Resenha

SACCHI, Ângela e GRAMKOW, Márcia Maria (orgs.). *Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9” e para a “27ª Reunião Brasileira de Antropologia”*. Rio de Janeiro, Brasília, Museu do Índio/GIZ/Funai, 2012, 272 pp.

Gênero e etnicidade: intersecções possíveis

Rafael da Silva Noleto

Universidade de São Paulo
Universidade Federal do Tocantins

Elaborar uma resenha a partir de uma coletânea de textos já é, em si, uma árdua tarefa. Contudo, pensar em uma coletânea de artigos que trata sobre dois grandes campos de debate na Antropologia, a saber, a etnologia indígena e os estudos de gênero e sexualidade, consiste num duplo desafio que tanto reside em dar inteligibilidade a um conjunto de perspectivas teóricas reunidas em torno de um eixo temático (as relações de gênero) quanto em ter a devida sensibilidade para tratar da pluralidade étnica, com diferentes demandas entrecortadas pelas políticas de gênero, que esta obra coloca diante de quem a lê. Tentarei, assim, elaborar uma resenha “desordenada”, no sentido de que não obedecerá à ordem em que os artigos são apresentados no livro, para tentar evidenciar conexões e dissonâncias entre os textos, atendo-me aos pontos mais iluminadores ou “obscuros” apresentados pelos autores. Com o intuito de empreender um balanço geral de todos os textos lidos, evocarei, em conjunto e de acordo com a necessidade, os artigos e outros dados disponibilizados na obra como, por exemplo, a própria introdução do livro e, por fim, a entrevista final que as organizadoras, Ângela Sacchi e Márcia Gramkow, realizaram com Valéria Paye Pereira e Léia Bezerra do Vale – duas protagonistas indígenas na implementação do debate das relações de gênero no âmbito da construção de políticas públicas voltadas às demandas de povos indígenas.

Primeiramente, é necessário frisar que, ao longo de todos os textos, paira o consenso de que a linguagem do gênero é fruto de uma perspectiva ocidental que enxerga relações de poder assimétricas entre homens e mulheres. Ou seja, as demandas de gênero foram inscritas na pauta política de mulheres indígenas a partir do contato com formas não indígenas de organização social, organizações não governamentais (ONGs) e, por fim, agentes de saúde, antropólogas feministas e outras profissionais que, a partir do contato com diversas etnias, intervieram na complexificação da percepção que as mulheres indígenas elaboram acerca da tensa ligação entre as demandas relativas à garantia de direitos nos termos mais amplos de sua etnicidade e os anseios pelo respeito ao seu direito à diferença como mulheres indígenas. Esta tensão está muito bem sublinhada na introdução do livro (elaborada pelas organizadoras), na entrevista com Valéria Pereira e Léia do Vale e nos diversos textos que tratam acerca da atuação política de mulheres indígenas nos mais diversos movimentos sociais.

Dessa maneira, destaco o texto de Cinthia Rocha, que, preocupada em matizar a agência política das mulheres kaingang, alcança o mérito de retirar a opacidade da influência feminina na vida política a partir de uma atuação predominante no ambiente doméstico. A autora flexibiliza a dicotomia entre os ambientes “público” e “privado”, mostrando-nos que, embora muitas vezes negada pelos homens, a influência das mulheres em suas decisões políticas advém de uma lógica kaingang na qual os homens dedicam respeito às suas mães e esposas no sentido de ouvir suas opiniões no ambiente doméstico para, em seguida, tomarem suas decisões no ambiente público. A autora chama a atenção para o “faccionalismo motivador da vida social” kaingang (:124) para ilustrar as disputas políticas em torno da identificação da Terra Indígena Sêgu, a qual pôs em oposição os principais grupos domésticos vinculados a essa reivindicação. Nesse processo, algumas mulheres atreladas a um desses polos de disputa agrediram fisicamente Martina Vergueiro – uma das figuras centrais da luta pela reivindicação territorial do Sêgu, porém vinculada a outro grupo político nesse contexto kaingang. Para Cinthia Rocha, a agressão física figurou como um fato demonstrativo de que as disputas políticas, ao contrário do que se costuma imaginar, integram significativamente o universo feminino, desfazendo a rígida oposição entre interesses “de mulher” e “de homem”, bem como entre a atuação de ambos nas esferas públicas e privadas.

