

Superfluidade de gênero: binarismo e escrita etnográfica na Amazônia

Bru Pereira de Araujo

Mestra e Doutoranda em Ciências Sociais na
Universidade Federal de São Paulo.
E-mail: brup1496@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3277-2457>

Fabiana Maizza

Professora de Antropologia na Universidade
Federal de Pernambuco.
E-mail: fabianamaizza@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2568-4889>



Resumo

Esse artigo propõe uma revisão analítica sobre a forma como gênero foi descrito na etnologia indígena se apoiando fortemente nos conceitos de divisão sexual do trabalho, da complementariedade dos sexos, da heterossexualidade e do casamento. Nossa intenção é evidenciar aquilo que vemos como os pressupostos analíticos nessas descrições: o feminismo social-marxista e a teoria da aliança. Em seguida, mobilizamos o conceito de suplementação para apontar outras possibilidades de se pensar gênero na Amazônia indígena.

Palavras-chave: gênero; Amazônia; binarismo; divisão sexual do trabalho; escrita etnográfica.

Abstract

This article searches an analytical review of the forms how gender has been described in the ethnological production of Lowland South America based on the concepts of sexual division of labour, complementarity of sexes, heterosexuality and marriage. Our intention is to point out the analytical assumptions of those descriptions: socialist feminism and alliance theory. We then bring the concept of supplementation to try to think of other possibilities for the reflexion about gender in Amerindian Amazonia.

Keywords: gender; Amazon; binarism, sexual division of labour; ethnographic writing.

Résumé

L'article cherche une revue analytique des formes comme le genre a été décrit dans la production ethnographique des terres basses de l'Amérique du Sud fortement appuyé sur les concepts de division sexuelle du travail, complémentarité entre sexes, hétérosexualité et mariage. Notre intention est de mettre en évidence ce que nous voyons comme les présumés analytiques qui soutiennent ces descriptions : le féminisme social-marxiste et la théorie d'alliance. Par la suite, nous mobilisons le concept de supplémentation comme une possibilité alternative pour la réflexion de genre dans l'Amazonie amérindienne.

Mots-clés: genre; Amazonie; binarisme; division sexuelle du travail; écrite ethnographique.

“Só se resolve um problema criando outro”
Marilyn Strathern

Para começar

Gloria Anzaldúa em seu livro *Borderlands/ La Frontera* (1987), apresenta, de forma poética, a importância da narrativa na construção do conhecimento feminista, ou melhor, a importância do deslocamento da narrativa. Assim, a autora, no primeiro capítulo, reescreve a história do Estado do Texas (USA), mostrando uma versão alternativa àquela que é oficialmente contada, uma versão em que o corpo da autora é parte do que está sendo narrado, em que sua memória familiar é construída entrelaçada à história do lugar. Anzaldúa nos mostra a importância de contar histórias, histórias diferentes daquelas que já integramos como verdade. É nesse sentido que esse artigo busca pensar que tipo de história foi contada sobre os povos das Terras Baixas da Amazônia em relação à construção binária do gênero.

Lembremos que na história da Antropologia, foi David Schneider quem argumentou como os estudos de parentesco eram pautados em nossas (“ocidentais”) premissas. A partir de então, os estudos de gênero também puderam tomar um rumo diferente, sobretudo através da presença cada vez mais importante de acadêmicas feministas na antropologia. Esse caminhar levou ao entendimento de que a forma como “nós”, “ocidentais”, concebemos e falamos sobre questões de parentesco e gênero se apoia, direta e indiretamente, em dois pilares: a) a divisão homem *versus* mulher como categorias dadas pelo corpo e excludentes; e b) a normalização, em sentido foucaultiano, da heterossexualidade. Ambos os pilares se articulam e se sustentam através da concepção ocidental da procriação como um fato natural. Ou seja, a forma como a ciência, e, portanto, o Ocidente, desenvolveu a questão de gênero se assenta amplamente no conceito de reprodução sexual, que, como sabemos, é trazida à discussão muitas vezes através do termo “natureza”. Assim, homem e mulher seriam categorias “naturalmente” determinadas em função da “reprodução sexual”¹.

A discussão de Schneider acabou sendo absorvida pela pauta feminista, e a partir de então, se passou a articular parentesco e gênero em uma única discussão (Collier & Yanagisako, 1987: 15). Jane Collier e Sylvia Yanagisako – duas pesquisadoras fortemente vinculadas aos

1. Em *American Kinship* (1968), Schneider argumenta que os símbolos centrais do parentesco americano emergem da família, tomada como um construto cultural baseado em um fato da natureza: o intercuro sexual (Schneider, 1968 [1980]: 37). Os símbolos significantes do “parentesco americano” estariam contidos na figura da relação sexual, ela mesma um símbolo (: 40). No pensamento euro-americano, o conceito de “família” é simplesmente o estado biológico natural das coisas, centrado na reprodução, isto é, no par (um homem e uma mulher) reprodutor, vivendo junto com sua prole (: 109). O autor também argumenta que na definição cultural americana, o parentesco seria algo conectado à ‘natureza’: relações de sangue, substâncias biogénicas compartilhadas (: 107). Ainda, o parentesco não é uma teoria sobre biologia, mas a biologia serve para formular a teoria sobre parentesco (: 115).

trabalhos de Schneider – argumentam, por exemplo, que parentesco e gênero foram conceitualizados em duas áreas diferentes de estudos, mas constituem um único campo, definido pela “nossa” concepção *folk* de uma mesma coisa: os fatos biológicos da reprodução sexual (Collier & Yanagisako, 1987: 7).

Uma das maiores modificações nos estudos de parentesco desde a obra de Schneider foi a mudança da ênfase no reconhecimento social de vínculos biológicos vindos do processo de procriação, para a ênfase nas características socioculturais das relações mapeadas nesses vínculos (Schneider, 1984). Desde essa mudança, os teóricos do parentesco passaram a entender o casamento, a parentalidade e outros relacionamentos como sociais, e não biológicos (Collier & Yanagisako, 1987). Podemos também argumentar que as visões ocidentais mudaram, independentemente da antropologia. As Novas Tecnologias Reprodutivas (NTR) desarticularam na prática aquilo que o Ocidente via antes como um nexo de eventos naturais – coito, concepção e nascimento –, tornando mais fácil sua desarticulação também no pensamento (Strathern, 2009: 30). O que as NTRs trouxeram foi o questionamento sobre a naturalidade do processo de nascimento, apontando para a ideia, já bem conhecida nos debates da antropologia devido à crítica da noção de substância (Carsten, 2004, entre outros/as), de que nada é dado no nascimento.

