

A 5



PAGU - NÚCLEO DE ESTUDOS DE GÊNERO

Pesquisadores do Pagu

Ana Maria Goldani, Leila Mezan Algranti, Maria Suely Kofes, Adriana Gracia Piscitelli, Carla Silvia Beozzo Bassanezi, Mariza Corrêa, Arilda Ines Miranda Ribeiro, Karla Adriana Martins Bessa, Susana Maria Moreira.

Editora Deste Número

Carla Bassanezi

Equipe Técnica

José Guilherme P. Brandt, Mariza Corrêa, Adriana Piscitelli e Rosilene S. Gelape. Apoio CESOP.

Núcleo de Estudos de Gênero
Universidade Estadual de Campinas
Cidade Universitária "Zeferino Vaz"
Caixa Postal 6110
Campinas - São Paulo
13081-970
Tel: (55-192) 397873

Nosso Correio Eletrônico é:
PAGU@CCVAX.UNICAMP.BR
Cadernos Pagu é uma publicação

Ilustração da capa inspirada em ilustrações da *Revista Cultures*. UNESCO, Dialogue between the peoples of the world, vol VIII, número 4, 1982.

Tara



cadernos pagu

Desacordos, desamores e diferenças

(3) 1994

Publicação do **PAGU** - Núcleo de Estudos de
Gênero/UNICAMP, Campinas, SP

acima de tudo um modo de estar sempre consciente das tensões que, por definição, atravessam seu trabalho e lhe dão este caráter sempre inacabado, sempre aberto, não somente a outras "descobertas", mas sobretudo a outros esclarecimentos, perspectivas e interrogações: tensões entre a narração cronológica, com seus efeitos de causalidade implícita, e os vazios na explicação; a continuidade da descrição e a descontinuidade dos dados e dos índices; os "fatos descobertos" e sua reconstituição criativa; a tentativa de explicação racional e a parcela do acaso na história; o cuidado em expôr seus posicionamentos e a aspiração a uma honestidade científica. Desejar resolver por completo estas tensões conduziria ou à eliminação de uma parte dos problemas ou ao abandono do empreendimento histórico. Pois penso que, no fundo, o projeto histórico é impossível sem este velho adágio de Vico: podemos compreender a sociedade na medida em que nós mesmos a fizemos.

Uma tal consciência crítica já anima muitos trabalhos desta história social "que respeita a iniciativa humana", que encontra em Louise Tilly uma defensora tão convincente quanto apaixonada. Todavia, abordar o porvir da história das mulheres sob a forma de uma escolha entre a história social e a desconstrução me parece um falso dilema. Tenho a impressão de que o potencial da história das mulheres e da problemática do gênero reside menos nas suas possibilidades de encontrar uma "pátria" que na sua possibilidade de se imiscuir... subrepticamente nas mais intransponíveis fortalezas da História (e de outras disciplinas), para desestabilizar suas certezas. Trabalhando na "diáspora", os(as) historiadores(as) feministas terão talvez mais liberdade para efetuar este trabalho lento, mas indispensável, que consiste em responder às "grandes questões da história", reformulando-as ao mesmo tempo à luz da problemática do gênero.

GÊNERO FEMININO MEBENGOKRE (KAYAPÓ):

desvelando representações desgastadas*

Vanessa Lea**

A questão de gênero, embora não tenha sido o fio condutor, sempre foi um pano de fundo da minha pesquisa com os Mebengokre - mais conhecidos como Kayapó - do Brasil Central.¹ Como ponto de partida, gostaria de evocar o caso de uma mulher Mebengokre, Tuire, que, numa reunião indígena realizada em 1989, em Altamira, mas de projeção internacional, roubou o show encostando um facão no pescoço do diretor da Eletronorte.² É interessante cotejar esta imagem com a descrição da antropóloga norte-americana Joan Bamberger, minha

* Este artigo foi apresentado inicialmente na XVIII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em Belo Horizonte, em abril de 1992 e, subsequentemente, no Centro de Estudos de Gênero - PAGU, UNICAMP, no dia 26 de maio de 1992. Agradeço a Mariza Corrêa pelas sugestões para a versão publicada aqui.

As palavras *mebengokre*, *mehiok*, *mekiam*, *mehengete*, *mekurerere*, possuem a letra e em destaque acentuadas com um "til" () que, devido a impossibilidade de sua obtenção através do editor de texto utilizado, acabou ficando sem a sua grafia correta.

** Departamento de Antropologia - Unicamp.

1 Foi o movimento feminista que deu o impulso para repensar a situação de mulher. Um dos resultados inevitáveis foi o abandono da crença da unicidade dessa situação que ceder lugar à percepção da diversidade de formas de ser mulher. (Cf. FRANCHETTO, B.; HELLBORN, M.L. e CAVALCANTI, M.L.V.C.: "Antropologia e Feminismo". IN *Perspectivas Antropológicas da Mulher* (nº 1). Rio de Janeiro, Zahar, 1980; e MUKHOPADHYAY, C.C. e HIGGINS, P.J.: "Anthropological studies of women's status revisited: 1977-1987". IN *Annual Review of Anthropology* (nº 17), 1988.

2 Esta reunião pan-Kayapó, liderada por Payakan, tinha como objetivo sustar o projeto de construção do complexo hidrelétrico do rio Xingu. Para a cobertura completa desta reunião, veja CEDDI (Centro Ecuemênico de Documentação e Informação): *Povos Indígenas no Brasil 1987-88-89-90. Aconteceu Especial 18*. São Paulo, CEDDI, 1991.

predecessora' feminina entre os Mebengokre. Foi dela, entre outros, que herdei minha visão inicial da mulher Mebengokre. Esta autora caracteriza o domínio feminino como "fracamente social" (sic. "weakly social"),³ afirmando que as mulheres desempenham um papel quase inexistente nos assuntos comunitários.⁴ De acordo com ela, "A localização das mulheres na periferia da aldeia é simbólica de seu papel social apolítico e marginal na sociedade Kayapó".⁵ Meu objetivo, aqui, é tentar reconciliar essas duas imagens paradoxais.

Na sociedade Mebengokre, a relação entre os sexos é assimétrica, mas não se pode simplesmente rotular as mulheres como subordinadas, oprimidas, ou dominadas, porque uma interpretação totalizante seria simplória e insatisfatória. Dumont⁶ refinou o conceito de hierarquia, definindo-o em termos de englobamento, o que permite conceber uma esfera ou uma lógica feminina como alternadamente englobando ou sendo englobada pela esfera ou lógica masculina; esta idéia ficara mais clara no decorrer deste texto.

No mundo intelectual, as idéias costumam passar de uma disciplina para outra e isto aconteceu no caso da abordagem do objeto de pesquisa nas ciências sociais. Havia uma tendência, no passado, a caracterizar mulheres, índios e negros, entre outros,

³ BAMBERGER, J.: *Environment and cultural classification: a study of the Northern Kayapó*. Tese de doutorado, Universidade de Harvard. 1967. pp. 128.

⁴ BAMBERGER, J.: Op. cit. 1967. pp. 162.

⁵ BAMBERGER, J.: "The myth of matriarchy: why men rule in primitive society". IN *In Women, Culture and Society*. M. Rosaldo e L. Lamphere (orgs.). Stanford, University Press. 1974. pp.173. **Obs:As traduções das citações são minhas.**

⁶ DUMONT, L.: *Homo hierarchicus*. Paris, Gallimard. 1966 (1979).

como vítimas passivas dos eventos que os circundavam.⁷ Bourdieu⁸ e Giddens⁹ estão entre os autores que, embora não se refiram um ao trabalho do outro explicitamente, têm desenvolvido a noção de agente, ou *agency*, isto é, de alguém capaz de fazer opções, em qualquer contexto ou situação, entre n estratégias disponíveis.

Concordo com Lévi-Strauss¹⁰ para quem a noção de agente é perfeitamente compatível com o estruturalismo tal como ele o desenvolveu. Em outras palavras, o conceito de agente não implica um retorno ao individualismo metodológico (à glorificação do sujeito/subjetivismo); o que ele permite é um entendimento mais refinado da relação entre a estrutura social e o indivíduo. É enquanto agente que o indivíduo desempenha um papel na reprodução ou na transformação do seu mundo. Algo que já apontava nesta direção, a meu ver, é o estudo clássico de Evans-Pritchard¹¹ a respeito da bruxaria Azande, remetendo à questão da causalidade que, me parece, é aparentada ao conceito de *agency*.

