

Antagonismo sexual ou complementaridade entre os gêneros? Apontamentos para um debate sobre gênero na Antropologia da Amazônia

Sexual antagonism or gender complementarity? Notes for a debate on gender in Amazonian Anthropology.

Janaina de Alencar Ribeiro¹

Resumo

Considerando como correta a vinculação entre feminismo e Antropologia Social, especificamente o entendimento da opressão feminina e a pertinência de sua universalidade, as teóricas feministas, com o intuito de estruturar sua atuação política, paulatinamente acabaram por apropriar-se dos resultados dos estudos etnológicos e antropológicos – mesmo que tais estudos fossem preliminares e centrados em contextos etnográficos diversos e particulares. Desse modo, para o feminismo, os estudos antropológicos serviram para aperfeiçoar seus argumentos que reivindicam a constatação da universalidade da opressão feminina. A maioria desses debates foi pautada, portanto, em estudos antropológicos que tratam do complexo ideológico do “antagonismo sexual” – definido por Quinn (1974) por meio de exemplos como segregação dos espaços e das atividades rituais secretas às mulheres e às crianças, presença de estupros coletivos e sanção às mulheres frente a atos não desejáveis, incluindo a percepção do sangue menstrual como uma “poluição feminina”. Já outra corrente de estudos, que chamo aqui de “complementaridade de gênero”, surgiu focada na construção da “diferença de gênero” para cada contexto específico e evitando generalizações e universalizações de categorias que são propriamente ocidentais.

Palavras-chave: Relações de gênero; Mulheres indígenas; Teoria antropológica; Povos da Amazônia.

Abstract

Taking for granted the link between Feminism and Social Anthropology and, specifically, on the understanding of female oppression and the relevance of its universality, as feminist theorists, not intending to structure their political action, they gradually ended up appropriating the results of the ethnological and anthropological studies - even if such preliminary studies are centered on different and particular ethnographic contexts. In this way, for Feminism, anthropological studies served to improve its arguments that claim the verification of the universality of female oppression. Therefore, most of these debates were based on anthropological studies dealing with the ideological complex of “sexual antagonism” - defined by Quinn (1974), as examples of segregation of spaces and ritual activities secret to women and children, of presence of gang rapes, as well as the sanction of women in the face of undesirable acts, including the perception of a “female woman” of menstrual blood. Another current of Gender Studies, which I call here “gender complementarity”, emerged, focusing the construction of the “gender difference” for each specific context and avoiding generalizations and universalizations of categories that are properly Western.

Keywords: Gender relations; Indigenous women; Anthropological theory; Amazonian peoples.

Introdução

Na Antropologia, podemos identificar, no mínimo, dois movimentos sobre a problemática do gênero. O primeiro ocorre no âmbito dos clássicos, com Morgan – um dos fundadores da Antropologia – em sua versão evolucionista, com a publicação de “Sistemas de

¹ Janaina de Alencar Ribeiro (najavabr@yahoo.com) é cientista social pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (Fesp-SP) e mestranda em Antropologia Social na Universidad de Buenos Aires (UBA), na Argentina.

Consanguinidade e de Afinidade na Família Humana”¹, de 1871, e em sua versão funcionalista com Malinowski, na obra “A Vida Sexual dos Selvagens”², publicada em 1929. Da Antropologia Clássica até a obra estruturalista de Lévi-Strauss “As Estruturas Elementares do Parentesco”³, temos um longo e frutífero debate. Porém, o foco aqui será o segundo momento, que ocorre durante as décadas de 1960-70, quando a produção antropológica foi influenciada pelo ativismo político de feministas e os autores clássicos foram reinterpretados à luz de novos questionamentos.

O que reivindicamos é que a produção antropológica, ao mesmo tempo que influenciou os debates feministas, foi influenciada por eles; ou seja, há uma interrelação entre os estudos antropológicos sobre o papel da mulher na sociedade indígena e como as construções teóricas sobre a “diferença de gênero”, produzidas pelas feministas a partir de leituras antropológicas, terminam por validar teses sobre a universalidade da dominação masculina, visando orientar ações políticas concretas na sociedade das quais essas autoras são nativas.

Dando por certa a vinculação entre o feminismo e a Antropologia Social, especificamente sobre o entendimento da opressão feminina e a pertinência de sua universalidade, as teóricas feministas, com o intuito de estruturar sua atuação política, paulatinamente acabaram por apropriar-se dos resultados dos estudos etnológicos e antropológicos – mesmo que fossem preliminares e centrados em contextos etnográficos diversos e particulares. Desse modo, para o feminismo, os estudos antropológicos serviram para aperfeiçoar seus argumentos que reivindicam a constatação da universalidade da opressão feminina. A maioria desses debates pautou-se, portanto, em estudos antropológicos que tratam do complexo ideológico do “antagonismo sexual” –, definido por Quinn⁴ por meio de exemplos de segregação

dos espaços e das atividades rituais secretas às mulheres e às crianças, presença de estupros coletivos e sanção às mulheres frente a atos não desejáveis, incluindo a percepção do sangue menstrual como uma “poluição feminina”.

O complexo ideológico do “antagonismo sexual” foi primeiramente elaborado como um modelo de interpretação de eventos presentes nas culturas das ilhas da Melanésia, também conhecidas como Terras Altas ou Papua Nova Guiné⁴. Esse local foi considerado um nicho privilegiado para a análise das relações masculino-femininas a partir da década de 1970⁴, no qual se verificava o conjunto de características associadas ou não nas quais as mulheres ocupam um lugar de menor prestígio social se comparado ao dos homens.