A discussão contemporânea, tanto sobre o parentesco quanto sobre gênero – e corporalidade –, tem pedido um afastamento das dicotomias. Hoje estamos em um momento em que o número dois parece não dar mais conta dessa discussão, seja ela de gênero, seja ela de parentesco. Outros números estão emergindo, como por exemplo na pesquisa da bióloga americana Anne Fausto-Sterling (1993), sobre as pessoas intersexo, que afirma que existe cinco sexos e não dois. A autora faz assim uma crítica importante ao binarismo inerente em nossa maneira de pensar. Enfim, se podemos chamar esse tipo de abordagem de “pós-estruturalista”, talvez sua maior marca seja a busca por romper com o dois, com as dicotomias, com o binarismo.

O que o pós-feminismo e as teorias *queer* vêm argumentando, intelectualmente e politicamente, é que não há nada de biológico ou natural naquilo que chamamos de “sexo natural”, que justificaria a distinção em apenas duas categorias, homem e mulher. Essa distinção — assim como tantas outras que se referem “ao natural” — é uma criação

ideológica: “(...) então o gênero é efetivamente uma instância primária de ideologia, e obviamente não só para mulheres” (De Lauretis, 1994: 216). Segundo Fausto-Sterling, nossos corpos são complexos demais para dar respostas claras sobre a diferença sexual. Quanto mais procuramos uma base física simples para o “sexo”, mais claro fica que o “sexo” não é uma categoria física pura (Fausto-Sterling 2001: 19). No livro *Histories of the Transgender Child*, Jules Gill-Peterson (2018) argumenta convincentemente que sexo se torna um problema para a medicina (e as ciências biológicas) no século XX devido à sua construção a partir de um modelo de plasticidade que o tornou um composto de “genótipo, gônadas, hormônios, genitais, órgãos internos, características sexuais secundárias e psicologia, sendo que nenhum deles é capaz de exercer o que pudesse ser considerada uma influência determinística [na definição de sexo]” (:97, tradução livre).

Ao pensarmos gênero e parentesco juntos, evitando assentá-los sobre a reprodução sexual, podemos igualmente nos perguntar sobre a diferença sexual como uma diferença autoevidente e disponível para todos. Desse modo, tanto os estudos de parentesco, como já afirmado, quanto os estudos de gênero são convocados a reimaginar suas categorias sem imputar que em ambos os campos as pessoas já se encontram às voltas com a existência de homens e mulheres e o problema da relação entre eles. Isto é, se a reprodução sexual não precisa mais ser apreendida como um dado *a priori*, a diferença sexual não requer mais ser conceituada analiticamente, ao menos, como uma diferença binária entre homens e mulheres.

Assistimos também uma série de problemas colocados pelo posicionamento do feminismo acadêmico à antropologia, que levou à própria antropologia a possibilidade de repensar a discussão sobre gênero. Trabalhos como os de Marilyn Strathern (1988), Saba Mahmood (2005), Lila Abu-Lughod (1993), Donna Haraway (2016), Oyèrónké Oyewùmí (1997), Lucinda Ramberg (2017), dentre outras, lançaram novas perspectivas para se pensar gênero através de criatividade outras.

Na etnologia sul-americana, um caminho alternativo foi traçado com relação à discussão sobre gênero (e parentesco), devido, por um lado, à importância de Lévi-Strauss para os avanços teóricos na região, e, por outro, às próprias especificidades etnográficas apresentadas pelas sociedades indígenas. No entanto, o que nos surpreende, é que ainda

hoje a discussão de gênero nas Terras Baixas seja tratada apoiando-se fortemente na divisão entre homens e mulheres e na heterossexualidade. Uma das maneiras em que isso é feito é através da insistência dos/as antropólogos/as em descrever as relações de sexualidade e gênero através da “divisão sexual do trabalho” e do “casamento”, ou então de focar em uma certa criatividade feminina relacionada ao útero que beneficiaria o “interior” do grupo, que se oporia, de forma complementar, à criatividade xamânica (e masculina) relacionada ao “exterior”.

A nosso ver, isso se deve ao fato das teorias de gênero nas Terras Baixas terem se desenvolvido com grande influência de duas correntes de pensamento, o feminismo social-marxista e o estruturalismo, e não terem modificado o modo de escrita etnográfica desde então. A força que a teoria da aliança lévi-straussiana teve nos estudos de parentesco das Terras Baixas, e o engessamento do conceito de “troca de mulheres” na região, não se desfez apesar da recente reformulação teórica contemporânea dos estudos de parentesco. Argumentaremos que muito do que foi discutido nas Terras Baixas está vinculado a essas linhas teóricas. E apesar da antropologia da região ter passado recentemente por uma renovação intelectual com a chamada “virada ontológica”, os estudos de parentesco e gênero, de uma forma geral, parecem ter estacionado em uma versão anterior a ela.

O que nos interessa aqui é propor uma análise que aponte para algumas das pendências e dependências da antropologia das Terras Baixas com o feminismo social-marxista e com o estruturalismo, em uma tentativa de nos libertar delas. Claro que esse caminho não pode ser nada além do que uma, entre muitas formas, de ler algumas descrições etnográficas. Não pretendemos nenhuma versão de “verdade” ou “mentira”. O que queremos apontar é que, se olharmos atentamente para nossos pressupostos analíticos, e como eles invadem nossas discussões e descrições sobre outras sociedades, talvez possamos enxergar como, muitas vezes, refletimos nos outros os nossos problemas do “Ocidente” (Strathern, 1988: 3); e nos parece que a questão de gênero nas Terras Baixas se apoia em problemas “ocidentais”.

Etnologia indígena

Para começar, é preciso enfatizar o fato de que a discussão da etnologia indígena, nunca se apoiou, nem em seus primórdios, na

tese da “submissão universal da mulher”. As sociedades das Terras Baixas da América do Sul, não encaixaram no modelo do funcional-estruturalismo britânico, utilizado para explicar algumas sociedades africanas, sugerindo a ideia de uma dominação masculina através do conceito de “descendência patrilinear” (ver também o exemplo da Melanésia criticado por Strathern [1988]).