Num livro recente, organizado por Strathern¹², esta autora usa o conceito de *agency* para abordar as relações de gênero na Melanésia; se a preocupação com a desigualdade é essencialmente Ocidental, e se a diferença não é necessariamente

⁷ O artigo "Mulher", de Franca Ongaro Basaglia (BASAGLIA, F. Ongaro: "Mulher", IN *Enciclopèdia Einaudi* (nº 20): Parentesco. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda. 1989.), é sugestivo de analogias com a maneira pela qual o índio tem sido pensado.

⁸ BOURDIEU, P.: *Outline of a theory of practice*. Cambridge, CUP. 1977.

⁹ GIDDENS, A.: *The constitution of society*. Cambridge: Polity. 1984.

¹⁰ LÉVI-STRAUSS, C.: "Histoire et ethnologie". IN *Annales* nº 38. 1983.

¹¹ EVANS-PRITCHARD: *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford, Clarendon Press. 1937 (1968).

¹² STRATHERN, M. (org.): *Dealing with inequality: analysing gender relations in Melanesia and beyond*. Cambridge, CUP. 1987.

pensada em termos de hierarquia, então a noção de *agency* permite escapar da armadilha etnocêntrica de medir o valor dos dois sexos a partir de uma escala idealizada para dar conta das diferenças em nossa sociedade. De acordo com Strathern, *agency* não seria uma ferramenta puramente interpretativa, permitindo, ao contrário, comparações entre sociedades. O livro de Strathern trata não da natureza da desigualdade entre os sexos mas da construção da desigualdade através da diferença sexual.¹³ Isto aponta para a possibilidade da implosão da questão de gênero, embora este seja um assunto que mobiliza atualmente a antropologia inglesa e francesa.¹⁴

No início do século, Hertz¹⁵ estava plenamente convencido de que escrevia a respeito da universalidade da oposição entre o sagrado e o profano, enquanto, da perspectiva atual, podemos dizer que o ensaio clássico "A preeminência da mão direita" versa sobre a natureza da diferença representada em termos hierárquicos. Hertz argumenta que a mão esquerda é atrofiada socialmente; a partir de uma leve predisposição biológica favorecendo o uso da mão direita, a sociedade cria as mais diversas representações e conteúdos simbólicos desta polaridade. Penso que existe uma analogia entre a maneira de pensar a relação entre as duas mãos e entre o homem e a mulher. Partindo do fato de que um homem pode impor relações sexuais a uma mulher e não *vice versa*, e da tendência, numa determinada sociedade, de os homens serem relativamente mais altos e mais fortes do que as mulheres, isto poderia ter alimentado, embora não determinado, uma hierarquização, socialmente construída, favorecendo os homens.

¹³ STRATHERN, M. (org.): Op. cit. 1987, pp.6.

¹⁴ A contrapartida brasileira é a recente obsessão dos etnólogos com a história, que passa a se constituir o tema dominante por aqui.

¹⁵ HERTZ, R.: "La preeminence de la main droite", IN *Année Sociologique*, 1907.

Há muito tempo, os antropólogos sabem que o parentesco transcende o nível biológico, e, no que diz respeito ao gênero, há uma tendência a não mais partir da existência de dois sexos como um fato biológico irreduzível, na medida em que até as diferenças biológicas são suscetíveis das mais diversas interpretações; em outras palavras, transcendem a esfera do "naturalmente dado".¹⁶ Em suma, parece-me que a especificidade de gênero tende a dissolver-se, na medida em que remete a questões mais amplas, como a alteridade, a classificação e a estratificação social. Quero agora contextualizar estas idéias através da apresentação de alguns dados sobre os Mebengokre.

Devo admitir que eu contemplava o mundo feminino Mebengokre com antipatia quando cheguei ao campo, tendo interiorizado a visão de Turner¹⁷ de que as mulheres fornecem uma espécie de infraestrutura, dando conta da comida e das crianças, abdicando da realização cultural que seria reservada aos homens.

A noção de male bias é infrutífera para desvendar a realidade Mebengokre, porque não é necessariamente a visão da pesquisadora feminina que se diferencia significativamente da visão do pesquisador masculino. Mais importante é a projeção de categorias ocidentais num universo alheio, como, por exemplo, a oposição entre o público e o privado (inspirada em, ou, nossa herança da oposição grega entre *polis* e *oikos*). Uma visão quase consensual na literatura antropológica sobre os Jê Setentrionais é de que as mulheres estão relegadas à esfera doméstica, enquanto os homens monopolizam a esfera pública que remete tanto à vida

¹⁶ Nada ilustra isto melhor do que o debate atual acerca da gravidez após a menopausa; cf. a *Folha de S. Paulo* "Menopausa é uma 'injustiça' natural", de José Aristodemo Pinotti, 17/1/94 e "Gravidez tardia tem debate ético machista", de Lúcia Cristina de Barros, 24/1/94.

¹⁷ TURNER, T.: *Social structure and political organization among the Northern Kayapó*. Tese de doutorado, Harvard University, 1966.

ritual quanto às atividades político-jurais.¹⁸ Da Matta¹⁹ ilustra esta tendência.

Existem analogias interessantes entre os Mebengokre e as sociedades que caracterizam a Nova Guiné na literatura antropológica, ou seja, sociedades onde há um grau de antagonismo sexual e uma separação bem marcada entre os dois sexos. Isto tem conotações de complementaridade, não de autonomia,²⁰ embora haja algo que faça lembrar a relação entre duas castas ou entre duas sociedades: ora cooperam, ora se separam. Tal complementaridade é perfeitamente compatível com uma relação de assimetria entre os dois sexos, por exemplo, quando a caça é um monopólio masculino e uma atividade prestigiosa.

Na "era dos presentes" (fornecidos pelo governo²¹), as mulheres prestavam atenção ao fato de os Villas-Boas (ou a pesquisadora antropológica, conforme o caso) presentear os homens e as mulheres de modo igual. As mulheres consomem carne de animais abatidos à bala, mas elas consideram que nada recebem quando os homens recebem munição. Presentear as mulheres significa dar-lhes, por exemplo, pano para fabricar vestidos. Ainda mais surpreendente foi a afirmação dos homens de que eles nunca buscam lenha porque não têm nenhum uso

18 A distinção entre "jurídico" e "jural" vem da antropologia britânica. A palavra jural (incorporada na etnologia brasileira) remete a normas e injunções morais em sociedades sem um aparato jurídico em si.

19 DA MATTA, R.: *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis, Vozes, 1976.

20 Hérítier (HÉRITIER, F.: "Família". IN *Enciclopédia Einaudi* (n.º 20): *Parentesco*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1989 (1979)), argumenta que a divisão sexual de trabalho é arbitrária: tem por objetivo tornar um sexo dependente do outro, criando "uma espécie de contrato de sustento" mútuo.

21 Não há espaço para esclarecer isto aqui. A questão foi explorada em LEA, V.: *Nomes e nekrets: uma concepção de riqueza*. Tese de doutoramento. PPGAS, Museu Nacional, Univ. Federal de Rio de Janeiro (UFRJ), 1986.

para ela. As mulheres buscam lenha porque cozinham e fazem fogo para as pessoas se aquecerem, e até fornecem a lenha que seus homens, cônjuges e parentes, levam para a casa dos homens, situada no centro da aldeia.

As vezes, um sexo admoesta o outro sobre seus deveres. Ouvi os homens dizerem às mulheres que deviam parar de ficar correndo atrás dos aviões que aterrisam na aldeia e pegar mais lenha, em vez de deixar seus homens passando frio. Ouvi as mulheres dizerem aos homens que devem jogar menos futebol e caçar ou pescar mais, em vez de deixar as mulheres com fome de carne.

Antigamente, os meninos Mebengokre iam morar na casa dos homens (*ngà*) a partir de uns sete anos de idade;²² hoje em dia, eles continuam morando na sua casa materna até se casarem, ocasião na qual se transferem para a casa da esposa. Os Mebengokre dizem que, no passado, os homens voltavam a morar na casa dos homens após o nascimento de cada filho, somente voltando a residir com a mulher quando a criança começava a andar; isto sinalizava a suspensão das interdições sexuais referentes à mulher. No decorrer deste período de residência no *ngà*, os homens podiam namorar as moças não casadas ou manter casos extraconjugais com mulheres casadas. Hoje em dia, os pais de recém-nascidos permanecem poucos dias morando na casa dos homens, o que é atribuído ao ciúme das esposas em relação às amantes dos maridos. Torna-se evidente, em todos os níveis, uma diluição na separação sexual a partir do contato com a sociedade envolvente.