Por sua vez, as reflexões que Fernando Barros Jr. elaborou a partir de trabalho de campo entre os Xukuru, consideram que o espaço escolar é valorizado por esta etnia como um importante local de formação de uma consciência étnica de mobilização em torno das

causas políticas deste povo. Analisando a configuração do Conselho de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá (Copixo), o autor percebeu que, embora esta organização seja composta majoritariamente por mulheres professoras, a tomada de decisões acerca de questões educacionais e de articulações com organizações externas é feita pelos homens xukuru. Neste sentido, parece sintomática a constatação que o autor faz a respeito de que a distribuição de professores por gênero é dada de forma que as mulheres lecionam nas séries básicas e os homens assumem o comando das turmas mais avançadas (:132). O autor chega a afirmar que as mulheres xukuru não se constituem como um grupo com demandas específicas por conta de que elas já se consideram engajadas na “causa” xukuru por desempenharem atividades “secundárias e domésticas” (:135). Assim, sugiro que se as mulheres se consideram, de fato, envolvidas na “causa” xukuru, mesmo desempenhando funções domésticas, não seria o caso de observar com mais atenção etnográfica o modo como essas atividades domésticas são mobilizadas pelas mulheres e como elas podem (ou não) utilizarem-se dessas funções para estarem mais próximas da vida política?

Um bom exemplo da problematização do gênero dentro de movimentos sociais de mulheres indígenas pode ser encontrado no texto de Lady Souza e Arneide Cemin. Merece destaque o fato de que as autoras dialogam com uma ampla literatura feminista, que está fora do âmbito da etnologia, sem perder de vista as especificidades étnicas de mulheres indígenas que vivem em Porto Velho (RO). As autoras possuem ainda o mérito de cruzar marcadores sociais da diferença tais como etnicidade, raça, classe e gênero para nos fazer compreender como os processos migratórios de mulheres indígenas para os centros urbanos as colocam na condição de “desaldeadas”, alijando-as tanto do direito ao reconhecimento à diferença étnica quanto do acesso aos direitos e às políticas públicas dentro de espaços como o Sistema Único de Saúde (SUS), Funai, Delegacias da Mulher e outros órgãos que atendem demandas de povos indígenas (:179). Se a problemática do gênero é, para as mulheres indígenas, um novo eixo, adquirido pelo contato com um universo cultural não-indígena de compreensão das relações sociais, considero que é bastante pertinente que Lady Souza e Arneide Cemin tenham olhado cuidadosamente para a vasta produção teórica que este campo de estudos tem a oferecer para a etnologia. Não se trata de compreender uma realidade étnica sob um prisma epistemológico ocidentalizante, mas de olhar para esta produção teórica, ainda que seja para contrapô-la ou desafiá-la, no sentido de enriquecer o debate das relações de gênero a partir de contextos etnográficos muito distintos.

No que diz respeito à participação feminina nos movimentos indígenas, Maria Helena Ortolan Matos traz uma boa revisão do processo de ingresso e interação de mulheres indígenas com os movimentos indígenas de caráter mais amplo. Contudo, devo ressaltar que, em sua argumentação, a autora traça uma dicotomia em que, de um lado, coloca a crescente preocupação de mulheres indígenas em ocupar espaços públicos a partir de uma perspectiva de complementaridade à atuação política masculina e, de outro lado, posiciona as demandas feministas não indígenas como “de teor mais separatista” (:148). Seria muito enriquecedor se a autora indicasse mais especificamente com qual literatura feminista está dialogando para poder classificar o feminismo inteiro como separatista. Conforme tal polaridade, parece que o feminismo tem uma única face homogênea (e hegemônica) que consiste em uma irmandade lésbica que deseja separar-se e distinguir-se por completo dos homens. O próprio texto de Natália Biraben (presente na coletânea) pode fornecer importantes respostas a Matos na medida em que, ao propor um interessante e lúcido questionamento acerca da transnacionalização da problemática do gênero, os argumentos de Biraben acompanham uma forma de feminismo (ocidental) que acredita em que o empoderamento das mulheres segue na direção de “assumir formas democráticas e compartilhadas” (:234-235).