A etnologia das Terras Baixas, por um lado, teve um desenvolvimento “tardio” com relação a outras “regiões etnográficas”, e por outro, quando as monografias começaram a florescer na década de 1970, percebeu-se que as sociedades indígenas não poderiam ser explicadas através da teoria da descendência (Overing, 1977). Na Amazônia, conceitos como os de “linhagem”, “grupo corporado”, “domínio político versus domínio doméstico”, em suma, teorias políticas do parentesco, muito fortalecidas pela antropologia britânica, não pareciam ser adequadas para descreverem a realidade local². E assim o grande esquema, implementado através do estrutural-funcionalismo, “mulheres/natureza/esfera doméstica versus homens/cultura/esfera pública”, não teve um grande poder explicativo para o gênero na Amazônia indígena.

Com relação à política, até meados dos anos sessenta os grupos indígenas da Amazônia eram vistos como essencialmente caçadores e coletores, e eventualmente, misturando a prática de caça e coleta com a do cultivo. Assim, se eram “sociedades minimalistas”, eram pensadas também como sociedades sem estrutura política³. Em 1974, Pierre Clastres (1974) defende a ideia de que as sociedades indígenas não seriam sem Estado, mas contra o Estado, e fundamenta assim, de alguma maneira, a ideia de que essas sociedades, apesar de terem complexas estruturas políticas que não incluíam o Estado, não rimam com termos como hierarquia ou dominação.

Assim, desde o início dos trabalhos etnográficos na região, as sociedades indígenas foram descritas como “sociedades igualitárias”, o que, de alguma maneira, fazia parecer ilógico qualquer tipo de dominação, seja ela de um grupo sobre outro, seja ela de homens sobre mulheres. As primeiras etnografias sobre a questão de gênero, apesar de defenderem timidamente a existência de uma certa dominação masculina, deixam claro que as mulheres na Amazônia, não se encaixavam na ideia de “submissão”, e pelo contrário, tinham autonomia com relação

2. As sociedades amazônicas, em sua grande maioria, são sociedades cognáticas e apresentavam problemas para a conceitualização analítica da coesão e da organização em si. O problema, para resumir, é que nas sociedades cognáticas só existia, aos olhos dos pesquisadores estrutural-funcionalistas, por assim dizer, o parentesco como matéria crua – a pessoa era da linhagem de ambos seus pais biológicos. Então, como explicar que aquelas pessoas formavam algo além do parentesco, a sociedade, o sistema político – no caso as linhas de descendência por parte da mãe ou do pai, matrilinear ou patrilinear? (Strathern, 2002).

3. Na verdade, como argumenta Taylor (1984), até a década de 1960, houve uma dificuldade de conceber os povos das Terras Baixas enquanto sociedade, e mais do que isso, enquanto tendo “organização social”. Para a autora, isso se deve, entre outros, à forte influência, e persistência, das problemáticas além do século XIX, que, em sua visão, encarcerou o Americanismo Tropical em duas alternativas risórias nas quais “as estruturas sociais eram concebidas ou como a atualização livre e gratuita de um etos psicanalítico, político ou binário, ou como uma resposta mecânica às restrições do ambiente” (Taylor, 1984: 228, tradução livre).

a temas prezados pelo feminismo social-marxista, como por exemplo, a sexualidade (ver Murphy & Murphy, 1974; Siskind, 1973, por exemplo).

A partir da década de oitenta, vemos na etnologia uma crescente produção feminista, que, de uma forma ou de outra, se vinculava à antropologia produzida na Grã-Bretanha. De fato, os/as autores/as cujas etnografias procuraram discutir gênero (e sexualidade) nas Terras Baixas são, em sua maioria, britânicos/as. Isso não pode ser apenas uma coincidência, visto que, como dissemos, a questão de gênero, entrelaçada com a questão do parentesco e da política, é uma questão essencialmente ‘britânica’, cujas críticas também foram produzidas na Grã-Bretanha, e que culminam, como sabemos, com as próprias teorias contra o conceito de sociedade (Strathern, 1988), além das severas críticas da antropologia pós-colonial, que as precedem.

Essas autoras procuraram vincular as então recentes teorias sobre a importância da “fabricação do corpo” nas sociedades indígenas (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979) com o equilíbrio das relações homem-mulher. Esses trabalhos contribuíram muito no avanço sobre a questão de gênero na Amazônia, primeiro ao colocar o gênero como uma preocupação, e segundo por romper completamente com qualquer pretensão de aplicação de uma teoria da subordinação feminina. Eles constituíram, na época, uma nova etnografia amazônica, não mais caracterizada por um estilo de análise centrado no “masculino” (McCallum, 2001). Temos assim as descrições etnográficas de Joana Overing (1986), Peter Gow (1989), Cecilia McCallum (2001), Christine Hugh-Jones (1979), Luisa Belaunde (1992), Vanessa Lea (1986) entre outras, cujos trabalhos falam sobre a importância da esfera doméstica, da produção de pessoas, através de seus corpos, e dos cuidados em geral – colocando, direta e indiretamente, a luz sobre a importância das mulheres em sociedades indígenas.

Esses autores e autoras, já em uma chave estruturalista inspirada nas *Mitológicas*, trabalham sobre a complementariedade entre os sexos, apontando para o fato de que a questão do “poder” e “controle” dos homens não seria pertinente e nem frutífera para se pensar as sociedades indígenas. Eles/as trouxeram as questões de gênero para o centro de suas análises sobre parentesco, simbolismo, economia, ritual, corporalidade, e sobre aquilo que ficou conhecido como “os processos de produção da pessoa”, e evidenciaram as formas como as pessoas vi-

vem juntas, mostrando como a ‘fabricação de pessoas’ é um processo em que homens e mulheres participam de forma igualitária. Além disso, essas etnografias apontaram para a importância da relação. Como argumenta McCallum: “o gênero na Amazônia não seria reduzível à sua forma incorporada, mas existiria como uma relação entre as pessoas ‘de verdade’, no trabalho de transformar diferença em ‘pessoas de verdade’ (2001: 181)⁴.