Não é nenhuma novidade antropológica que certas coisas consideradas naturais por nós, são concebidas entre outros povos como socialmente fabricadas. Ao que tudo indica, os

22 A separação sexual Mebengokre me lembra a classe dominante britânica, onde os meninos de sete anos são enviados para internatos.

Mebengokre consideram que são os homens que fabricam a vagina, cavando-a através da relação sexual. As mulheres não têm vagina até um homem começar a cavá-la, e é isto que explica a perda de sangue ocasionada pela defloração. A palavra usada em Mebengokre é *ònpok*, a mesma que designa a retirada das entranhas do peixe pelo pescador. Assim sendo, conforme um homem me explicou, um homem pode começar a furar (*ònpok*) uma mulher e outro terminar o empreendimento. Conseqüentemente, as mulheres simplesmente têm relações sexuais (*ni*), mas sua 'fabricação'²³ nas mãos dos homens continua.

Segundo as afirmações dos Mebengokre, os homens arrancam os pelos das mulheres (atualmente elas ajudam a depilar-se com gilete no cotidiano). Além disso, os homens puxam regularmente os lábios da vagina (os pequenos, me parece) para esticá-los. A resposta inevitável à pergunta "por quê?", é "porque os homens assim acham bonito".²⁴

A menstruação é outro assunto misterioso na sociedade Mebengokre. Não consegui ter certeza se ela é reconhecida como tal, na medida em que parece ser designada pela expressão *kukriit kane* (doença de anta), provocada pela ingestão desta carne. A anta é o animal de maior porte na região, mas qualquer

23 Para fins comparativos, veja VIVEIROS DE CASTRO, E.: "A fabricação do corpo na sociedade Nínguana". IN *Boletim do Museu Nacional* NS 32, 1978.

24 Ainda não foi totalmente esclarecido exatamente o que é esticado. A palavra em mebengokre é *ni*, que designa 'semente' e tem sido traduzida (por vários etimólogos) como clitoris, que não é passível de ser esticado. Num mito Mebengokre, o *ni* de uma mulher chega a arrastar-se pelo chão. E no mito da aldeia das mulheres, é o vento que engravida as mulheres soprando em seus ânus (*tekre*). Os Suyá têm a mesma prática (cf. SEEGER, A.: *Nature and society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1981.) do esticamento dos lábios da vagina e Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO, E.: *Araweté: os dentes cambus*. Rio de Janeiro, Zahar, ANPOCS, 1986.) notou algo semelhante entre os Araweté; segundo ele, esticam os grandes lábios. Será que existe tal diversidade, ou seja, que os Mebengokre esticam os pequenos lábios e os Araweté os grandes lábios? Somente novas informações podem esclarecer este enigma da sexualidade amazônica.

carne pode trazer doença, ou até o contato com água respingada da panela onde está sendo cozida. É possível que as mulheres ingiram alguma substância que impede ou diminua a menstruação, porque raramente parecem ficar menstruadas.²⁵ Isto explicaria o fato de a menstruação não ser um tema elaborado na sociedade Mebengokre. As pessoas me explicaram que uma mulher não sangra antes de ter relações sexuais pela primeira vez. É igualmente a relação sexual que é tida como responsável pelo crescimento dos seios; não ficou claro se encham de sêmen como acontece com o feto.

Pessoas de ambos os sexos marcam a pele de seu parceiro, no rosto, braços e tronco, com suas unhas, como sinal de apreciação sexual. É frequente ver as pessoas assim marcadas, algo que os Mebengokre acham muito engraçado.

São os homens, ou alternativamente, uma erva do mato (*pitu*), que fabricam as crianças. É o acúmulo de sêmen que forma o feto, feito de cabeça para baixo. Por isto, os homens se queixam de que "tem que trabalhar muito" para fazer uma criança. Pelo menos uma mulher sugeriu que os bebês de sexo masculino levam mais tempo para nascer do que os bebês de sexo feminino porque têm mais trabalhos para aprender. Embora enigmático, sugere uma maior complexidade do trabalho masculino, sendo análogo à distinção feita entre a versão masculina e a feminina de uma mesma cerimônia (*mebiok*). Os Mebengokre afirmam que há mais "cultura" (*kukriälzë*), ou seja, as partes que constituem o todo, na cerimônia masculina do que na feminina. Pode assistir as duas versões, e de fato a versão

25 A falecida missionária do SII, Mickey Stout, tinha se deparado com esta mesma questão, ou seja, se as mulheres atribuem o que chamamos de menstruação às antas, sendo que parece algo que experimentam raramente. Trabalhei com um povo Tupi-Guarani onde parecia ser mesmo uma ocorrência mensal. Isabelle Vidal Giannini (comunicação pessoal) considera que os Mebengokre reconhecem a existência da menstruação, embora de curta duração. Na opinião dela, a hemorragia denominada *kukriit kane* é considerada como sendo causada pela ingestão de coração de anta pelas mulheres.

masculina é mais complexa. A versão masculina também é mais cara; exige uma quantidade maior de alimentos, sendo desempenhada com maior vigor. Este exemplo mostra como se pode, a partir da biologia, tecer representações sobre gênero até no conteúdo e no desempenho das cerimônias.

A criança que nasce pertence à Casa da mãe. Os Mebengokre têm uma ideologia uterina; tudo de mais valioso - os nomes pessoais e as prerrogativas herdáveis - é transmitido por via uterina. Evito a palavra "matrilinear" porque o que está em jogo não são bem linhagens ou clãs, mas Casas concebidas como pessoas morais, algo que nos é familiar através das casas nobres medievais. Foi Lévi-Strauss²⁶ quem elaborou esta noção de casa, definida como:

*"(...) uma pessoa moral, detentora de um domínio, que se perpetua pela transmissão de seu nome, de sua fortuna e de seus títulos em linha real ou fictícia, tida como legítima na única condição de que esta continuidade pode ser expressa na linguagem de parentesco ou de aliança, e, mais freqüentemente, os dois juntos."*²⁷

Não temos outra palavra além de "patrimônio" para designar a riqueza que caracteriza as Casas Mebengokre, já que a palavra "matrimônio" denota algo bem diferente. No entanto, é irônico e esquisito ter que usar a palavra "patrimônio" para descrever algo transmitido por via uterina: de mãe para filha e de um homem ao filho da irmã.

²⁶ LÉVI-STRAUSS, C.: *Paroles Données*. Paris, Plon, 1984.

²⁷ LÉVI-STRAUSS, C.: Op. cit. 1984, pp. 190.

Sendo nomes e *nekrets* (prerrogativas herdáveis) o tema de trabalhos anteriores meus,²⁸ não vou me alongar sobre este assunto aqui, mas ele é indissociável de uma investigação sobre gênero. Os homens constroem o organismo, mas este nada mais é do que matéria bruta. Os nomes e prerrogativas transformam esta matéria bruta anônima numa pessoa. Na sociedade Mebengokre, os nomes pessoais e os demais bens herdáveis são categorias polissêmicas com conotações de alma ou de genes - ou seja, aquilo através do que os antepassados vêm se reciclando desde os tempos míticos.

A categoria *nekrets* inclui:

- para mulheres, o direito de criar certos animais de estimação (estes animais identificam cada Casa visualmente, como se fossem "totens" ou emblemas vivos);
- para homens, o direito de consumir determinadas porções de carne de caça;
- para mulheres e homens, o direito de fabricar e utilizar certos enfeites, desempenhar certos papéis cerimoniais e colecionar ou guardar determinados bens dentro de sua Casa.

É possível interpretar o simbolismo da forma circular da aldeia (veja a planta na página 97²⁹) como remetendo ao englobamento da aldeia pelas Casas, em vez de atribuir os homens ao centro e as mulheres à periferia como é a convenção

²⁸ LEA, V.: *Nomes e nekrets: uma concepção de riqueza*. Tese de doutoramento, PPGAS, Museu Nacional, Univ. Federal de Rio de Janeiro (UFRJ), 1986; LEA, V.: "Mebengokre (Kayapó) onomastics: a facet of Houses as total social facts in Central Brazil". IN *Man (Vol.27 nº 1)*, 1992; LEA, V.: "Casas e casas Mebengokre (Jé)". IN Viveiros de Castro, E. e Carneiro da Cunha, M. (orgs.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NII/USP FAPESP, 1993.