*Nela, a vida coletiva dos homens gira em torno da mobilização de grupos políticos (como os clãs) na busca de prestígio, tanto individual como coletivo, através das trocas com outros grupos, da guerra e da celebração de cultos. No contexto da exaltação da masculinidade dessas atividades, os homens depreciam a esfera da produção doméstica, na qual são proeminentes as mulheres. Em geral, as mulheres não buscam participação na vida coletiva dos homens e, em certas situações, estão especificamente impedidas de fazê-los em virtude de seu sexo*⁵ (p. 83).

Ao se apropriarem dos estudos antropológicos, as teóricas feministas Rosaldo e Ortner⁶, Chodorow⁷, Otner⁸, Brown⁹, Danday¹⁰, Sacks¹¹, Rubin¹² e Rosaldo¹³, para citar algumas, deram por certa a universalidade da opressão feminina, baseando-se prioritariamente nas oposições entre esferas e domínios particulares da ação social e sua divisão por sexos. Também evidenciaram,

além da separação entre dois domínios distintos – público e doméstico –, uma hierarquia do primeiro público sobre segundo, considerando que o público é o espaço onde o político e o ritual se vinculam aos homens e a esfera doméstica é o espaço restrito e relegado às mulheres, uma vez que elas são responsáveis pela reprodução, pela produção de alimentos e pelo cuidado com os filhos. Assim, o domínio feminino é visto por essas teóricas como “menor”, como um valor negativo em relação à esfera pública, política e ritualística pertencente aos homens.

Outra fonte utilizada para a comprovação da universalidade da opressão feminina pelo feminismo antropológico desse período são as teorias sobre o parentesco. Lévi-Strauss³, resumidamente, afirma que as mulheres, por mais que sejam as dádivas mais prestigiadas que existem, são objetos de trocas políticas ou comerciais feitas pelos homens; no plano teórico, elas também poderiam intercambiar homens, uma vez que essa troca não alteraria a lógica; porém, na prática, são os homens que trocam as mulheres para a obtenção de alianças de parentesco, já o inverso não se verifica. O feminismo se apoia nessa teoria como um de seus pilares, relativizando a variação das manifestações de tal opressão em cada contexto etnográfico.

Porém, ao se apropriarem dos estudos antropológicos, muitas feministas se esqueceram do dinamismo interno proposto pela própria Antropologia, que, por meio da corrente teórica “pós-moderna”, está imersa em ciclos constantes de reavaliação do próprio campo antropológico, e até mesmo de sua capacidade de conhecer a realidade dos “outros” povos. Nessa perspectiva, há teóricos que questionam o estatuto do próprio conhecimento antropológico, visão cuja versão mais radicalizada está presente nas obras de Rabiwow¹⁴, Clifford e Marcus¹⁵. Apesar

das diferenças de enfoque, esses autores acabam por criticar o “olhar antropológico” sobre os “outros” e chegam a afirmar de que ele nada mais é do que um olhar marcado por categorias e concepções geradas no Ocidente, desenvolvidas e utilizadas para um projeto de colonização. Para os estudos de gênero, na discussão sobre os papéis e relacionamentos entre os sexos, o equivalente seria a ampliação dessa dicotomia do “nós” e “outros” para outra que hierarquiza a esfera pública (mais valorizada) em relação à privada e doméstica.

Este artigo se propõe a retomar, sinteticamente, as ideias das principais teóricas do feminismo e como essas autoras articularam suas teorias, e em um segundo momento, como foram retroalimentados os debates feministas e da própria Antropologia sobre as questões sexo/gênero.

Antropologia do gênero

Segundo Lasmar¹⁶, as décadas de 1970-80 foram marcadas por uma grande produção de estudos de gênero. porém, considera-se que a etnografia amazônica não foi protagonista, o que pode sugerir que, na época, os estudos americanistas não participavam do debate internacional. já no final da década de 1980, os estudos amazonistas ganharam grande relevância internacional, impulsionados pela teoria do “perspectivismo ameríndio”, desenvolvido por Viveiros de Castro¹⁷ e outros autores.

Se, por um lado, o Estado brasileiro incipiente, conforme Lasmar¹⁶, não estimulou o estudo dos povos nativos como ocorreu na África, onde o colonialismo estava atrelado aos estudos antropológicos –, em âmbito nacional pairava a ideia de um “índio genérico”, definido, basicamente, a partir de dois ideais opostos: ora como reserva moral da humanidade, situação em que era exaltada a ideia de sua pureza; ora como selvagem

ou bárbaro. Particularmente sobre as mulheres indígenas, nessas abordagens acentuava-se a ideia de que eram degradadas sexuais por apresentarem um instinto sexual desenfreado, assim como aptas ao canibalismo.

O papel de iniciadoras sexuais e a decrepitude física das velhas índias, vistas pelas lentes da misoginia cristã e interpretados a partir da teoria da degradação natural, deram origem a uma representação da velha como reservatório da lascívia da sociedade tupinambá. Essa concepção generalizava a equação entre o feminino e a luxúria de uma sexualidade supostamente exacerbada e falta de pudor - a da perspectiva dos primeiros observadores aparece como insígnia da decadência moral dos habitantes do Novo Mundo – eram atributos das mulheres; neste caso, os homens indígenas foram relativamente poupados” (p. 146).

A ideia que se reproduz no imaginário nacional é a da mulher indígena disponível ao colonizador e que, dessa união, se dá a formação do “povo brasileiro”. Tal concepção está presente na obra de Gilberto Freyre, “Casa Grande e Senzala”¹⁸, difundida e absorvida de modo geral pela sociedade brasileira, assim como nas obras de Darcy Ribeiro, em especial em “O Povo Brasileiro”¹⁹.