Talvez a maior crítica de autores como Gow, Overing, Lea e McCallum tenha sido a crítica à noção do conceito de homem e mulher como dado de antemão: o que suas etnografias mostram é que homem e mulher são categorias relacionais, reforçando o posicionamento feminista de que o gênero não é biologicamente determinado (Moore, 1994: 10). O que temos aqui é algo que pode ser dito dessa forma: parentesco, gênero e corpo seriam processos em que as pessoas estão se relacionando; não seriam dados de antemão por relações biológicas (Coelho de Souza, 2004).

No entanto, apesar das contribuições dadas pelos trabalhos dessas autoras (e autor), há duas questões pendentes que foram criadas em razão do foco na “complementariedade”. A primeira é a questão da descrição das relações entre homens e mulheres através do casamento enquanto uma divisão sexual do trabalho: se havia complementariedade dos papéis de homem e mulher, ela se refletia na esfera da produção e da economia, algo que argumentaremos, é uma pendência com algumas teorias marxistas (inclusive do feminismo social-marxista) na Antropologia. E a segunda, é a divisão, que podemos resumir entre “menstruação” versus “sangue do guerreiro” ou versus “xamanismo” – o que mais uma vez aponta para uma complementariedade, mas aqui, argumentaremos, seria algo relacionado à teoria da aliança e ao estruturalismo⁵.

A divisão sexual do trabalho

A ideia que queremos trazer aqui é que a grande contribuição trazida pelas autoras acima teve “um preço” para a etnologia indígena. A nosso ver, esse preço foi encarcerar as relações de gênero dentro do casamento, da heterossexualidade e do binarismo. Em nossa opinião, isso se deve ao fato de essas autoras, mesmo que não o explicitem, serem vinculadas a uma linha de pensamento que podemos identificar como feminismo

4. Um ponto que não poderemos desenvolver, mas que é importante de ser observado, é o colapso analítico entre as metáforas da complementariedade, horizontalidade e igualitarismo; ou seja, parece persistir nessa forma de descrição etnográfica a ideia de que relações de complementariedade envolvem necessariamente distribuição “igualitária” de poder entre sujeitos complementarmente relacionados. Essa questão está diretamente vinculada ao problema da descrição colocado por Marilyn Strathern, que argumenta que a linguagem pode trabalhar contra quem a usa: “um dos problemas da linguagem de extração euro-americana de que se valem os antropólogos para fazer os fenômenos aparecerem em suas descrições é que ela faz outras coisas, indesejadas, aparecerem também” (Strathern, 2014: 364). Ela usa como exemplo o conceito de reciprocidade, pois entende-se muitas vezes que a reciprocidade envolve o altruísmo, o que não é sempre o caso. Assim, insistimos, é importante dar atenção à *forma* como os argumentos foram escritos na etnologia indígena.

5. Gayle Rubin fez uma potente crítica à teoria da aliança em 1975 – ou seja, há mais de quarenta anos atrás –, em que argumenta, entre outros, que “a divisão sexual do trabalho entra em jogo com respeito a ambos os aspectos de gênero – ela cria homens e mulheres, e os cria como heterossexuais”, e afirma ainda que “Lévi-Strauss chega perigosamente

social-marxista, e até a uma versão mais radical desse, o feminismo radical, para o qual o poder econômico masculino é uma questão central na crítica ao patriarcado, argumentando-se, de forma geral, que as tarefas cumpridas pelas mulheres dentro de casa (mas também “dar à luz” e “amamentar”) deveriam ser remuneradas.

Hazel Carby, professora de estudos Afro-Americanos na Universidade de Yale, argumenta que o feminismo social-marxista limitou seu campo de reflexão devido ao pressuposto de que é apenas através do desenvolvimento do capitalismo no estilo industrial ocidental e com a entrada das mulheres em trabalhos remunerados, que o potencial para a libertação das mulheres podia aumentar (Carby, 1997: 50). Assim, um dos temas chave do movimento feminista social-marxista era a família como a fonte de opressão das mulheres, havendo uma forte reivindicação pelo “direito ao divórcio” e ao “trabalho” (fora de casa)⁶. Carby irá dizer que a fonte do problema é considerar que a família nuclear ocidental, estruturada e relacionada com a ideologia do “amor romântico”, seria mais progressista que outras estruturas familiares (1997: 47).

Não acreditamos que as etnógrafas dos povos indígenas citadas por nós desconsiderassem as estruturas familiares indígenas que não se baseiam no amor romântico. No entanto, há algo em suas descrições que querem de alguma maneira dizer que as mulheres indígenas são “donas” de suas produções, o que equivaleria a afirmar, levando nossa especulação até o final, que elas seriam algo como trabalhadoras independentes que não estão sob o poder econômico de seus maridos. Seriam essas descrições o reflexo da imagem da “mulher branca autônoma que trabalha fora de casa”, reivindicada pelo feminismo social-marxista? Não temos como responder essa pergunta aqui, mas o que queremos trazer são alguns problemas na descrição do equilíbrio entre os sexos baseado na produção, trazidas por Marilyn Strathern no *Gênero da Dádiva* – especialmente no capítulo 6, “Trabalho: a exploração em questão”.

Para resumir brevemente as linhas gerais do argumento da autora, que é mais complexo do que conseguiremos apresentar aqui, podemos dizer que ela se posiciona para mostrar que um dos principais argumentos antropológicos do feminismo social-marxista é o de que os produtos do trabalho seriam cruciais para se avaliar/estimar a igualdade sexual. Um dos principais objetivos do feminismo marxista seria encontrar o grau de igualdade que certos sistemas permitem a

perto de dizer que a heterossexualidade é um processo instituído” (Rubin, 2017 [1975]: 32).

6. Críticas similares foram feitas pelo feminismo negro americano e brasileiro por autoras como Patrícia Hill Collins, Angela Davis, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, entre outras.

homens e mulheres, e, assim, há uma procura por medidas que poderiam ser universalmente aplicadas. As relações de produção levariam a essas medidas. Tais relações são concretamente interpretadas como repousando 1) na natureza do acesso a recursos produtivos, 2) no controle sobre o trabalho, e 3) na jurisdição sobre os produtos do trabalho (Strathern, 1988: 138).