²⁹ Posteriormente esta aldeia ficou conhecida pelo nome Mêtuktire. A planta é esquemática: as habitações atuais são retangulares. Os algarismos e letras usados para identificar as Casas remetem a um croqui da aldeia de Kräymëprüyaká, situada ao oeste do rio Ningu na década de 30 (LEA, V.: Op. cit. 1986). É a aldeia onde vários dos Mêtuktire com quem trabalhei passaram sua infância. Os algarismos romanos referem-se às primeiras Casas cujos membros atravessaram o Ningu, no início do século; as letras identificam as Casas cujos membros chegaram posteriormente ao lado ocidental do rio.

entre etnólogos. As Casas abrem para o centro e as mulheres se ocupam com coisas que dizem respeito ao interior da sociedade. A casa dos homens, situada no centro, direciona o olhar para além da aldeia, e os homens são os responsáveis por aquilo que diz respeito ao mundo exterior. As habitações formam um grande círculo; se há muitas casas, um círculo é construído fora do outro. O significado do círculo foi investigado, entre outros, por Jung e Montessori. Tem conotações de movimento porque não tem um começo, e de continuidade na medida em que forma uma corrente. A casa dos homens se assemelha às habitações femininas, mas há uma, ou, no passado, no máximo duas casas de homens, uma na metade leste e uma na metade oeste.³⁰ A casa dos homens destaca-se como um bloco ou, alternativamente, duas casas de homens se opõem como duas facções. A casa dos homens tem representantes de todas as Casas. Portanto, é um espaço onde interesses particulares têm que reconciliar-se com interesses coletivos. É também o lugar onde são orquestrados empreendimentos coletivos, e onde decisões consensuais são comunicadas por porta-vozes para que todos ouçam. O encaixe entre as atividades masculinas e femininas é quase automático. Se as mulheres sabem que os homens foram caçar ou pescar, elas se organizam para colher mandioca para cozinhá-la como acompanhamento. Cada gênero sabe o que se espera dele e se organiza de acordo com tais expectativas.

O parto é um evento do qual os homens são excluídos e logo após o nascimento, um bebê começa a ser moldado nas mãos das mulheres, tanto o crânio como as pernas e os braços. Com pouco tempo de vida, os bebês recebem suas primeiras pinturas cujo valor é ao mesmo tempo estético e profilático - os espíritos dos mortos temem tinta preta de jenipapo.

³⁰ Cf. TURNER, T. Op. cit. 1966.

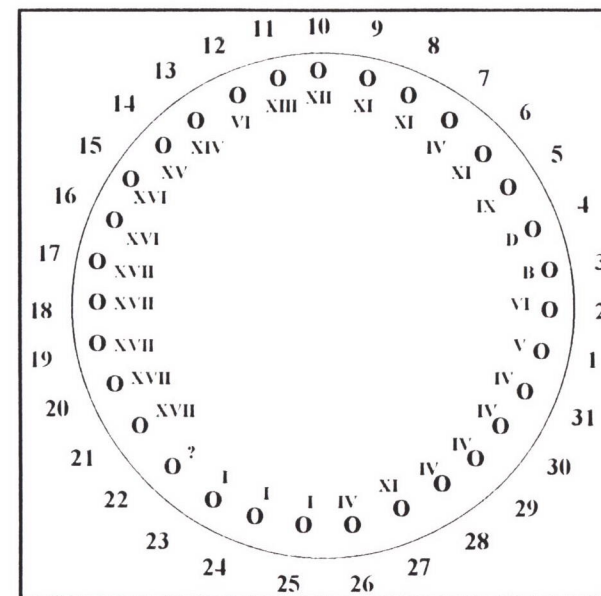


Fig. 1 - Planta esquemática da aldeia:

* Os algarismos de 1-31 numeram as habitações;

* Os algarismos romanos e as letras (ver nota de rodapé número 29) indicam as Casas, cada uma com seu patrimônio distintivo e que ocupa uma determinada porção do círculo;

Planta reproduzida de LEA, V.: "Casas e casas M'bengokre (Jê)", IN Viveiros de Castro, E. e Carneiro da Cunha, M. (orgs.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHI/USP/FAPESP. 1993.

Uma mulher Mebengokre gasta umas quatro horas para pintar uma criança com o estilo mais elaborado (este mesmo estilo é usado para adultos no decorrer de cerimônias, veja foto na página 99). Uma nervura de planta serve de pincel para produzir desenhos geométricos, frequentemente baseados em algum animal. A pintura corporal constitui um saber feminino

requintado.³¹ Era a única atividade que as mulheres me julgavam incapaz de realizar. Os urbanites exibem griffes da moda e os Mebengokre estão sempre atentos à questão de quem pintou quem, mapeando relações e comparando as habilidades das mulheres. Estudos recentes em etnomatemática³² analisam pinturas, entre outros fenômenos, como manifestações de conhecimentos de geometria. Não posso aprofundar esta questão aqui, mas as mulheres Mebengokre são hábeis geômetras.

São as mulheres que fabricam (embora talvez não exclusivamente) uma série de batoques auriculares de tamanhos crescentes, cujo uso é abandonado quando um buraco relativamente grande é formado. Entre os Suyá (Jê), Seeger³³ associa este processo de perfuração à socialização, ou seja, é isto que capacita as pessoas a ouvir e a entender as normas sociais. Tanto em suyá quanto em mebengokre uma pessoa que transgride as normas é tida como "sem ouvido" (*umakre kêt*). Nas duas línguas, também, ouvir é sinônimo de entender (*ma*); isto significa que a manipulação das orelhas das crianças pelas mães contribui para o processo cognitivo, o que se deve manter em mente quando se avalia a fabricação do corpo feminino pelos homens. Os homens também fabricam a belicosidade dos meninos e rapazes, através da perfuração do lábio inferior, gradativamente esticado até comportar um grande batoque redondo. Foi-me dito que os homens levantavam os batoques na batalha, escondendo o rosto e assim amedrontavam os inimigos.

³¹ Cf. VIDAL, L. (Org.): *Grafismo Indígena*. São Paulo, Nobel FAPESP/EDUSP, 1992.

³² Cf. WASHBURN, D.K. e CROWE, D.W.: *Symmetries of Culture: Theory and Practice of Plane Pattern Analysis*. Seattle, University of Washington Press, 1988; GUERDES, P.: *Cultura e o despertar do pensamento geométrico*. Maputo, Instituto Superior Pedagógico, 1991.

³³ SEEGER, A.: *Os índios e nós*. Rio de Janeiro, Campus, 1980; SEEGER, A.: *Nature and society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1981.



Uma forte evidência contra uma caracterização globalizante dos gêneros Mebengokre é o fato de que a idade tende a dissolver a distinção entre os dois sexos. As velhas são tidas como tão sábias quanto os homens. As moças pré-púberes começam a atrair as atenções dos homens e daí, até a velhice (não sei até que ponto a menopausa é reconhecida nesta sociedade), o contato entre qualquer homem e mulher é sempre sexuado, no sentido de que um ar de nervosismo atesta a possibilidade latente de uma relação sexual surgir do encontro. Por isto, um homem evita ficar sós com uma mulher se quiser evitar fofoca, e as mulheres fazem grandes desvios para chegar até o rio sem passar perto da casa dos homens. Mas quando as mulheres tornam-se avós, detêm o mesmo prestígio que os avôs, e até falam em reuniões importantes na casa dos homens.

É como se a sexualidade se evaporasse na velhice, dissolvendo a distinção entre homens e mulheres. Há um ciclo:

na primeira infância o tratamento dispensado a ambos os sexos é praticamente neutro com respeito ao gênero. De uns dois anos de idade em diante até a velhice, a distinção sexual é acentuada; mas, no final da vida, esta separação acaba. Os homens muito velhos praticamente não vão mais à casa dos homens, ficando em casa sob o cuidado de sua família, portanto, tornando-se mais "femininos".

Os meninos começam a ser incorporados na casa dos homens quando ainda são pequenos. Embora a segregação sexual esteja diminuindo, a dicotomia ainda encontra expressão. Um homem que fica tempo demais em casa está arriscado a "efeminar-se", o que, aliás, está efetivamente acontecendo de modo global, de acordo com a concepção Mebengokre, devido à suspensão das atividades guerreiras. Os homens estão se tornando mais mansos (*uabore*), como caracterizam as mulheres, e a si mesmos, em oposição aos "índios bravos" (não pacificados). Antigamente, os homens tinham que ficar de prontidão na casa dos homens para defender a aldeia contra o ataque dos inimigos.

