110
- Lea, Vanessa (1986). *Nomes e Nekrets Kayapó: uma Concepção de Riqueza*. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.
- Lévi-Strauss, Claude (1966) [1956]. The Family. In: Shapiro, Harry (ed.). *Man, Culture and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- ____ (1982) [1949]. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- ____ (1989) [1945]. A Análise Estrutural em Linguística e Antropologia. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lyon, Patricia (1974). *Native South Americans: ethnology of the least known continent*. Boston/Toronto: Little, Brown and Company.
- McCallum, Cecilia (1994). Ritual and the Origin of Sexuality in the Ato Xingu. In: Harvey, P. & Gow, P. (eds.). *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. London: Routledge.
- Maybury-Lewis, David (ed.) (1979). *Dialectical Societies: the Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mindlin, Betty & narradores indígenas (1997). *Moqueca de Maridos: mitos eróticos*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Murphy, Yolanda & Murphy, Robert (1974). *Women of the Forest*. New York/London: Columbia University Press.
- Nadelson, Leslie (1981). Pigs, Women and the Men's House in Amazonia: an analysis of six Mundurucú Myths. In: Orner, S. & Whitehead, H., *Sexual Meanings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Overing-Kaplan, Joanna (1977a). Orientation for paper topics. *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*. Paris: Société des Américanistes, p. 9-10.
- ____ (1977b). Comments. *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*. Paris: Société des Américanistes, p. 387-394.
- Overing, Joanna (1986). Men Control Women? The 'catch 22' in the analysis of gender. *International Journal of Moral and Social Studies*, v. 1, n. 2, p. 135-156.
- Quinn, Naomi (1977). Anthropological Studies on Women Status. *Annual Review of Anthropology*, 6.

- Raminelli, Ronaldo (1997). Eva Tupinambá. In: Del Priori, M. (org.), *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto.
- Randolph, Richard, Schneider, David, & Diaz, May (eds.) (1988). *Dialects and Gender: Anthropological Perspectives*. Boulder: Westview Press.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1971). *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rocha, Everardo (1984). Um Índio Didático: notas para um estudo de representações. In: *Testemunha Ocular*. São Paulo: Brasiliense.
- Rosaldo, Michelle (1980). The Use and Abuse of Anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 5, n. 3.
- Rosaldo, Michelle & Lamphere, Louise (1974). Introduction. In: Rosaldo, M. & Lamphere, L. (eds.). *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Seeger, Antony, DaMatta, Roberto & Viveiros de Castro, Eduardo (1979). A Construção da pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32.
- Siskind, Janet (1973). *Tropical Forest Hunters and the Economy of Sex*. In: Groos, D. (ed.), *Peoples and Cultures of Native South America*. New York: Doubleday.
- Taylor, Anne-Christine (1984). L'Americanisme Tropical: une frontière fossile de l'ethnology? In: B. Rupp, Eisenreich (ed.). *Histoires de L'Anthropologie: XVI-XIX siècles*. Paris: Klincksieck.
- Todorov, Tzvetan (1999). *A Conquista da América: A Questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes.
- Turner, Terence (1979). Kinship, Household and Community Structure. In: Maybury-Lewis, D. 1979. (ed.). *Dialectical Societies: the Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1996). Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology*, 25, p. 179-200.