O que Strathern irá nos mostrar é que essas especificações sobre igualdade incorporam premissas de propriedade não examinadas, pressupondo-as como fatos da existência humana. Para a autora, afirmações como “as pessoas possuem seu próprio trabalho” estão baseados em um certo tipo de “pensamento de propriedade” (: 140). Finalmente, a autora declara que achar que podemos ter essa base analítica como condição, que as pessoas controlariam a si mesmas e o seu trabalho, é introduzir um economicismo neoclássico onde menos se espera (:141).

Considerando algumas afirmações, e a forma como as relações entre homens e mulheres foi pensada através dos produtos de seus trabalhos nas Terras Baixas, indagamos se não foram sobrepostas preocupações do feminismo social-marxista a essas descrições. Pensamos que a insistência na complementariedade entre sexos exemplificada através da divisão sexual do trabalho dentro do casamento pode ter deixado passar outras criatividades. A questão aqui seria que as autoras procuraram vincular o sistema cosmológico, ritual, e de construção da pessoa não apenas ao casamento, mas também ao consumo e à produção, e conseqüentemente à “economia de subsistência”. Então o que vemos são grandes esquemas nos quais a produção de alimentos se vincula com a produção da pessoa, e essa com o matrimônio entre um homem e uma mulher, que é descrito como uma relação central para todo o resto, mas também vinculado a metáforas cosmológicas (ver Hugh Jones [1979] para um exemplo bem ilustrativo). Em geral, essas descrições de gênero começam com a produção e terminam com o casamento, dando a entender que a divisão sexual do trabalho se destinaria à produção de pessoas generizadas, e seria a base do casamento heterossexual nessas sociedades, que por sua vez, é determinante para a “construção da pessoa”, e para a produção cotidiana de alimentos (ou seja, andamos em círculos)⁷.

O que nos perguntamos é se essas descrições não estão trazendo uma visão da família heterossexual como modelo do parentesco ocidental. Por que achar que as sociedades indígenas corresponderiam

7. A ideia desse parágrafo é refletir sobre os efeitos dessas etnografias em nossas formas de pensar e redigir textos na etnologia indígena. Os argumentos de Christine Hugh-Jones são muito mais complexos do que resumimos aqui.

às autodescrições ocidentais da família, do casamento e da produção, mas fariam isso através de metáforas cosmológicas? Por que achar que a produção determina e é determinada por algo que poderíamos chamar de “sexo biológico”? São inquietações.

Outra forma de formular o problema com o feminismo social-marxista é através de sua insistência na distinção entre trabalho produtivo e reprodutivo. Desde os primórdios da crítica marxista-feminista ao marxismo ortodoxo, aponta-se como a leitura centrada na produção do valor através do trabalho produtivo (alienado) escondia o papel que o trabalho reprodutivo (alienado, mas também *desvalorizado*) tinha na equação do valor (Federici, 2021; Bhattacharya, 2017; entre outras). Contudo, o trabalho reprodutivo foi facilmente vinculado às capacidades reprodutivas de corpos com úteros (notadamente, a sua possibilidade de gestação), renaturalizando-o e reinscrevendo-o nas formas de reprodução heterossexual. De fato, muito das análises sobre a desvalorização do trabalho reprodutivo centram-se no trabalho reprodutivo que acontece dentro dos lares de famílias nucleares heterossexuais (ver por exemplo a discussão de Federici [2019] sobre a sexualidade como trabalho que se assenta nas relações afetivo-sexuais entre homens e mulheres). Leituras contemporâneas têm tensionado a associação entre trabalho reprodutivo e capacidades reprodutivas — e, conseqüentemente, descentrado tanto a complementariedade heterossexual das análises quanto a noção de divisão sexual do trabalho — como, por exemplo, Lewis (2019), Berg (2014), Heaney (2021), Gabriel (s/d) e Gleeson & O’Rourke (2021).

A simetria menstruação versus guerreiro/xamã

Uma segunda série de indagações surge através da problemática vinculada a conceitos relacionados à teoria da aliança levi-straussiana. Como bem coloca Mauro Almeida (2010), a distinção, consagrada por Morgan, entre consanguinidade e afinidade, que foi repensada por Lévi-Strauss (Viveiros de Castro, 2009), é ainda o núcleo de interesse dos estudos de parentesco e informa, até os dias atuais, o debate sul-americana. No entanto, apesar da etnologia ter continuado a se preocupar com conceitos como afinidade e consanguinidade, o sentido desses conceitos foi totalmente transformado, inclusive através do diálogo com o xamanismo, com o ritual e com a corporalidade, entre

outras coisas. A intenção, foi justamente, fazer parentesco querer dizer outra coisa (Viveiros de Castro, 2002). Nesse sentido, a etnologia se recusou a tomar o parentesco como um domínio isolado.

Desde cedo, constatou-se que os sistemas de aliança eram a chave para o entendimento do parentesco ameríndio. O que se viu na Amazônia foi que uma grande variabilidade das terminologias de parentesco era baseada, em sua maioria, no problema da aliança e não na descendência⁸. E então, nos anos 2000, Viveiros de Castro propõe uma sistematização, um grande esquema conceitual para o parentesco nas Terras Baixas, argumentando que na Amazônia, a afinidade potencial é o grande modelo de relação para fora, e a consanguinização, mesmo de afins, o modelo de relação para dentro. A afinidade potencial não seria um componente do parentesco (como o é a afinidade matrimonial efetiva), mas sua condição exterior (Viveiros de Castro, 2002: 412).

Como argumenta Anne-Marie Colpron, autores como Overing (1986), Gow (1989) e Hugh-Jones (1979) dissolveram por completo a inocência de se pensar as relações de gênero na Amazônia através de oposições simplistas tais como mulher doméstica x homem público ou mulher reprodutora x homem produtor. No entanto, como nota a mesma autora (Colpron, 2005: 97), as oposições foram transferidas, por assim dizer, para uma nova oposição: a mulher procriadora biológica x o homem procriador no plano social e cósmico, e, levando essas intuições até o limite, podemos dizer que a divisão foi entre: mulher procriadora biológica reprodutora do grupo social x homem procriador no plano social e cósmico, relacionado com o fora.