É a valorização do homem enquanto guerreiro que poderia oferecer pistas para entender a violência praticada pelos homens contra as mulheres.³⁴ Faz parte da cerimônia do milho,³⁵

34 A questão "Payakan" estourou na imprensa pouco tempo após a redação original deste artigo. Segundo fontes altamente confiáveis (MOREIRA, Memélia: "Eupro vira desculpa para racismo". IN *Folha de S. Paulo*, 15/8/93; e duas comunicações pessoais), é de conhecimento público em Redenção que Sílvia Leticia Ferreira, que acusou Payakan de estuprá-la, era a amante dele na época. A esposa dele, Irekrã, teria agredido a amante do marido ao flagrá-la numa situação amorosa e Payakan não interveio para proteger a amante. Irekrã foi provocada por Sílvia Leticia por não poder dar mais filhos ao marido. O mesmo médico que tinha ligado as trompas de Irekrã, sem seu consentimento, fez a acusação de estupro contra Payakan. A imprensa, particularmente a revista *Veja* (GOMES, L. e SILBER, P.: "A explosão do instinto selvagem". IN *Veja* Ano 25 (nº 24), 10/6/92.), apelou ao sensacionalismo para faturar com o caso no decorrer do mega-evento ecológico Eco-92. Ironicamente, quem detonou o escândalo foi, novamente, uma mulher Mebengokre, embora isto não seja reconhecido publicamente até hoje.

35 Esta cerimônia é realizada anualmente para acompanhar o ciclo do milho, de seu plantio até seu amadurecimento. A colheita de milho inicia um novo ciclo do calendário anual quando os

cortar os cabelos das moças (*mekurerere*) e escolher algumas que são levadas ao mato por alguns homens para ter relações sexuais com eles. É algo temido pelas moças e atualmente censurado porque "o branco ensinou que não se deve fazer isto", mas ainda acontecia no decorrer da minha pesquisa. Uma grande cerimônia de nomeação é realizada, em média, duas vezes por ano. Antes de encerrar a cerimônia há uma dança do anoitecer até o amanhecer, e, durante a noite, qualquer mulher cuja relação com uma das crianças festejadas seja de *kwatëy* (uma categoria que inclui a irmã do pai e a avó materna e paterna), sabe que é uma candidata potencial para ter relações sexuais com os homens. Eles selecionam algumas mulheres que são levadas ao mato para ter relações sexuais com quem o desejar. Atualmente os homens se censuram, mas a prática continua. As mulheres pareciam encarar isto como um serviço que elas prestam indiretamente aos seus *tabdzwë* (os filhos dos irmãos e os netos). Não sei se às relações sexuais com as moças na cerimônia do milho é também atribuída alguma eficácia simbólica. É provável que seja um rito de fertilidade. Uma outra prática que parece estar sendo abandonada é a de uma troca generalizada de parceiros sexuais no decorrer de determinadas cerimônias (W. Crocker³⁶ descreve esta mesma prática entre os Ramkokamekra-Canela, um povo Timbira-Jê). Cada mulher solteira era levada pelo braço para ter relações sexuais com um homem maduro e cada mulher madura era levada pelo braço para ter relações com um rapaz. Um líder afirmou que ele proibia isto porque provocava muita briga por ciúme. Aliás, disputas em relação à atenção das mulheres são tidas pelos Mebengokre como a causa

Mebengokre voltam de suas perambulações (*treks*) prolongadas no mato (quando viviam dos produtos da caça e da coleta) para, no decorrer dos próximos meses, comer os produtos das roças.

36 CROCKER, W.H. "Extramarital Sexual Practices of the Ramkokamekra-Canela Indians: an analysis of socio-cultural factors". IN *Native South Americans: Ethnology of the least known continent*, P. Lyon (org.). Boston, Little, Brown & Co. 1974 (1964).

principal de conflitos entre os homens, levando até a cisão de aldeias.

A única explicação que consigo encontrar para o fato de os homens amedrontarem as mulheres é para "mostrar serviço" enquanto seus protetores. Um medo que paira sobre as mulheres é o de serem raptadas por índios bravos. Antigamente, aldeias de inimigos Mebengokre também raptavam mulheres. É plausível que os homens ensaiem sua ferocidade com as mulheres, atestando, deste modo, a eficácia da sua belicosidade. Bamberger³⁷ descreve os "estupros coletivos" ("*gang rape*") dos Mebengokre como um castigo. Acho absurdo falar em castigo na ausência de uma ofensa. Bamberger atribui aos Mebengokre uma ideologia masculina expressa na humilhação ritual das mulheres.³⁸ Parece-me que a visão, de tipo gangorra, de Bamberger³⁹ - caracterizada pela dominação e terrorismo masculinos e pela subordinação feminina - é uma projeção das condições que definem a sociedade ocidental tradicional. W. Crocker⁴⁰ que estudou uma sociedade (os Ramkokamekra) muito próxima culturalmente aos Mebengokre, oferece uma interpretação de práticas sexuais que expressa melhor a visão indígena. Uma mulher que se recusa sistematicamente a ter relações sexuais é rotulada de "mesquinha" e isto é uma das acusações mais pejorativas que existem nas sociedades dos Jê setentrionais.

A descrição da sexualidade Ramkokamekra pelo casal Crocker⁴¹ é a melhor etnografia da vida sexual de um povo Jê.

³⁷ BAMBERGER, J.: Op. cit. 1974, pp. 278

³⁸ BAMBERGER, J.: Op. cit. 1974, pp. 278

³⁹ BAMBERGER, J.: Op. cit. 1974, pp. 276

⁴⁰ CROCKER, W. H.: Op. cit. 1974 (1964).

⁴¹ CROCKER, W. e J.: *The Canela: Bonding through kinship, ritual, and sex*. Fort Worth, Holt, Rinehart and Winston, 1994.

Os autores fazem uma associação interessante entre a injunção cultural de ser generoso com a própria sexualidade e um ethos anti-individualista. Descrevem todo um processo de socialização para a aceitação de "sexo seriado" ("*sequential sex*") pelas mulheres, refutando a pertinência do rótulo de estupro para as ocasiões cerimoniais quando uma mulher mantém relações com uma série de homens. Na era pós-aids há uma tendência a representar os índios como sendo puritanos. Os Crocker⁴² não caem nesta armadilha, mostrando que relações sexuais são o que há de mais divertido na sociedade Ramkokamekra e aquilo que traz maior alegria na vida cotidiana.

Lembro que Verswijver (comunicação pessoal) achava que a questão da sexualidade poderia contribuir para desvendar a realidade Mebengokre. Há muito tempo a mulher vem sendo analisada como reprodutora, mas, pelo menos do ponto de vista dos Mebengokre, a preocupação com as relações sexuais é muito mais prevalente, no cotidiano, do que a de procriar. Curiosamente, o homem é sempre visto como "mexendo" com a mulher, sendo o oposto inconcebível, embora isto não signifique que a mulher não possa tomar a iniciativa num flerte. No Alto Xingu, os Kuikúro diziam para Franchetto⁴³ que "a vagina é cara" e, entre os Mebengokre e os Kuikúro, o homem é representado como quem quer ter relações simplesmente por desejá-las, enquanto para a mulher, o ato sexual é uma via de acesso privilegiada a bens manufaturados - miçangas, pano, sabonete etc. Antigamente, era peixe e carne que os homens davam para suas amantes, o que lembra a hipótese levantada por

⁴² CROCKER, W. e J.: Op. cit. 1994.

⁴³ FRANCHETTO, B.: " 'A vagina é cara e querida': Representações sobre o(s) sexo(s) e a sexualidade entre os Kuikúro (Karibe do Alto Xingu, MS)." Trabalho apresentado à *XIV Reunião da ABA*, Niterói, Rio de Janeiro, 1994.

Siskind,⁴⁴ a respeito da troca de sexo por proteína. Eventualmente, as mulheres podem dar algum alimento para seus amantes, mas ficou evidente que os Mebengokre acham estranha a idéia de ter relações de graça, fora do casamento. Sexo é um serviço que integra o pacote do casamento; mas, entre amantes, é algo pago pelos homens. Um homem desprovido de bens que atraiam as mulheres não conseguirá nenhuma amante; embora uma mulher tenha me contado que um homem tinha feito feitiço contra seu filho por ela ter se recusado a manter relações com ele.

Nas admoestações de um sexo pelo outro, ouvi um chefe solicitar às mulheres que parassem de ficar estipulando o que queriam em troca de uma relação sexual porque "na cidade tudo está muito caro". Em outra ocasião, os homens foram aconselhados a retribuir às mulheres na ocasião da relação, para evitar pedidos inflacionados depois. Soube de um caso de uma menina que recebeu dinheiro de um amante sem nenhuma conotação de "prostituição". Dinheiro, como qualquer bem, pode ser concebido como uma dádiva, um presente. Os Mebengokre foram sempre descritos como monogâmicos, sendo que um homem nunca convive com mais de uma mulher. No entanto, as relações extra-conjugais são tão prevalentes que a rotulação monogâmica tende a ser enganadora.