Matos ainda afirma que, diferente das sociedades não-indígenas, as sociedades indígenas em geral tendem a considerar o espaço “doméstico” como uma importante arena para decisões políticas, ressignificando a dicotomia ocidental entre “público” e “privado”. No entanto, creio que seria interessante atentar para uma ampla literatura feminista que debate sobre o caráter político do espaço doméstico, ressaltando como ele foi tomado como palco para o desenvolvimento de políticas coloniais que entrecruzam raça, classe, gênero e sexualidade (ver, por exemplo, McClintock, 2010 [1995]). Assim, há, entre as feministas, o consenso de que o espaço da domesticidade, também em contexto não-indígena, é reconhecido por seu grande potencial político, ressaltado em muitos trabalhos que iluminam a agência política de mulheres não-indígenas em contextos “domésticos”. Tentando elaborar um esquema que mostra a passagem da ideia de complementaridade à de especificidade para designar a atuação de mulheres nos movimentos sociais indígenas, Maria Helena Matos parece não encorajar uma valorização unilateral do espaço “público” como lugar de decisões políticas, no entanto, no decorrer do texto, acaba por evidenciar uma crescente preocupação de mulheres indígenas com a ocupação de espaços públicos. Se assim é, parece que as próprias mulheres indígenas aparentam conceber (ou intuir) algum tipo de hierarquização entre “público” e “privado”,

percebendo um “menor” *status* político do ambiente doméstico e apropriando-se de noções supostamente ocidentais de vida pública e domesticidade.

Devo dizer que Elizabeth Pissolato apresenta um excelente texto em que explora a mitologia mybia guarani, demonstrando como “a proteção xamânica na Terra seria ou deveria ser tarefa de um par masculino-feminino” (:101). A autora explica a produção do parentesco mybia a partir de um mito de origem que conta o desentendimento entre Nhanderu e sua esposa (curiosamente não nomeada!) como causador de um rompimento matrimonial que seria a origem dos arranjos de parentesco multilocal empreendidos pelos Mybia. Neste sentido, Pissolato fornece dados que asseguram a não generificação do ato de deixar o cônjuge, podendo ser uma atitude tanto masculina quanto feminina (:104). A antropóloga evidencia como a multilocalidade do parentesco está muito bem fundamentada na mitologia mybia, deixando explícito que os casamentos entre os Mybia dinamizam o parentesco multilocal concomitantemente ao fato de que casamentos entre mulheres mybia e homens não-indígenas (*jurua*) paralisam a dinâmica da multilocalidade. Apenas como provocação, creio que o trabalho da autora poderia ser ainda mais enriquecido se avançasse das discussões sobre gênero rumo às discussões sobre sexualidade para adentrar na esfera de possíveis desejos sexuais motivadores de casamentos ou relações sexuais inter-raciais empreendidas por mulheres mybia e homens *jurua*.

Com relação ao uso da mitologia indígena como fundamentação para explicar determinados contextos e modos de interação política e social, gostaria apenas de dar um pequeno palpite em relação à escolha de um mito, presente no texto de Maria Helena Ortolan Matos, usado para clarificar a ideia de complementaridade da participação política de mulheres no movimento indígena. Trata-se de um mito do Alto do Rio Negro, que narra a história de Hipaweri hekoapi (o homem) e Hipawerua hekoap-sadoa (a mulher) para povoar o mundo (:143). Meu palpite, ao invés de resposta, é uma pergunta: não seria o caso da autora desconfiar da própria fonte em que coletou o mito, uma coletânea que, apesar de organizada por Dominique Buchillet, é inteiramente narrada e interpretada por homens? Como seria a narrativa deste mito caso fosse vocalizada e interpretada por mulheres? Talvez, a ideia de complementaridade fique mais explícita na entrevista de Léia do Vale, afirmando que, embora tenham demandas específicas, as mulheres lutam “ao lado dos homens” no sentido de que estão “somando forças” (:262). Aqui, a interlocutora indígena consegue sublinhar tanto a especificidade da luta feminina quanto o papel político das mulheres como situado em patamar igual e complementar ao qual os homens parecem estar alocados. Em nota de rodapé (:249, n.12), Natália Biraben – que, aliás, escreve um

excelente artigo em que consegue conectar os debates feministas às especificidades epistemológicas da etnologia – aponta para a discussão polêmica em torno da noção de complementaridade como um conceito que, em alguns casos, pode ser usado erroneamente para esconder situações de desigualdade entre os gêneros.