Assim, até os anos 1950, os estudos antropológicos foram marcados pela questão da integração dos nativos à sociedade nacional²⁰. Somente a partir das décadas de 1960-70, quando surge o *Harvard Central-Brazil Research Project* (HBCP), introduzido pela Universidade de Harvard em parceria com o Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ), os

povos indígenas ganham destaque internacional e passam a ser alvos de estudos mais sistemáticos, embora a invisibilidade das mulheres indígenas ainda prevalecesse.

Segundo Lasmar²⁰, são quatro os principais motivos para a invisibilidade das mulheres indígenas:

(1) o “*bias* masculino”, ou viés masculino, é a onipresença do ponto de vista masculino nas análises das sociedades²⁰: “... a hegemonia da Ciências Sociais, que, tendo dominado a Antropologia até bem pouco tempo, contaminou também a reflexão inicial sobre a Amazônia indígena” (p. 147). Hoje, é sabido que não basta que antropólogas estudem os povos indígenas, pois, mais do que a necessidade de mulheres fazerem Etnografia, é preciso ter como programa de pesquisa as questões relacionadas ao gênero e que foquem as mulheres e sua relação com o masculino;

(2) a estagnação teórica etnológica, uma vez que somente após o advento dos estudos de corporalidade, aproximadamente a partir da década de 1980, é que a produção ameríndia entra para o debate antropológico internacional de forma consolidada;

(3) a estrutura social própria das estruturas ameríndias, que por sua particularidade contribui para a invisibilidade da mulher indígena¹¹ devido à segregação social que lhes destina o espaço e às atividades femininas mais ligadas à esfera doméstica e à criação das crianças pequenas, ao mesmo tempo que remete o homem à ocupação do papel de agente de contato com o mundo exterior (espaço valorizado no Ocidente), assim como às tarefas de caça e guerra, além dos rituais masculinos secretos às

¹¹Aqui, cabe uma ressalva: por mais que Lasmar tenha como proposta uma análise crítica dos modelos teóricos em que a dominação masculina é um pressuposto, a autora reproduz a mesma lógica quando afirma que são as próprias sociedades indígenas que favorecem a invisibilidade das mulheres, pois está se pautando pelo próprio *bias* masculino que critica.

mulheres (que pressupõem que não há espaços femininos secretos) e a ausência de rituais femininos correlatos; e

(4) a desvalorização do doméstico, como mostra Overing²¹, apontando que, somente aos poucos, a dimensão dos estudos de gênero é incorporada à análise etnológica como fato fundamental, uma vez que o fator gênero recorta quase a totalidade dos aspectos da vida social dos povos estudados.

A primeira fase das teorias de gênero na Antropologia

Segundo Lasmar¹⁶, as décadas de 1970 e 1980 foram marcadas por uma grande efervescência teórica nos estudos antropológicos de gênero com o intuito de entender e justificar a subordinação política da mulher nas sociedades humanas. Os trabalhos dos anos 1970 foram marcados pela preocupação com a origem e as causas da dominação masculina, entendida como universal. Até então, praticamente inexistiam pesquisas sobre o papel da mulher nessas sociedades, aspecto que foi negligenciado pelos cientistas sociais e restringido aos estereótipos de mãe e esposa passiva, não tendo relevância teórica para o estudo sistemático do papel do feminino.

Ortner e Rosaldo, na coletânea “Woman, Culture e Society”²², propõem as dicotomias entre natureza versus cultura e público versus privado como hipóteses explicativas para a subordinação social da mulher nas sociedades indígenas, influenciando grande parte da produção daquela década, em uma clara tentativa de responder às questões colocadas pela militância feminista. Fazia-se urgente o entendimento de como tal dominação masculina foi construída visando a elaboração de estratégias de mudanças concretas para a sociedade contemporânea. A coletânea também denunciou o *bias* masculino etnográfico

e reafirmou a compreensão de uma universalidade do fenômeno da dominação masculina nas diferentes culturas humanas.

Chodorow⁷, em seus estudos, explorou as relações entre o papel central da mulher no processo de socialização primária da criança e a desvalorização social do feminino, discutindo que, devido à separação entre público e privado, as crianças passam a maior parte do tempo com as mulheres. Dessa forma, segundo a autora, a menina aprenderia como ser mulher por meio de suas relações cotidianas com outras mulheres, enquanto o menino teria uma vaga noção do que é ser homem, sendo, por isso, necessário, que venha a rejeitar gradativamente o mundo feminino enquanto cresce e, simultaneamente, vá sendo incorporado ao mundo dos homens.

Ortner⁸, inspirando-se em Lévi-Strauss, acredita na existência de uma estrutura lógica universal subjacente ao pensamento cultural como matriz simbólica da subordinação feminina. Também parte da oposição público versus privado, crendo que tal distinção deriva da oposição natureza versus cultura, de forma que a última teria capacidade socializadora em oposição à primeira, que seria passiva. Assim, elege a própria natureza fisiológica feminina como perpetuação da espécie, identificando-a com a animalidade e a natureza.

Judith Brown⁹ afirma que a subordinação feminina está ligada à dominação econômica exercida pelos homens, já que o poder deles estaria relacionado ao controle da terra, das sementes e dos instrumentos de trabalho a partir das sociedades agrárias. Na mesma linha posiciona-se Sanday²³, propondo um modelo em que divide a sociedade entre as esferas da reprodução, da subsistência e da defesa. A reprodução (gestação e pós-parto) inviabilizaria a participação da mulher na defesa do grupo, cabendo a ela somente

o direito à esfera privada. Assim, apenas quando há grande participação da mulher na subsistência é que seu *status* tenderia a crescer.