No livro de Nimuendaju⁴⁵ sobre os Timbira Orientais (também Jê), traduzido por Lowie, há uma categoria de mulheres rotuladas "*wantons*" em inglês, um termo pejorativo, com conotações de promiscuidade. Na realidade, parece que Nimuendaju está se referindo às solteiras - mulheres

⁴⁴ SISKIND, J.: *To hunt in the morning*. London, Oxford Univ. Press. 1973.

⁴⁵ NIMUENDAJU, C.: *The Eastern Timbira*. Berkeley e Los Angeles, Univ. of California Press/ New York: Kraus Reprint Co. 1946 (1971).

disponíveis,⁴⁶ e o significado de promiscuidade varia de sociedade para sociedade ou até de época para época. Para os Mebengokre, o auge da atividade sexual está na adolescência, quando é normal ter muitos parceiros. A partir do nascimento dos filhos, a atividade sexual vai diminuindo, especialmente para as mulheres; sempre rodeadas por crianças pequenas que podem delatá-las ao pai, têm menos oportunidades do que os homens de terem casos extraconjugais sem serem descobertas.

Numa ocasião, ouvi um homem aconselhar as mulheres a não serem ciumentas, e uma mulher retrucou que os homens são ciumentos "para valer" (*òmnhinhi tēyts*). Os homens traídos costumam bater nas mulheres podendo também agredir o amante. Como as descrições de Gregor sobre os Mehinaku,⁴⁷ as relações extra-conjugais fazem parte de qualquer casamento Mebengokre.

Divórcio é corriqueiro. Tanto a mulher quanto o homem pode tomar a iniciativa, se o cônjuge é preguiçoso ou bravo, se tiver fome de amantes,⁴⁸ ou se seus filhos morrem. A separação é tão freqüente após a morte de filhos que parece ser tomada como indicio de que o casamento falhou. Mulheres que são abandonadas no decorrer da gravidez podem recorrer ao aborto ou infanticídio, embora isso não seja obrigatório.

Em mebengokre, uma mesma palavra serve para designar tanto a esposa quanto a amante (*prõ*); e uma mesma palavra

⁴⁶ Werner (WERNER, D.: "Mulheres Solteiras entre os Mekranoti-Kayapo". IN *Anuario Antropológico*. 1983.), que pesquisou os Mekranoti, os Mebengokre do Pará, afirma que o termo *kupru* em mebengokre refere especificamente as mães solteiras. Acho que isto é correto mas discordo quando ele as compara a prostitutas em nossa sociedade. Entre os Mebengokre, como entre os Kuikuru do Alto Xingu, qualquer relação sexual com uma amante deve ser retribuída com um presente. Werner parece desconhecer isto quando insiste na existência de "Paid sex specialists" (WERNER, D.: "Paid sex specialists among the Mekranoti". IN *Journal of Anthropological Research* (Vol.40 nº 3). 1985).

⁴⁷ GREGOR, T.: *Mehinaku*. Chicago, University Press. 1977.

⁴⁸ Prõ prãm - esposa/amante fome; mied prãm - marido amante fome.

designa o marido e o amante (*mied*). O cônjuge é distinguido do amante pela qualificação *dzwoy*, verdadeiro, ou *kumre*, um intensificador. *Kro'uy* ou *kaik* são sinônimos e são os qualificadores que designam os amantes; costumam ser traduzidos como "falso" ou "inautêntico", mas a conotação é mais de distância ou diluição de intensidade. Em outras palavras, o cônjuge é aquele com quem se mora; o amante é uma espécie de cônjuge distante.

Os Mebengokre diziam que, no passado, era muito mais frequente os homens terem filhos tanto com suas amantes quanto com suas esposas. Teoricamente, uma criança pode ter n genitores; mas na prática as pessoas costumam não ter mais do que dois. Às vezes, ninguém assume a paternidade de uma criança, falando em tons pejorativos e exagerados que a criança é "de todos" (*mekumi*). Conheci um bebê, tido como tendo quatro genitores e que viveu poucos dias. Este caso ilustra o perigo de ter genitores demais. O pai, a mãe e os irmãos de alguém que estiver doente devem seguir determinadas restrições alimentares para não piorar o estado do doente. Quando alguém tiver muitos pais, há maior perigo de algum deles ignorar o fato de seu filho estar doente e comer algo que acabe por matá-lo. Pessoas distantes de um casal tendem a pressupor que os filhos sejam deles, mas quem for mais próximo saberá discriminar com maior detalhe quem são os genitores de quem.

Custei a reconciliar a ideologia uterina dos Mebengokre com a importância dada à determinação exata do genitor. Atualmente, vejo a chave para esta questão num possível sistema de aliança matrimonial, sugerida pela afirmação de que: "É bom quando uma mulher se casa com um amigo formal de sua mãe."⁴⁹ Os amigos formais são herdados patrilateralmente (ou seja, são

49 Traduzido em termos de ego masculino, isto significa que um homem se casa com a filha de uma amiga formal.

transmitidos de um pai a seus filhos), e, na medida em que isto ocorre do decorrer de n gerações, constituem-se de fato patrilineas⁵⁰ que se engajam num sistema de troca generalizada. Isto evoca o tema da herança da afinidade que se originou nas sociedades dravidianas do sul da Índia e é encontrado na Amazônia na forma do 'dravidianato'.⁵¹ Na sociedade Mebengokre, sexo (ou casamento) com amigos formais é mal visto; quando acontece, cancela a relação de amizade formal.⁵² Estou pesquisando a hipótese da existência de um sistema de aliança matrimonial que poderia explicar o que tem sido descrito como um viés masculino na sociedade Mebengokre. A meu ver, a lógica feminina e masculina operam lado a lado; as Casas, sendo exogâmicas, trocam homens entre si; os homens trocam mulheres. Bourdieu⁵³ já mostrou como uma lógica masculina e uma feminina podem coexistir; isto parece ser o que ocorre com a escolha dos cônjuges entre os Mebengokre. No caso, a lógica oficial é a feminina, mas a instituição da amizade formal implica uma lógica masculina, mesmo inconsciente, camuflada numa

50 Uso o termo "patrilinea" e não "patrilinhagem" porque tais linhas resultam inconscientemente da aplicação da regra, no decorrer de várias gerações, da transmissão dos amigos formais de um pai a seus filhos. Esta questão é tratada em mais detalhe em Lea (LEA, V.: "Casa-se do outro lado: um sistema simulado de aliança referente aos Mebengokre (Jé)". IN Viveiros de Castro (org.) *Estruturas Sociais Ameríndias: estudos da antropologia do parentesco*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ. No prelo.)

51 Cf. VIVEIROS DE CASTRO, E.: "Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico". IN Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (orgs.) *Amazônia etnológica e história indígena*. São Paulo, EDUSP, 1993.

52 A lógica é essencialmente triádica: um homem dando sua filha não a seu amigo formal mas aos amigos formais de quem lhe concedeu uma esposa (sendo que cada patrilinea troca cônjuges com mais duas alternadamente) (Cf. LEA, V.: "Casa-se do outro lado: um sistema simulado de aliança referente aos Mebengokre (Jé)". IN Viveiros de Castro (org.) *Estruturas Sociais Ameríndias: estudos da antropologia do parentesco*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ. No prelo.)

53 BOURDIEU, P.: Op. cit. 1977.

relação diádica, ou seja, quando o que é enfatizado é que pai e filho/a compartilham os mesmos amigos formais.⁵⁴

Em trabalhos marxistas, a contribuição das mulheres às atividades econômicas é considerada um indicador importante de seu status. Da perspectiva das atividades econômicas, as mulheres Mebengokre ocupam uma posição essencialmente complementar em relação aos homens; algo análogo à noção chinesa de *yin yang*. A complementaridade sexual é evidenciada pela noção de refeição "certa": não é bom comer somente proteína ou carboidratos, deve haver um equilíbrio de ambas estas categorias, provenientes, respectivamente, dos homens e das mulheres. Como um chefe aconselhou uma mulher que tinha abandonado seu marido: "Volte. Ele dará carne para você e você lhe dará carboidratos (*dzwě*)."

As mulheres distribuem a maior parte dos alimentos. Quando os homens voltam da pesca, deixam os peixes dentro da canoa para as esposas apanharem. Espera-se que a mulher que ganha proteína de seu marido envie uma parte para a mãe e irmãs dele, mas ela é a agente da dádiva. As mulheres também dividem o que trazem da roça dentro de sua rede de reciprocidade, incluindo a mãe e irmãs do marido.