Essa discussão, ao nosso ver, chegou em seu ápice através das descrições nos anos noventa, nas quais muitos/as antropólogos/as interpretavam os ritos antropofágicos como uma forma de reprodução social, fazendo um paralelo entre o ato homicida do homem e a habilidade feminina de se reproduzir. Isso se refletiu, por exemplo, na divisão comum (e impensada) na Amazônia entre menstruação, de um lado, e homicídio guerreiro, de outro, em que se equacionava a função guerreira e mortífera do homem à função reprodutiva e vital da mulher (Viveiros de Castro, 1986). Assim, na etnologia, de alguma maneira, as mulheres ficaram incumbidas do parentesco, da esfera local, enquanto os homens estariam preocupados com o global e o político, entre outras coisas, mas isso foi formulado na linguagem do “dentro” e do “fora”, ao

8. Daí a importância observada desde os estudos como o de Joanna Overing e Peter Rivière sobre o papel da aliança nas Guianas, “como princípio de constituição e perpetuação de grupos locais (as parentelas endogâmicas e localizadas comuns nas Guianas e alhures)”. Tais constatações vieram a desembocar em trabalhos posteriores sobre o valor da afinidade para a região, mostrando o quanto tais grupos locais não são “ilhas”, mas que “cada comunidade estava no centro de uma teia de relações com outros coletivos”, inseridos em circuitos de trocas mais globais como, por exemplo, a guerra.

invés de público e doméstico: as mulheres seriam o centro das relações no interior da sociedade, enquanto os homens seriam o centro das relações com o fora, com os afins, os inimigos etc.

O que estava colocado, de alguma maneira, é que o sangue guerreiro representava diversas coisas complexas, enquanto o sangue da menstruação da mulher era só sangue mesmo – que nós entendemos por sangue, especificamente aqui, o sangue menstrual –: relendo autores/as, vemos que muito dessa formulação se deve a uma certa ideia de transformação da natureza em cultura, da passagem da natureza para cultura. Essa passagem da natureza para a cultura, se encontra, enfim, nas formulações de Lévi-Strauss sobre a teoria da aliança⁹. A insistência na capacidade reprodutiva, no útero e no doméstico, ao se falar de mulheres nas descrições etnográficas sobre gênero nas Terras Baixas, está diretamente relacionada à ausência de crítica à teoria da aliança na região – diferente de outras regiões etnográficas, como por exemplo a Melanésia, onde Strathern mostra como nossa autodescrição de que “mulheres fazem bebês” (1988: 315) não é universal.

Pensemos aqui no livro do xamã yanomami Davi Kopenawa, escrito em parceria com Bruce Albert, *A Queda do Céu*, em que ele conta que seria errado pensar que os seres supra-humanos *xapiri*, grandes guerreiros, sejam apenas homens: mulheres *xapiri* também se apresentam e dançam para o xamã (Kopenawa & Albert, 2015: 127). Aliás, as mulheres precedem os *xapiri* homens, que vão atrás das mulheres, pois são atraídos por elas. Os *xapiri* são os seres que defendem os xamãs, e a floresta, sem eles e elas o céu irá cair e iremos todos morrer, indígenas e não indígenas. Então aqui desfazemos a ideia de que só os homens teriam agência guerreira – apesar de que na guerra yanomami, as mulheres não lutam. Além disso, mesmo se as mulheres yanomami não vão à guerra, elas são aquelas que guardam e cuidam das urnas funerárias (*matihi*), os bens mais importantes para os yanomami, que também são de extrema importância inclusive nos processos de retaliação e vingança, pelos quais são iniciadas as guerras *entre grupos*. Além disso, Davi nos conta que são os feitiços de amor das mulheres das águas (irmãs da esposa do demiurgo Omama) que fazem os rapazes querer se tornar xamãs (: 144). Essas mulheres seduzem os jovens, que então passam a desejar o conhecimento xamânico (: 105), se prontificando para o longo processo de restrições e aprendizado que isso envolve.

9. Ver o potente texto de Carol MacCormack (1980).

O que vemos então é que mesmo se o xamanismo yanomami não envolve diretamente as mulheres, ele também não as exclui, muito pelo contrário: são as mulheres das águas que fazem os homens desejar ser xamãs, são as mulheres *xapiri* que lideram as danças de apresentação para os xamãs, as mulheres (humanas) atraem espontaneamente os espíritos e por isso devem se proteger com folhas de mel em suas braçadeiras. Enfim, existe toda uma estética da comunicação e aprendizado com os seres supra-humanos que de forma alguma poderia ser considerada uma exclusividade masculina ou dos homens (humanos e não humanos). Kopenawa comenta também que no passado, antes da invasão branca às suas terras, se um homem se casava com uma menina que ainda não tinha passado pelo “ritual de iniciação feminina”, quando essa menina menstruava e então era reclusa em um compartimento, seu marido ficava recluso junto com ela (: 232). Isso nos faz repensar também sobre a ideia de o sangue menstrual ser apenas sangue menstrual, como mencionado antes. Ao que parece aqui, se homens também entravam em reclusão, então o derramamento do sangue menstrual pode não ser exatamente o centro da questão? Ao nosso ver, essas são pistas que apontam, mais uma vez, para a ideia de que prepusemos problemas nossos na escrita do gênero nas Terras Baixas, sobrepondo categorias que os/as indígenas não sobrepõem.

Suplementar

O conjunto de oposições público e doméstico, afinidade e consanguinidade, exterior e interior, homem e mulher, a partir dessa trajetória no interior da etnologia de povos indígenas das Terras Baixas, revelam um modo de pensar calcado na lógica do complemento (Derrida, 2013 [1967]), isto é, uma lógica centrada em noções de identidade e propriedade. Desse modo, a diferença entre cada um dos termos das oposições e entre os próprios pares de oposição é apreendida na forma de relação complementar: um adiciona ao outro o que lhe falta mantendo a distinção identitária entre ambos. Essa lógica de pensamento é comumente empregada para dar conta da diferença entre homens e mulheres, ao mesmo tempo que postula como essa diferença deve ser relacionada. Comumente pensada como uma complementaridade biológica reprodutiva, ela acaba extrapolando para uma complementaridade social na forma de divisão sexual do trabalho.