O texto de Dina Mazariegos também está plenamente afinado às mais recentes discussões em torno do gênero, pois traz uma preocupação indubitável (e muito bem justificada) com a produção de uma reflexão crítica que considere a interseccionalidade de marcadores sociais da diferença tais como raça, gênero, sexualidade, etnicidade, geração e classe como eixos de compreensão articulados em suas análises. O artigo poderia ser enriquecido com o fato de Mazariegos marcar o seu lugar de fala como uma pesquisadora da Guatemala – dado do qual só se toma conhecimento a partir do texto introdutório de Ângela Sacchi e Márcia Gramkow (:26). A autora também não tece maiores comentários sobre como teve acesso a mulheres (indígenas) intelectuais daquele país. Após afirmar que estas mulheres intelectuais (suas interlocutoras) foram transgressoras em seus contextos de interação social, Mazariegos não apresenta exemplos suficientes de como essas mulheres foram, de fato, transgressoras, qual o impacto (ou contribuição) que suas produções acadêmicas tiveram na Guatemala e quais os enfrentamentos que tiveram nos contextos universitários em que atuaram. Se o caso em análise é a trajetória de mulheres intelectuais, tal balanço teórico é dificultado por conta do ocultamento da identidade de algumas de suas interlocutoras, o que fragiliza a proposta do artigo: como falar das transgressões de mulheres intelectuais, problematizando suas obras e vidas, se suas identidades não podem ser completamente reveladas? Como analisar suas produções teóricas, se não se sabe quem elas são e de que forma estão inseridas, como referências bibliográficas, no texto de Mazariegos? No entanto, o texto é bem-sucedido por chamar a atenção para uma vasta produção intelectual feminista existente na Guatemala, e presente nas referências bibliográficas de Mazariegos, que certamente poderia ser lida por mais pesquisadores da área.

É necessário sublinhar que o artigo de Mariana Gómez figura como uma boa revisão bibliográfica acerca das representações de mulheres indígenas da região do Chaco (Argentina) em diários jesuíticos do séc. XVIII e nos escritos de etnógrafos europeus que desenvolveram pesquisas nesta região durante as primeiras décadas do séc. XX. Gómez enfatiza que as indígenas foram representadas como “burros de carga”, “amazonas” e “libertinas sexuais”¹ pelo fato de que, tanto os jesuítas quanto os etnógrafos, enxergavam essas mulheres sob a perspectiva de uma relação metonímica com a natureza (:38; 42)

representando-as, principalmente no caso dos jesuítas, sem a devida compreensão do componente cultural e étnico que orientava a construção do corpo, do gênero e das sexualidades dessas mulheres. Sob este ponto de vista, os textos de Gómez e Biraben possuem vários pontos de intersecção no sentido de que ambos apresentam uma revisão sobre as representações de mulheres indígenas nesta região da Argentina.

Trabalhando com mulheres mazahua na Cidade do México, Luciana Dias descortina as condições precárias de vida de mulheres indígenas inseridas em contextos urbanos, enfatizando que, embora essas mulheres sejam chefes de família e, culturalmente, assumam a característica de que são “mais fortes” que os homens, elas são vítimas dos mais variados tipos de violência advindos de todos os sujeitos masculinos (pais, filhos, maridos e patrões) que as cercam. São denominadas pejorativamente como *marías*, categoria que as inferioriza e as reposiciona ao seu “devido lugar” generificado (:192-193). Apenas no sentido de incitar a autora ao enriquecimento de suas reflexões, creio que seria válido, como hipótese de trabalho, interpelar em que medida a crença numa suposta “força” feminina e numa “fragilidade” masculina é cultivada, coletivamente, por essas Mazahua “masculinizadas” como um recurso para abrandar o grau de vitimização em que essas mulheres se encontram.