Em termos quantitativos, os Mebengokre comem mais alimentos provenientes da roça do que proteína, mas a contribuição de ambos os sexos é equilibrada, em termos ideológicos, no sentido de que as atividades de caça são mais valorizadas do que as atividades agrícolas. Eventualmente, as

54 Héritier lê na terminologia Omaha (uma tipologia na qual a terminologia Mebengokre se enquadra) uma dominância do princípio masculino (HÉRITIER, F.: *L'exercice de la parenté*. Paris, Gallimard Le Seuil, 1981, pp. 48-50). Os primos cruzados matrilaterais são classificados como os membros da geração ascendente. Os primos cruzados patrilaterais são classificados como os membros da geração descendente (-1). O caso Mebengokre não corrobora esta dominância do princípio masculino: uma leitura viável da terminologia de parentesco parte de ego feminino e do sistema onomástico. Terminologias Omaha tendem a ser associadas com patrilinearidade, não a sistemas com uma ideologia de descendência uterina como os Mebengokre.

velhas (*mehengele*) saem para caçar, carregadas de paus, mas isto é excepcional. A partir da aquisição de anzóis e linha, através da sociedade envolvente, as mulheres começaram a pescar com este método, mas ainda é uma atividade esporádica para elas.⁵⁵ Os homens derrubam a floresta primária (as mulheres ajudam com derrubadas mais leves); as mulheres plantam, cuidam das roças, fazem a colheita e a transportam para casa. Ambos os sexos realizam expedições de coleta no mato.

Cada mulher que dispõe dos serviços de um homem para abrir uma roça tem a sua própria. Havia somente roças coletivas de arroz (uma aquisição recente), aos cuidados dos adolescentes masculinos. Nas roças, cada mulher cuida da sua. Depois elas se reúnem para dividir os fornos (*ki*), ou simplesmente para voltarem juntas para a aldeia. A comparação de cargas se dá espontaneamente, mas funciona como um mecanismo de incentivo e controle social, na medida em que é vergonhoso trazer menos do que as outras, atestando a sua preguiça perante seus deveres.

A caça é mais valorizada do que o trabalho na roça porque é um esporte e imprevisível. Os homens sentam no pátio, à noite, contando as aventuras das expedições de caça. Com exceção de acontecimentos como pragas, o trabalho na roça é rotineiro e previsível, não dá muito o que falar. No entanto, as idas e vindas das roças poderiam ser descritas como uma espécie de reunião feminina ambulante. As mulheres viajam em grupos, fumando cachimbos para afastar os espíritos e conversando longamente sobre quaisquer assuntos de interesse naquele dia. Outro local de reuniões femininas é a água; entre outras coisas,

55 Descola (DESCOLA, P.: *La Nature Domestique*. Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986) nota que na sociedade Achuar, Equador, as mulheres pescam com anzóis, embora lá também jamais empreguem arcos e flechas. Oferece uma interpretação interessante, sugerindo que a pesca com anzol é concebida como uma espécie de coleta e portanto é tratada como sendo análoga a esta tarefa tradicionalmente feminina.

elas comem batatas dentro d'água, refrescando os bebês e conversando entre si. As mulheres também se reúnem para se pintarem.

Os homens se queixam de que as mulheres fofocam no mato e, efetivamente, o isolamento relativo de um grupo de mulheres oferece oportunidades para abordar assuntos que seriam impossíveis na aldeia. As fofocas constituem um fenômeno de micro-política, para arejar assuntos que podem ser resolvidos neste nível informal, um determinado assunto pode torna-se de conhecimento público, sendo então discutido na casa dos homens, de onde pode ser levado a coletividade.

Até a época da pacificação, as mulheres construíam as casas. Estimulados pelos Villas Boas a copiar o estilo regional, de casa de pau-a-pique, os homens passaram a construir as casas. As mulheres ainda transportam palmeira para cobrir o teto, e na aldeia Mebengokre de Gorotire (Pará), vi mulheres transportando tijolos para construir casas com o dinheiro proveniente do garimpo de Cumaru.

As mulheres cortam e carregam lenha, machado num ombro e bebê no outro. A ideia, freqüentemente aceita em nossa sociedade, de que a gestação e a amamentação determinam a alocação de tarefas na divisão sexual de trabalho não se sustenta no caso dos Mebengokre. Embora os próprios Mebengokre considerem que os homens fazem as tarefas mais pesadas isto freqüentemente se reduz à retórica hoje em dia. Quando a caça era mais abundante, os homens tinham que transportar antas, caitetus etc, através de longas distâncias. No local da minha pesquisa de campo, a pesca era mais abundante do que a caça e o peixe era transportado de canoa, mas antigamente se comia mais carne do que peixe e não havia canoas. Quando os homens andam pelo mato, as mulheres carregam pesadas cestas de produtos da roça; os homens andam de espingarda no ombro, com as mãos livres, de prontidão para defender as mulheres de

animais, ou índios bravos. É interessante a afirmação de Vidal⁵⁶ de que atualmente as mulheres Xicrin (também Mebengokre) trabalham muito mais do que os homens.

Uma atividade que poderia ser perfeitamente compatível com o cuidado de crianças pequenas, mas que é realizada pelos homens, é a fabricação de artesanato - cocares, cestos e esteiras etc. A complementaridade simbólica dos dois sexos é evidenciada no artesanato, na medida em que qualquer item fabricado por um homem leva pingentes de algodão, ou usa algodão na sua estrutura, como cocares. Algodão é um produto exclusivamente feminino, fiado pelas mulheres, e entregue aos homens de graça ou em troca de algo, conforme a relação com o homem.

Há uma complementaridade sexual no fato de que os homens herdaram o direito de comer determinadas porções de carne enquanto as mulheres herdaram o direito de criar determinadas espécies de animais. As mulheres criam filhotes trazidos do mato que entram e saem das casas como totens ambulantes. Se um animal de estimação morde alguém de outra Casa, a vítima mata o animal e pode comê-lo. A dona do animal chora sua perda com se fosse um filho. Os Mebengokre lembram uma oposição feita por Ortner (apud. Mukhophadyay⁵⁷) entre *life-giver* e *life-taker* (quem dá e quem tira a vida), com o último sendo mais valorizado. Os homens abatem árvores, animais e inimigos, as mulheres nutrem crianças, a terra e filhotes de animais.

Há algumas distinções entre a fala feminina e a masculina, embora isto talvez não seja tão marcado como é o caso com

⁵⁶ VIDAL, L.: "A mulher indígena Kayapó" IN *Mensageiro* (n^o 63, abril/mayo junho). Publicação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Belém. 1990.

⁵⁷ MUKHOPADHYAY, C.C. e HIGGINS, P.J.: "Anthropological studies of women's status revisited: 1977-1987". IN *Annual Review of Anthropology* (n^o 17). 1988.

línguas Tupi-Guarani. Para dar apenas um exemplo, as mulheres exclamam *bèri tuka* enquanto os homens exclamam *bèri be*. É também significativo que somente as mulheres dançam nos funerais femininos e somente os homens dançam nos funerais masculinos.

Vidal⁵⁸ menciona que as mulheres não falam em público. As mulheres Mebengokre não fazem discursos noturnos em público, como fazem alguns homens, mas o gênero de fala feminina correspondente à oratória masculina é o choro ritualizado.⁵⁹ As mulheres Mebengokre costumam falar em tons meio ríspidos, e o choro é feito em tom agudo. O choro é uma arte altamente estilizada, acompanhada de toda uma *performance* teatral. Cada vez que uma mulher é lembrada de algum parente próximo defunto, recém-morto ou não, ela se dá pancadas de facão no topo da cabeça, fazendo escorrer sangue pelo corpo. Logo em seguida, a mulher se joga no chão para trás; levanta-se e joga-se novamente, podendo repetir isto inúmeras vezes até que algumas mulheres resolvem intervir, apropriando-se do facão e segurando a mulher. Embora raro, mulheres chegam a morrer deste jeito. Elas acham que as brancas reagem friamente à morte de seus filhos porque não fazem isto. Vidal⁶⁰ fala na oferenda de sangue, mas acho que esta afirmação não se sustenta na medida em que ninguém me fez nenhuma menção de algum espírito com sede de sangue. Tampouco posso oferecer uma explicação melhor.

⁵⁸ VIDAL, L.: *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo, Hucitec, 1977. pp. 166.