Sacks¹¹ atualiza as ideias de Engels, publicadas em “A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado”²⁴, discordando apenas da afirmação de que o baixo *status* social da mulher seria causado pelo advento da propriedade privada. Para ela, isso é fruto da produção capitalista, que prestigia a produção pública para troca de produtos, que é de responsabilidade masculina; já a produção doméstica é para uso interno e de responsabilidade feminina, portanto, não valorizada por ser não comercializável.

Rubin¹² elabora a teoria do sistema sexo/gênero apoiando-se na teoria do parentesco de Lévi-Strauss sobre a troca de mulheres como evidência da assimetria sexual, na qual o homem é o agente da troca como doador/fornecedor das mulheres, que são dádivas. Nessa condição, as mulheres perdem seu poder político, já que são “operadas”, e não operadoras das trocas; assim, o modelo teórico em que as mulheres são vistas como dádivas as situa sempre em posição subordinada.

independentemente do recorte analítico utilizado – seja pela ótica do parentesco, da produção, ou da socialização –, a conclusão de todas essas autoras é que, de formas múltiplas e em diferentes contextos etnográficos, a mulher e o feminino ocupam um espaço, campo ou domínio menos privilegiado que o masculino e, muitas vezes, também controlado pelos homens.

A segunda fase das teorias de gênero na Antropologia

A segunda fase das teorias de gênero na Antropologia, conforme caracterizada por Lasmar¹⁶, ocorreu na década de 1980, quando as feministas passaram a analisar os processos sociais

das relações entre os sexos/gêneros em sociedades particulares, com foco no tema da assimetria sexual. Nessa abordagem, a dominação masculina como universal deixa de ser o eixo teórico, e as análises passam a utilizar as dicotomias público versus privado e natureza *versus* cultura.

A crítica a essas dicotomias surge com Bacdayan²⁵, que, apresentando dados do grupo dos bontoc, das Filipinas, demonstra que tanto homens como mulheres podem executar as tarefas domésticas – o que exclui a própria existência de uma “esfera doméstica” como estritamente feminina –, criando, nesse caso, uma esfera onde há igualdade entre os sexos.

Schlegel²⁶ também produz uma crítica ao determinismo da teoria de Rosaldo¹³ ao demonstrar que, entre os hopi – grupo indígena norte-americano da região do Arizona –, a associação da mulher com a esfera doméstica concedia a ela um alto valor, justamente por estar vinculada à reprodução e à maternidade.

Strathern²⁷ é a principal referência da década de 1980 e concentra suas críticas, de cunho epistemológico, na dicotomia natureza versus cultura, desconstruindo os conceitos de “natureza” e “cultura” ao fornecer o panorama histórico de suas construções. A autora acaba por criticar a análise estruturalista, sugerindo que esta não leva em consideração as variações culturais dos conteúdos simbólicos presentes na dicotomia e que, por isso, não poderia ser utilizada sem a contextualização que justamente lhe conferiu significado, denunciando o *bias* ocidental presente e reificado no uso recorrente da dicotomia natureza *versus* cultura.

Tal dicotomia foi consagrada nos estudos antropológicos a partir do trabalho de Lévi-Strauss³ e depois utilizada por Ortner⁸. Porém, o conceito “natureza” já se situa em uma polêmica ideológica desde o século XVIII, já que é apontada

ora como passível de explicação pela ciência, ora inexplicável. A partir daí, ao se associar a mulher à natureza, passa-se a adotar uma explicação conservadora e depreciativa com relação à reprodução, visão influenciada pela medicina contemporânea emergente no Ocidente que, em oposição à percepção das parteiras, associa as mulheres à natureza de forma pejorativa. Por isso, a ambiguidade e a complexidade do conceito de “natureza” inviabilizam seu uso de forma neutra e universal, induzindo, como afirma Strathern²⁷, a preconceituosa associação da oposição natureza versus cultura às noções de indivíduo versus sociedade, e de mulher versus homem.

Rosaldo¹³, posteriormente, produziu uma autocrítica à sua percepção inicial de que a maternidade seria o fator que situaria a mulher em uma situação de inferioridade social. Ela afirma que isso seria o mesmo que dizer que as mulheres são inferiores em si mesmas, o que condicionaria a dominação à própria fisiologia feminina. A partir dessa autocrítica, irá propor o resgate da mulher enquanto agente social.

O segundo objeto de críticas foi elaborado por Colier e Yanagisako²⁸ e é a dicotomia público versus privado, que associa a mulher à esfera doméstica e a alguém que sofre constrangimentos por ser reprodutora e mãe. Essas autoras chamam a atenção para as diferenças nas experiências femininas na esfera doméstica conforme as múltiplas formas de organização cultural, política e econômica das sociedades, destacando que, para superar esse problema, é necessária a adoção da perspectiva feminina em contrapartida ao *bias* masculino. Para isso, elaboram duas premissas: a primeira aponta que as antropólogas estariam mais preparadas para compreender a experiência subjetiva de informantes femininas do que os homens antropólogos; a segunda, que há uma possível contaminação da própria ideologia de gênero do pesquisador ocidental que se centra na diferença entre os sexos como

pré-requisito para suas análises. Assim, questionam a homogeneidade das categorias de oposição homem versus mulher nas análises das diferentes sociedades e a universalidade dessa dicotomia, evidenciando a necessidade de transcender tais concepções tradicionais utilizadas no Ocidente e de se produzir análises centradas nos papéis sociais exercidos por homens e mulheres em cada sociedade, em particular verificando como essa diferença se produz.