Trabalhos inspirados pelas críticas feministas à etnografia que buscaram descrever o “papel” das mulheres nas sociedades indígenas frequentemente giravam em torno de uma apreciação da contribuição das mulheres para um todo antes descrito apenas como mantido pelos esforços masculinos. Trabalhos como os das autoras/es que citamos anteriormente – McCallum, Gow, Belaunde, Hugh-Jones –, visaram mostrar como os trabalhos femininos contribuía para a manutenção da sociedade complementando aquilo que os homens já faziam. Precipita-se, assim, uma imagem das mulheres como um simétrico complementar dos homens e toma-se a união heterossexual como o símbolo privilegiado da complementariedade – algo que ainda é visto na escrita contemporânea sobre gênero, como, por exemplo, na descrição de Rose-France Panet (2010) sobre a sexualidade Canela:

A divisão sexual do trabalho é um sinal indicativo de como uma sociedade é organizada por seus membros. Nesse sentido, a sexualidade, e mais precisamente o desejo sexual, são organizados pelo tabu do incesto e pelas regras sexuais que instituem o casamento. A carne crua, como produto do trabalho masculino é transformada em alimento comestível pelo trabalho feminino. A troca entre a carne crua e o sexo com as mulheres se prolonga em seguida na ideia oposta de uma regra que consiste na troca entre o alimento cozido e a instituição do casamento socialmente aceito (Panet, 2010: 131).

Segundo a autora o casamento é um lugar em que podemos apreciar de modo mais claro a divisão sexual do trabalho, pois ali a troca de carne crua (trabalho masculino) por sexo (trabalho feminino) se efetua. O argumento da autora replica, nessa citação, em parte, o argumento de Janet Siskind (1973) da troca de carne por sexo, incorporando, também parcialmente, a contribuição crítica de Peter Gow (1989) a esse tema ao remeter à importância do alimento cozido (trabalho feminino) nas redes de relações indígenas (criadas pela aliança, que é trabalho masculino). Desse modo, a complementariedade se torna índice das relações entre os “sexos” assim como as próprias relações de gênero passam a se tornar um idioma para se falar sobre a complementariedade em mundos indígenas. Portanto, em todo o lugar em que se vê atividades complementares poderíamos descrevê-las através de um idioma de gênero.

Esse parece ser o argumento de Phillippe Descola (2001) ao propor que as relações de gênero são sobrecodificadas pela relação entre afinidade e consanguinidade. Segundo o antropólogo francês, as

diferenças perceptíveis entre homens e mulheres seriam usadas para se falar do que realmente importa para os coletivos ameríndios, as relações entre afins e consanguíneos. Mesmo que não nessa glosa, Descola parece afirmar que as diferenças concretas entre os gêneros são usadas para pensar a diferença (abstrata) entre afinidade e consanguinidade. Esse tema da preeminência simbólica da diferença entre afinidade e consanguinidade em detrimento das relações de gênero também é levantado por Taylor & Viveiros de Castro (2006), Vilaça (2005) e Silva (2001).

Márcio Silva (2001) nos oferece um argumento interessante para pensar a relação entre esses conjuntos de diferenças – o que ele chama de diferenças de espécie (afins e consanguíneos) e diferenças de gênero. Segundo o autor, seu interesse é propor uma maneira de pensar a relação entre masculino e feminino que escape, a um só tempo, do que ele percebe como descrições opostas sobre tal relação na etnologia indígena: uma centrada na complementariedade entre homens e mulheres, e a outra, na hierarquia entre homens e mulheres. Ele se volta para uma descrição de ritos dos Enawene-Nawe que marcam diferentes fases da vida de homens e mulheres para mostrar como tanto as diferenças de espécie quanto as diferenças de gênero dizem menos respeito a um modo de relacionar a diferença entre termos do que a relacionar diferenças entre relações (Silva 2001: 50).

Nosso intuito aqui não é o de esmiuçar a descrição do antropólogo sobre o masculino e o feminino entre os Enawene-Nawe, mas pensar o modo como uma certa lógica da complementariedade sexual está contida no argumento de que as relações de gênero complementam as relações de espécie ao serem englobadas por elas. Segundo Silva, os Enawene-Nawe criam através de seus ritos associações entre a afinidade e os homens e entre a consanguinidade e as mulheres. Mesmo que o autor, lembrando de uma etnografia junto aos Javaé (Rodrigues, 1995), aponte que nem todos os grupos indígenas associam a esfera feminina à consanguinidade e a esfera masculina à afinidade, às vezes a associação é feita ao contrário, ele mantém como um fato que os povos indígenas associam complementarmente os dois idiomas simbólicos. De modo resumido, o que o autor aponta é que o que está sendo relacionado através desses dois idiomas da diferença é um conjunto de relações que se orientam em torno do tema da identidade e da diferença (outra herança do estruturalismo francês). O que nos é interessante é

pensar o caráter próprio da relação entre essas relações. A linguagem da complementaridade é a única possível para se pensar no modo como relações se relacionam?

Aqui devemos fazer um pequeno desvio por um autor que descreve uma alternativa à lógica do complemento: Jacques Derrida (2013 [1967]). Em seu trabalho, ao explorar o uso da noção de suplemento por Rousseau no tratamento da passagem da Natureza para a Cultura, Derrida propõe que a suplementação seria um modo diferente de articular diferenças que não passa pela ideia de complementaridade. Já que o suplemento se reconhece na sua função de operar seja acrescentando-se ou substituindo-se, sendo assim sempre exterior, “fora da positividade à qual se ajunta, estranho ao que, para ser por ele substituído, deve ser distinto dele” (Derrida, 2013: 178).

O conceito de suplemento, ou a lógica da suplementação, fornece uma alternativa às lógicas da identidade e da propriedade¹⁰. Ele é o modo pelo qual se abre a possibilidade de um campo de diferença que continua a se diferir, sem ser capturado pelos pressupostos da metafísica da presença, que apresentam o ser como fundamentalmente orientado por uma relação de identidade a si mesmo. Destarte, podemos compreender a lógica do complemento a partir da relação entre identidades que se adicionam de tal modo a formar uma completude, mas cada uma das identidades já é uma completude que só se apresenta enquanto incompleta no processo de complementação. Homens e mulheres são completos na relação de identidade a si mesmos, mas pode-se compreendê-los como complementares, já que na relação entre eles vemos que o que falta a um, pode ser fornecido pelo outro.