Paulo Ferreira traz um ótimo texto no qual demonstra como as relações de gênero colocam o confronto entre o conhecimento tradicional kaxinawá e a transmissão formal do saber através do formato ocidental de escola. Assim, o autor mostra como o conhecimento do *kene kui* (desenho verdadeiro), tradicionalmente relacionado ao saber feminino, é inserido no contexto escolar como um saber não generificado acessível, inclusive, aos homens. Ferreira propõe que há uma “inversão de agências e saberes” (:86) vivenciada dentro do ambiente da escola. Contudo, resta uma dúvida: se há esta inversão de saberes, na qual os homens kaxinawá adquirem (ainda que não completamente) conhecimentos “femininos” do *kene kui*, em que medida a escola proporciona às mulheres a aquisição de saberes “masculinos”? Se o autor deseja nos convencer de que há uma inversão ou convergência de agências generificadas (:91) seria necessário um pequeno ajuste para que a contrapartida do aprendizado feminino de saberes masculinos (se realmente existe) seja demonstrada com mais clareza. Se o desenho (*kene*) é uma ciência que possui uma agência (*yuxi*) que é reivindicada pelos homens como um instrumento de compreensão da própria identidade étnica, falta saber se as mulheres também reivindicam o acesso, através da escola, a instrumentos de compreensão tradicionalmente classificados como masculinos.

O livro conta ainda com um delicioso artigo escrito por Barbara Arisi a partir de pesquisa feita com os Matis. O texto traz uma discussão sobre a intersubjetividade que envolve o antropólogo e “seus” nativos. Ao virar alvo de curiosidade sobre sua vida sexual e sobre práticas sexuais não-indígenas, a autora acumulou dados que permitiram uma reflexão acerca de assuntos como violência sexual, mediações entre antropólogos e diversos componentes da e na aldeia, moralidades conflitantes e até o desejo pelo aprendizado de novas técnicas corporais relativas ao sexo. A autora aborda, com muita delicadeza e sagacidade, temas como o caráter possivelmente pedagógico da pornografia ocidental (vista pelos Matis através de filmes em DVD), o sexo intergeracional matis e a curiosidade das mulheres acerca de métodos anticoncepcionais, práticas e posturas sexuais femininas em contextos ocidentais. Um dos pontos altos do texto é a problematização das constantes interpelações que a antropóloga enfrentou em campo ao ser convidada para fazer sexo com homens matis (o que poderia coloca-la em condições vulneráveis ao estupro) e, por conta de suas negativas, ser denominada como *kuë kurassek* (vagina sovina). Sem dúvida, um texto que pode ser desdobrado e aprofundado em projetos futuros da autora.

A despeito dos avanços, o gênero ainda é um assunto de mulheres. Como não notar a presença de apenas dois homens na coletânea? Apesar de alguns pontos de provocação que coloquei, a leitura da obra é altamente recomendada. Devido ao pouco espaço que tenho, fiquei diante da enorme dúvida entre ressaltar os pontos positivos ou destrinchar as (prováveis) lacunas da obra. Pensei, então, que colocar minhas dúvidas e possíveis sugestões seria a melhor maneira de contribuir diretamente com os autores ao relatar minhas impressões, que podem constituir-se como grandes equívocos cometidos por um não etnólogo. Acredito que a leitura deste livro contribua para que percebamos certo abismo que separa os etnólogos e os antropólogos do gênero e sexualidade. Neste sentido, tenho certeza de que a iniciativa desta publicação é um passo que contribui decisivamente para o atravessamento dessas fronteiras que colocam, de um lado, os antropólogos “urbanos” dos gêneros e das sexualidades e, de outro lado, os etnólogos. Nesta relação, nós, antropólogos “urbanos” do gênero e da sexualidade, somos frequentemente estimulados a nos aproximar mais das teorias advindas da etnologia (e isto é perfeitamente válido!). Contudo, também creio que o empreendimento no caminho contrário, em que os etnólogos se deixassem encantar por “nossas” teorias do gênero, seria, de fato, engrandecedor e muito produtivo para a ampliação do debate das relações de gênero. Não se trata de “encaixar” povos indígenas em um arcabouço teórico ocidental,

mas de estabelecer um diálogo teórico, um convívio mais próximo, um contato que pode ser dadivoso para ambas as partes.

¹ Tradução minha para texto originalmente escrito em espanhol.

Referências bibliográficas

McCLINTOCK, Anne

2010 [1995] *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas, Editora da Unicamp.