A influência de Marilyn Strathern nos estudos amazônicos

Strathern⁵ se dedica ao estudo dos povos das ilhas da Melanésia, entre os quais o simbolismo de gênero exerce um papel importante na conceituação da vida das pessoas, indo além das representações ligadas exclusiva e explicitamente à sexualidade ou à construção de gênero. a perspectiva de gênero, nesse contexto etnográfico específico melanésio, não se limita a conceituações relacionadas à sexualidade humana, mas engloba outras esferas relacionadas ao tema, permitindo analisar concomitantemente a construção da sociabilidade e das próprias práticas melanésias de conhecimentos somadas às suas próprias simbolizações de gênero.

Entendo por gênero aquelas categorizações de pessoas, artefatos, eventos, sequências etc. que se fundamentam em imagens sexuais – nas maneiras pelas quais a nitidez das características masculinas e femininas torna concretas as ideias das pessoas sobre a natureza das relações sociais⁵ (p. 20).

Essa corrente de estudos, que aqui denominamos “complementaridade entre os gêneros” e cuja expoente principal é Strathern, propõe a questão

fundamental sobre a necessidade revisão dos modelos de gênero propostos anteriormente. Nessa perspectiva, se destaca a revisão do significado atribuído à esfera doméstica no Ocidente, ampliando a crítica epistemológica do uso da categoria natureza em oposição à categoria cultura – paradigma fundamental para a epistemologia e fundamentação teórica que vem sendo adotada ampla e erroneamente, situando a natureza como ordem menos social e sem possibilidade de *agency* humana e a cultura como a única com esse potencial, e por isso, mais social e provida de capacidade reflexiva.

Assim, a grande contribuição de Strathern⁵ é demonstrar que tal fundamentação teórica não tem validade para os povos da Melanésia, onde a noção de doméstico não se circunscreve ao conteúdo do pensamento ocidental. Por mais que as etnografias abordem a questão da vinculação da mulher ao domínio doméstico, não significa que elas, apenas por estarem nesse espaço, pertençam a uma sub-humanidade, ou que não sejam plenamente humanas ou sociais. As próprias categorias, como “sociedade”, deveriam ser revisitadas, e não exportadas para qualquer contexto etnográfico como se fossem universais; ou seja, a tradição ocidental não pode esperar encontrar em outras culturas a solução para seus próprios problemas metafísicos, como é o caso das relações entre indivíduo e sociedade.

Para Strathern⁵, o equívoco de se usar de conceitos considerados universais também está presente na utilização indiscriminada de “rito de iniciação”, entendido no Ocidente enquanto essencial para o processo de socialização e que se traduz na transformação de produtos da natureza em criações culturais, tendo o poder de converter pessoas não plenamente aptas em indivíduos partícipes da sociedade englobante.

Essas extrapolações de usos conceituais derivam de um impulso antropológico originado

nas maneiras ocidentais de criar o mundo e que, segundo a autora⁵, não poderiam ser concebidas como de relevância universal só por darem conta de temas e problemas profundamente ocidentais.

O perigo provém não simplesmente dos valores particulares que as representações de gênero ocidentais atribuem a esta ou aquela atividade, mas dos pressupostos subjacentes a respeito da natureza da sociedade e como tal natureza é transformada em objeto de conhecimento. Só invertendo esses pressupostos através de uma escolha deliberada é que ‘nós’ podemos entrever o que ‘outros’ pressupostos possam parecer. O conseqüente eixo nós/eles, ao longo do qual é escrito este livro, é uma tentativa deliberada de conseguir esse vislumbre através de um diálogo interno nos limites de sua própria linguagem. Não há nada de condescendente em minhas intenções (p. 28-29).

Strathern⁵ também critica o uso do conceito de “dádiva”, categoria adotada como definidora da política de reciprocidade e como arcabouço ou base da integração societária por meio de trocas que intercambiam bens valiosos. Para a autora, a troca de dádivas é vista, assim, como um ato em si mesmo, uma transação que mobiliza itens de várias espécies, homens e mulheres, como posses ou recursos à disposição do negociador, e no qual o próprio comportamento de trocar é assumido como neutro. Na Melanésia, ao contrário, a troca de dádivas acompanha os eventos do ciclo de vida e são instrumentos de competição política.

As dádivas muitas vezes subsomem as próprias pessoas, especialmente sob regimes patrilineares em que as mulheres

são transferidas de um conjunto de homens para outro através do casamento, embora esse não seja o único contexto em que os objetos, ao passar de doador a receptor, parecem ser categorizados como masculino ou feminino. Entretanto, não se pode interpretar de antemão tais imputações de gênero, nem mesmo quando os itens doados parecem ser as próprias mulheres. Não se segue que somente as 'mulheres' carreguem consigo uma identidade "feminina". A base da classificação não é inerente aos objetos em si, mas refere-se a como eles são transacionados e para que fins. A ação é uma atividade que possui gênero (p. 22).

Strathern⁵ afirma que, na cultura Melanésia, tal comportamento é investido de gênero, por isso, se faz necessário explorar a maneira como as imagens de gênero estruturam os conceitos e as relações em cada sociedade, um dos projetos para a existência de uma Antropologia Feminista.

Antagonismo sexual e complementaridade sexual na etnologia da Amazônia

Após a publicação de “*Gender in Amazonia and Melanésia*”, em 2001, por Gregor e Tuzin²⁹, autores como Descola³⁰ passaram a afirmar que a pertinência de estudos de gênero na Amazônia não se faz relevante como é para a Melanésia. Apesar disso, os estudos de gênero na Amazônia se apropriaram dos instrumentos analíticos de antagonismo sexual, utilizados na década de 1970 na Melanésia, que associam os homens à esfera pública, ritualista e política e as mulheres à natureza, ao doméstico e ao privado. São exemplo trabalhos sobre os munduruku³¹, sociedades do Alto Rio Negro³² e os mehinaku do Alto Xingu³³.