⁵⁹ É comparável com o choro de carpideira mas não é análogo. As mulheres choram quando qualquer parente entra ou sai da aldeia mais de alguns dias. Portanto, o choro não se limita aos funerais. Faz parte, também, de qualquer grande cerimônia quando as mulheres lembram de seus mortos. Pretendo, em breve, publicar alguns discursos que integram este gênero de fala.

⁶⁰ VIDAL, L.: *Op. cit.* 1977 pp. 147, 188.

O choro de bebês é encarado como algo patológico; deve ser evitado ao máximo. Mas o choro das mulheres adultas é reconhecido como um dos saberes femininos. As mulheres velhas também realizam um gênero de canto conhecido como "grande choro" (*màrè kati*), atestando a desnaturalização e elaboração simbólica do choro nesta sociedade.

As mulheres carregam pesos enormes na cabeça mas não sofrem de angústias existenciais. Durante muito tempo, me incomodava não conseguir avaliar a posição da mulher Mebengokre, mas agora enxergo melhor a complexidade do problema. A velha noção hierárquica estática, do tipo gangorra (dominação/subordinação), obscurece mais do que ilumina. O conceito de englobamento permite uma visão mais nuançada; ora a mulher engloba, por exemplo, quando seu choro é ouvido pela aldeia inteira; ora é englobada, por exemplo, quando os homens tomam decisões relativas ao mundo dos brancos. Em termos de *agency*, espero ter mostrado que a mulher Mebengokre é muito mais do que aquele rosto tímido e submisso que contempla o forasteiro inicialmente.

Não conheci a jovem Tuire, para saber precisamente como chegou a fazer o que fez em Altamira, mas é óbvio que ela se comportou como uma velha. E não foi a primeira vez que ouvi falar que as mulheres instigam os homens a brigar. Atualmente, homens jovens fazem discursos na casa dos homens em uma idade menor do que fariam antigamente. Quem detém saberes do mundo dos brancos se acha automaticamente mais sábio globalmente, legitimando a precocidade. Por alguma razão, Tuire bancou a velha em Altamira, cativando uma platéia internacional.

Godelier⁶¹, como Bamberger,⁶² acha que a subordinação feminina é universal, mas suas reflexões contêm uma idéia

⁶¹ GODELIER, M.: "Homem/Mulher". IN *Enciclopédia Einaudi (n.º 20): Parentesco*. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1989.

sugestiva. O autor considera que as representações simbólicas que super-valorizam os homens podem funcionar para compensá-los pelo fato de não serem eles que põem novas vidas no mundo. Ele se pergunta se o desejo do pênis, atribuído às mulheres por Freud, não é etnocêntrico, "uma vez que em numerosas sociedades são os homens que vivem... a falta da capacidade criadora da vida que as mulheres têm".⁶³ Considero esta idéia atraente porque, em vez de atribuir o monopólio masculino de certas atividades ao fato de a mulher estar imersa em tarefas ligadas à sua função reprodutora, permite vislumbrar as mulheres como tendo uma superioridade inata que os homens tentariam compensar. Isto é compatível com o argumento do "relative expendability" dos homens, articulado por Friedl (1975, apud Mukhopadhyay⁶⁴), o que poderia explicar seu monopólio de atividades violentas e perigosas. Ou seja, os homens são relativamente mais "descartáveis" do que as mulheres, porque menos homens do que mulheres são necessários para produzir e manter a prole.

Uma leitura dos Mebengokre que parte da violência praticada pelos homens contra as mulheres (como Bamberger), ou do fato de que os homens são sempre os porta-vozes oficiais perante o mundo dos brancos, acaba privilegiando um viés masculino. Mas uma leitura que focaliza a ideologia uterina, subjacente às Casas, como constituindo a base da organização social, permite detectar um viés feminino. A valorização, pelos próprios Mebengokre, do conhecimento das mulheres e da sua *agency* relativa ao sistema onomástico, pintura corporal, choro cerimonial e à horticultura, evidencia o fato de que o rótulo de

subordinação é inapropriado. Um líder Mebengokre me afirmou que "são as mulheres que mandam, mas com delicadeza. Não se deve recusar o pedido de uma mulher." Não estou querendo argumentar que as mulheres dominam a sociedade Mebengokre, mas tampouco são vítimas passivas de agentes masculinos.

GÊNERO FEMININO MEBENGOKRE (KAYAPÓ): desvelando representações desgastadas

Resumo:

Este artigo tenta reconciliar representações opostas das mulheres Mebengokre segundo sua caracterização na literatura antropológica e nos meios de comunicação de massa - como impotentes ou muito poderosas. Desde aproximadamente uma década atrás, as feministas abandonaram a noção simplista da dominação universal das mulheres, substituindo-a por uma perspectiva mais sofisticada que resultou do entendimento de que tanto as mulheres como o contexto da sua vida cotidiana são multi-facetados. A noção de *agency* é um instrumento útil para reconsiderar a posição ocupada pelas mulheres na sociedade. É feita uma tentativa de analisar a construção social de gênero na sociedade Mebengokre. E questionada a validade da dicotomia clássica da antropologia referente aos Jê/Bororo, entre uma esfera pública, cerimonial e política monopolizada pelos homens e uma esfera feminina periférica, privada e doméstica. A sociedade Mebengokre é uma sociedade de casas no sentido Lévi-Straussiano. As pessoas pertencem à Casa, cada qual ocupando uma porção fixa no círculo da aldeia. Em suma, as Casas, que implicam em uma ideologia uterina, foram ignoradas por outros antropólogos. Reconhecidas como o traço fundamental da organização social, transformam nossa visão das mulheres Mebengokre.

⁶² BAMBERGER, J.: "The myth of matriarchy: why men rule in primitive society". IN *In Women, Culture and Society*. M. Rosaldo e L. Lamphere (orgs.). Stanford, University Press, 1974.

⁶³ GODELIER, M.: Op. cit. 1989, pp. 162

⁶⁴ MUKHOPADHYAY, C.C. e HIGGINS, P.J.: "Anthropological studies of women's status revisited: 1977-1987". IN *Annual Review of Anthropology* (n^o 17), 1988.

**GÊNERO FEMININO MEBENGOKRE (KAYAPÓ):
unveiling wasted representations**

Abstract:

This article attempts to reconcile opposed views of Mebengokre women as they have been portrayed in the anthropological literature and in the mass media - as powerless or as mighty forces. In the last decade or so, feminists have abandoned the simplistic notion of the universal domination of women, replacing this with a more sophisticated perspective stemming from the realization that both women and the context of their daily lives are multifaceted. The notion of agency is a useful instrument for reconsidering the position occupied by women in society. An attempt is made to analyse the social construction of female gender in Mebengokre society. The validity of the classical anthropological Jê/Bororo dichotomy between a public, ceremonial and political sphere monopolized by men and a peripheral, private, domestic female sphere is called into question. Mebengokre society is a house-based society, in a Lévi-Straussian sense. People belong to their mother's House and all heritable prerogatives and wealth belong to Houses, each occupying a fixed portion of the village circle. In sum, Houses, entailing a uterine ideology have previously been overlooked by anthropologists. Taken as the major feature of social organization, they alter our view of Mebengokre women.

**EXPERIÊNCIAS SOCIAIS,
INTERPRETAÇÕES INDIVIDUAIS:
histórias de vida, suas possibilidades e limites.***

Suely Kofes**

"Car le sujet ne récite pas sa vie, il réfléchit sur elle tout en la racontant" (Bertaux, D.)¹

"The life history is a product of its author's desire for a recognition by essentially complex Other. It is evocative as well" (Crapanzano, V.)²

I.

A utilização de histórias de vidas - *latu sensu* -, na antropologia, tende responder à distintas indagações: documento cultural (a autobiografia de Baba de Karo); reconstrução de um processo sociocultural através de uma experiência particular (a história de vida de Taso); demonstração da tese da ineficácia de

* Texto apresentado no *Seminário Internacional del Uso de Histórias de Vida en Ciências Sociales*, Universidad Externado de Colombia - Villa de Leyva - março de 1992. Também foi apresentado no *XVI Encontro Anual da ANPOCS*, 20 a 23 de Outubro, Caxambu, Minas Gerais, 1992. GT: *Relações Sociais de Gênero*.

** Professora do Departamento de Antropologia - IFCH UNICAMP. Membro do Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu.

¹ BERTAUX, D. L'approche biographique. Sa validité méthodologique, ses potentialités". IN *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXIX, n° 2, Juil.- Déc. 1980, pp. 198-225.

² CRAPANZANO, V.: *Tuhani: Portrait of a Moroccan*. Chicago and London, the University of Chicago Press, 1980. p. 10 em especial.