Nessas sociedades, ou os rituais de iniciação masculina são proibidos às mulheres ou elas têm participação restrita e não há um ritual correspondente feminino – exceto se considerarmos a menstruação, o parto e o pós-parto como campos ritualísticos. Nesse caso, a própria categoria de ritual entraria em colapso, justamente porque as atividades relacionadas à menstruação, à gestação e ao parto são recorrentes e exclusivas do sexo feminino.

O exemplo mais marcante da presença da aplicação da visão de “antagonismo sexual” sobre os povos amazônicos está no uso dicotômico das categorias natureza versus cultura. Tal uso se consolida nas décadas de 1960-70 por meio do *Harvard Central-Brasil Research Project* (HCBP)³⁴, inspirado no trabalho de Lévi Strauss em “Estruturas Dualistas Existem?”³⁵, declara em estudo sobre os bororo e jês:

A oposição entre centro e periferia é também a que existe entre homens (proprietários da casa coletiva) e mulheres (proprietárias das choças de família do contorno... onde a relação entre centro e periferia exprime duas oposições; entre masculino e feminino, entre sagrado e profano: o conjunto central, formado pela casa dos homens e a praça de dança, é o palco da vida cerimonial, enquanto a periferia está reservada às atividades domésticas das mulheres, excluídas por natureza dos mistérios da religião (p. 157-158).

Portanto, todas as tarefas femininas – criação dos filhos, alimentação, artesanato, agricultura, o cuidado do núcleo familiar – são comumente consideradas inferiores em um quadro teórico que privilegia o centro da aldeia e o espaço político, ocupado pelos homens. Assim,

desvaloriza-se o trivial, o cotidiano, as conversas descontraídas, a reprodução, o cuidar para a manutenção da vida, a produção dos alimentos – aspectos são relegados à periferia e não são alvos de análises sistemáticas.

Os karajá, estudados por Rivière, citado por Muller³⁶, também foram analisados por perspectivas que, constituindo outro exemplo teórico hierárquico da relação entre os sexos, presente na divisão sexual do trabalho. Um dos aspectos do “antagonismo sexual” apontados por Muller é que:

Neste caso, afirma-se que apesar de interdependência econômica da divisão do trabalho não há igualdade: as mulheres trabalham mais e o produto de seu trabalho é usado pelos homens. Segundo esse modelo, há uma relação entre o nível de complexidade na elaboração dos produtos agrícolas (mais alto do que o tecnicamente necessário) e o controle dos homens sobre as mulheres (p. 21).

Esse modelo é criticado por Vanessa Lea³⁷ em relação ao estudo dos kayapó-mebengokre, apontando a exclusão do olhar sobre o doméstico e a exclusão das mulheres:

O PHBC não somente relegou as mulheres à periferia como também representou um passo adiante na caracterização da filosofia dualista que passou a sintetizar a perspectiva Jê-Bororo, acrescentando ainda a oposição biológico x social. Os homens são tidos como monopolizadores da vida cerimonial e política, enquanto as mulheres, menos plenamente sociais, mais próximas à natureza, em função da sua posição na periferia da aldeia, próxima à floresta circundante,

contendo-se com os afazeres domésticos – preparação dos alimentos e cuidado com as crianças (p. 3).

Mas há outras vozes no debate, modelos explicativos cujas perspectivas reivindicam o “princípio da diferença” como alternativa ao princípio da hierarquia, como explica Müller³⁶:

Para Overing (1986:146), o princípio da diferença nas cosmologias indígenas, ao qual tem se dado muita atenção, não é necessariamente um mecanismo que cria hierarquia. Para esta autora, pode criar também igualdade e complementaridade. A mesma atenção, por outro lado, não tem sido dada, segundo ela, à maneira pela qual, conceitualmente, os sexos podem ser vistos como compartilhando uma humanidade comum (p. 21).

Ou quando Müller³⁶ analisa o uso da “diferença” na análise das relações sexuais:

Por exemplo, a relação homem /mulher ora se realiza tendo como organizador do discurso do homem, desempenhando o papel de xamã, no campo ritual, ora tendo a mulher esta posição, desempenhando papel de artista, no campo da arte gráfica (p. 26).

Outra perspectiva proposta para as análises das relações sociais amazônicas são os estudos que denominamos de “complementaridade de gênero”, que surgem em oposição ao marco do “antagonismo sexual”. Levar em consideração o “princípio da diferença” pode substituir a percepção da hierarquia nas atividades de gênero, se

filiando aos estudos britânicos que tentam reformular o entendimento da organização social da região das Terras Baixas da América do Sul. É o que fazem Gow³⁸⁻³⁹, McCallun⁴⁰⁻⁴¹, Overing⁴²⁻⁴³ e Belaunde⁴⁴ ao buscarem uma postura crítica perante alguns pressupostos teóricos da vida social, incluindo os estudos de gênero, colocando-os em diálogo com a etnografia melanésia, principalmente com a de Strathern⁵.

Nesse sentido, Gonçalves⁴⁵ afirma:

nosso programa de trabalho é o de tomar o gênero em sua acepção mais abstrata, denotando, não mais “feminino” ou “masculino”, mas diferenças postas em relação no interior de um sistema cultural e socialmente dado; tratar do gênero enquanto englobado nos princípios cosmológicos mais gerais que organizam e ordenam a diferença no mundo a partir de uma concepção do que significa a Diferença (p. 9).

Tal como havia feito Strathern⁵, esse conjunto de autores evita deliberadamente certos pressupostos analíticos (como natureza versus cultura, indivíduo versus sociedade, biológico versus social, domínio doméstico versus domínio público), propondo-se a superá-los por meio da análise etnográfica, buscando evidenciar o ponto de vista dos nativos. Assim, elevam o rigor dos estudos de gênero e suas análises sobre a divisão sexual do trabalho, centrando-os na vida das mulheres e em suas culturas específicas, e não a partir de pressupostos, valores ou significados associados ao “antagonismo sexual” como base explicativa obrigatória.

A partir dos estudos entre os kaxinawá, McCallun⁴⁰ examina as relações entre homens e mulheres e a divisão do trabalho e propõe uma interrelação entre ambas – o que a autora definiu como *agency* masculino e feminino:

As mulheres adultas, já impregnadas de saber e força criadora – adquiridos mediante um longo processo de fabricação corporal (McCallun, 1989 e 1996) – processar as aquisições masculinas e torná-los apropriados ao consumo (p. 129).

Nessa linha de raciocínio, verifica-se que cabe ao homem, após adquirir saberes e forças específicos, aprender a lidar com o mundo exterior ao doméstico, pois tem a responsabilidade de buscar outros conhecimentos, comidas e objetos para entregar às mulheres.

Colocar nas mãos da mulher o produto da caça ou dos negócios é afirmar a centralidade da mulher e efetuar a reinserção do homem no interior, além disso, a mulher ao transformar e distribuir o produto, não só simboliza o interior, mas também o recria, pois fazer parentes é fazer o lugar dos “meus parentes”. Este espaço é o lugar da humanidade como um fenômeno vivido diariamente⁴⁰ (p. 129).

A autora, nesse estudo específico sobre os kaxinawá, segue descrevendo um tipo de visita feminina feita a outras casas em busca de alimento para consumo imediato e para a alimentação posterior da parentela. Para McCallun⁴¹, é uma situação típica em que se estabelecem novas relações de reciprocidade e a reafirmação de relações de parentela em uma atitude de “predação”, geralmente caracterizada como masculina. Tenta, assim, mostrar que as fronteiras entre os papéis dos dois sexos são flexíveis e não tão estáticos como propõem os autores já citados nas análises marcadas pelo “antagonismo sexual”.

Considerações finais

De modo geral, as discussões tradicionais passam pela validação da subordinação do papel da mulher em relação ao ocupado pelos homens, sempre mais prestigiado. A constatação feita por etnógrafas a partir da década de 1970 é de que as mulheres, em todas as sociedades, ocupam posição subordinada em relação aos homens, o que é justificado pela argumentação do funcionamento fisiológico feminino de reprodução. Pelo fato de dar à luz, a mulher ocuparia um papel inferior ao do homem, tese que reproduz a associação do feminino ao domínio da natureza e a cultura ao domínio masculino.

No mesmo sentido, outras autoras, como Rosaldo, constroem a oposição “público *versus* privado/doméstico”, afirmando que a desigualdade entre homens e mulheres se produz por meio do desequilíbrio na distribuição do poder na sociedade, que consideram suficiente para afirmar que tal desigualdade seria universal.

Na mesma linha, autores como Ortner confirmam o status subordinado da mulher a partir da perspectiva de que cada cultura elaboraria suas próprias formas de privá-las de poder e atribuí-lo aos homens, conforme uma teoria de que existe uma regra cultural universal que substituiria a base biológica desigual.

Strathern é a autora que apresenta uma mudança teórica significativa nesse enfoque, assinalando que o campo do gênero se extrapola como problema central para outros âmbitos da vida social. Gonçalves concorda ao propor uma perspectiva mais abrangente, de que as diferenças de gênero devem ser entendidas como uma categoria conceitual e fundante das cosmologias e, de maneira mais global, do próprio pensamento sócio-cosmológico. Isso introduz a diferença sexual como forma de simbolismo e simbolização, escapando de generalizações teóricas do

tipo “submissão feminina” *versus* “dominação masculina” e à oposição entre natureza *versus* cultura, desvinculando os estudos de gênero e o feminismo para que não caiamos em análises contaminadas por perspectivas sexuais, políticas e ideológicas ocidentais. Os estudos de gênero devem ser considerados como algo que une, e não que separa; algo que aponta a construção das relações sociais, interconectando-as.

Soma-se a essas contribuições o enfoque mais radical de Overing, que apresenta o gênero como uma criação do Ocidente, problema que, como os conceitos de natureza, cultura e seus dualismos, não seria passível de generalizações para outras culturas. Apesar dessa percepção, Gonçalves não adere completamente às críticas produzidas por Overing, temendo o risco de se cair no esvaziamento em vez de solucionar os problemas discutidos nos estudos de gênero.

Assim, são apresentadas outras formas de interpretação que incorporam e transformam as dicotomias utilizadas correntemente nos estudos das sociedades indígenas, inclusive brasileiras, e sobretudo em relação aos papéis sociais e às relações de gênero homem e mulher, associando-os às dicotomias construídas no ocidente. Essas abordagens podem ser visualizadas, no Brasil, nos estudos dos povos do Alto Rio Negro e dos kaxinawá

Esses dois contextos etnográficos seriam distintos ou encarados sob arcabouços metodológicos diferentes? O que podemos generalizar sobre as relações de gênero para a Amazônia? Até que ponto é possível generalizar essas premissas e em quais aspectos? Essas são algumas das questões ainda a serem respondidas pela Antropologia, tornando necessário o aprofundamento da discussão dos modelos interpretativos utilizados no Brasil com vistas a mapear as análises que vêm sendo produzidas nos estudos de gênero para a Amazônia.

Referências

1. Morgan LH. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington (DC): Smithsonian Institution, 1871.
2. Malinowski B. *A vida sexual dos selvagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora; 1979.
3. Lévi-Strauss C. *As estruturas elementares de parentesco*. Ferreira M, tradutor. Petrópolis: Vozes; 1982.
4. Quinn N. Anthropological studies on women's status. *Annual Review of Anthropology*. Annual Reviews Inc. 1977; (6):181-225.
5. Strathern M. O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Villalobos A, tradutor. Campinas: Editora da Unicamp; 2006.
6. Rosaldo M, Lamphere L. *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
7. Chodorow N. Family Structure and Feminine Personality. In: Rosaldo M, Lamphere L, editors. *Women, culture and society*. Stanford: Stanford University Press; 1974.
8. Ortner S. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: Rosaldo MZ, Lamphere L. *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; 1979.
9. Brown J. Iroquois women: an ethnohistorical note. In: Reiter R, editor. *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press; 1975.
10. Sanday P. Female status in the Public Domain. In: Rosaldo M, Lamphere L, editors. *Women, culture and society*. Stanford: Stanford University Press; 1979.
11. Sacks K. Engels revisited: women, the organization of production and private property. In: Rosaldo M, Lamphere L, editors. *Women, culture and society*. Stanford: Stanford University Press; 1974.
12. Rubin F. The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex. In: Reiter R, editor. *Toward an Anthropology of women*. New York: Monthly Review Press; 1975.
13. Rosaldo M. The use and abuse of Anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 1980; 5(3):389-417.
14. Rabinow P. Discourse and power: on the limits of ethnographic texts. *Dialectical Anthropology*. 1985; 1-1
15. Clifford J, Marcus G. *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Coelho MC, tradutor. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens; 2016.
16. Lasmar C. *Antropologia feminista e etnologia amazônica: a questão de gênero nas décadas de 70 e 80 [dissertação]*. Rio de Janeiro: Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro; 1996.
17. Viveiros de Castro E. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional*. 1979. (32):40-49.
18. Freyre G. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: Record; 1998.
19. Ribeiro D. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras; 1995.
20. Lasmar C. Mulheres indígenas: representações. *Revista de Estudos Feministas*. Florianópolis [internet]. 1999 [acesso em 27 set 2021]; 3:1-14. Disponível em: file:///C:/Users/regina.figueiredo.ISAUDE2/Downloads/11989-Texto%20do%20Artigo-36828-1-10-20091117.PDF.
21. Overing J. Men control women?The 'catch 22' in the analysis of gender. *International Journal of Moral and Social Studies*. 1986; 1(2):135-156.
22. Ortner S, Rosaldo M. *Woman, culture e society*. Stanford: Stanford University Press; 1974.
23. Sanday P. Female Status in the Public Domain. In: Rosaldo M, Lamphere L, editors. *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press; 1974.
24. Engels F. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. São Paulo: Boitempo; 2019.
25. Bacdayan A. Mechanistic cooperation and sexual equality among the Westrn Bontoc. In: Schlegel A, editor. *Sexual stratification: a cross-cultural view*. New York: Columbia University Press; 1977.
26. Schlegel A. Toward a Theory of Sexual Stratification. In: Schlegel A, editor. *Sexual stratification: a cross-cultural view*. New York: Columbia University Press; 1977.
27. Strathern M. No nature, no culture: the Hagen case. In: MacCormack C, Strathern, M, editors. *Nature, culture and*

gender. Cambridge: Cambridge University Press; 1980.

28. Colier J, Yanagisako S, editors. Gender and kinship: essays toward an unified analysis. Stanford: Stanford University Press; 1987.

29. Gregor TA, Tuzin D, editors. Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method. Berkeley: University of California Press; 2001.

30. Descola P. In the society of nature: a native ecology in Amazonia. Cambridge: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge University Press; 1994.

31. Murphy Y, Murphy R. Women of the Florest. New York: Columbia University Press; 1974.

32. Hugh-Jones C. From the milk river: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press; 1979.

33. Gregor T. Mehinaku. Chicago: University of Chicago Press; 2009.

34. Paes F. Maybury-Lewis: trajetória de vida no Brasil Central – Trajetórias [internet]. [entrevista]. Laboratório de Imagem e Som em Antropologia - DA - FFLCH – USP; 2002 [acesso em 27 set 2021]. Disponível em: <https://lisa.fflch.usp.br/node/216>.

35. Lévi-Strauss C. Les organizations dualistes existent-elles?. In: Anthropologie structurale. Paris: Plon; 1958. p.147-180.

36. Müller R. Os asurini do Xingu. Campinas: Editora Unicamp; 1993.

37. Lea VR. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvendando representações desgastadas. Cadernos Pagu. 2007; 3:85-116.

38. Gow P. Aprendiendo a defenderse: La historia oral y el Parentesco en el Bajo Urubamba. Amazonia Indígena. 1990; 11:10-16

39. Gow P. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. Mana. 1997; 3(2):39-65.

40. McCalun C. Ritual Ana the Origin of Sexuality in the Alto Xingu. In: Harvey P, Gow P, editors. Sex and violence: issues in representation and experience. London: Routledge; 1994.

41. McCalun C. Morte e pessoa entre os Kaxinawá. Mana. 1996; 11(2):48-84.

42. Overing J. Comments. Symposium Social time and social space in lowland South American societies. Actes du XLII Congrès International des Américanistes. 1977; (II):387-94.

43. Overing J. A estética da produção o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. Revista de Antropologia. 1991; 34:7-33.

44. Belaunde LE. El recuerdo de luna: género, sangre, memoria entre los pueblos amazónicos, Lima. Universidad mayor de San Marcos; 2005.

45. Gonçalves MA Produção e significado da diferença: revisando o gênero na antropologia. Lugar Primeiro. 2000; 4.