Quando concebemos a diferença sexual em termos de uma diferença anatômica e fisiológica entre dois corpos distintos, estamos fazendo uso da lógica do complemento ao dizer que o encontro entre o masculino e feminino produz uma totalidade que é evidenciada, por sua vez, pela complementaridade e eficácia reprodutiva. É como se homens e mulheres se adicionassem para produzir uma nova totalidade. Mesmo que, em mundos ameríndios, a concepção seja frequentemente descrita como um ato assimétrico, não necessariamente complementar entre homens e mulheres, a ideia de que as relações de gênero expressam uma lógica de complementaridade é ainda bastante persuasiva (Rival, 1998). Homens e mulheres continuam a ser complementares,

10. Para mais detalhes dessa argumentação ver Araújo 2019.

mesmo que o que eles complementem não esteja no campo de suas anatomias e fisiologias. Eles se complementam “socialmente” através de suas capacidades.

No entanto, quando pensamos em descrições sobre o perspectivismo ameríndio, podemos ser levados a pensar nos limites da lógica do complemento para as descrições etnográficas desses povos. Se imaginarmos a hoje clássica descrição da caça yudjá de porcos feita por Tania Stolze Lima no texto fundador do perspectivismo, podemos vislumbrar que duas perspectivas não se complementam, pois se da perspectiva dos Yudjá a caça de porcos é caça, da perspectiva dos porcos é guerra, se um dos “lados” se tornar o complemento da realidade perspectiva do outro, isso indicaria que sua perspectiva foi capturada (Lima, 1996). Uma perspectiva não complementa a outra, elas diferem mutuamente numa tentativa de englobamento, ou captura, da outra. Ou seja, elas parecem estar mais próximas da lógica do suplemento, pois é isso que o suplemento afirma: “quem se afeta a si mesmo de uma outra presença, altera-se a si mesmo” (Derrida, 2013: 188).

A lógica da suplementação afirma, portanto, que aquilo que “não mais é diferido é também absolutamente diferido” (: 188); talvez seja isso que Tania Stolze Lima indica quando diz que “se uma tal perspectiva (necessariamente assimétrica) significa o centro enquanto perspectiva, ela engendra a errância do centro” (2013: 256). A errância do ponto de vista aparece, segundo Lima, como uma troca de perspectiva — “cada uma oferecendo-se como um entre-dois” (: 256). E é exatamente o caráter de entre-dois de toda perspectiva que faz que o idioma da transformação seja mais importante que o da oposição para se compreendê-la. Uma perspectiva é potencialmente uma outra perspectiva, já que ela já é sempre duas: uma suplementa a outra. E essa capacidade de “ocasionar a mudança” contida pelo suplemento é igualmente o que o torna perigoso ou ameaçador, mesmo que ele seja “também a primeira e mais segura proteção: contra esta própria ameaça” (Derrida, 2013: 190).

Não obstante ainda precisamos retornar à diferença sexual e à possibilidade de articulá-la à lógica do suplemento. Quando comenta a descrição de Els Lagrou sobre os Kaxinawá, Tânia Stolze Lima diz que para eles

[...] “Uma coisa está se transformando na outra”. Assim, o milho vira caiçuma (um produto feminino), que vira sêmen, que vira o

esqueleto de um bebê; se esse bebê for um menino, ele produzirá caça, que se transformará em sangue menstrual, que se transformará em pele de um novo bebê. Quer dizer, uma pessoa é masculina ou feminina, mas a sua pele é feminina, o seu esqueleto é masculino. Existe, assim, um dinamismo tal que o feminino está destinado a se transformar em masculino, e este em seu oposto, ou seja, nesse sistema [...], a noção de transformação é ainda mais importante que a de oposição, e o dualismo kaxinawá remete a uma teoria ontológica mais do que, simplesmente, a um esquema de classificação (Lima 2013: 233).

O objetivo que temos em mente é escapar de uma caracterização baseada na lógica do complemento já que nos parece que nos mundos ameríndios descritos como perspectivistas, uma perspectiva não complementa outra, já que algo nunca é a mesma coisa a partir de duas perspectivas diferentes. Sem um mundo de referencialidade externo e dado, a lógica do complemento falha, portanto, a relação entre homens/mulheres, afins/consanguíneos, humanos/não humanos talvez tenha de ser imaginada de outra forma. Do mesmo modo, a diferença de gênero e a diferença de espécie não precisam ser descritas como complementares, como se o gênero fosse a forma reduzida de um idioma mais amplo da diferença de espécie¹¹.

Superfluidade: notas conclusivas

Nossa proposta aqui de refletir sobre os modos pelos quais o gênero é descrito na etnologia indígena — notadamente a insistência pelo binarismo sexual naturalizante encapsulado na noção de divisão sexual do trabalho — é uma maneira de estender para esse campo argumentos que já foram elaborados em outros contextos. Na década de 1980, Teresa de Lauretis argumentava a necessidade de se abandonar noções de diferença sexual para podermos pensar de modo sério o conceito de gênero. Para ela, a associação do gênero à diferença sexual resulta em duas formas distintas de se imaginar o que seria o gênero: (1) o gênero se torna derivado da diferença sexual de modo não problematizado/problemático; (2) o gênero se torna um efeito da linguagem não tendo nenhuma relação com o real, que por sua vez é identificado às diferenças sexuais. (De Lauretis, 1994 [1987]).

É extenso o debate que visa suplantar a dicotomia sexo e gênero (e sua associação com o par natureza e cultura). Desde Judith Butler (1990), ao menos, a percepção de que o sexo sempre foi o gênero, isto é, o sexo antes de ser o substrato fatural sobre o qual se constrói o gênero

11. Esse modo perspectivista de relacionar relações que escapa à lógica do complemento é comentado de maneira breve por Márcio Silva quando ele conclui que para os Enawene-Nawe “o órgão genital de um gênero é o órgão sexual do outro” (2001: 63). Tal afirmação é elaborada a partir de uma descrição dos modos pelos quais seus interlocutores falam do “dimorfismo sexual”. Segundo o autor, eles marcam a diferença entre os sexos através de dois termos: ena (homem) e wiro (mulheres). Já os vocábulos akositi e talasiti designam vagina e pênis, respectivamente. Os Enawene-Nawe igualmente dispõem de sufixos nominais de gênero, -re (masculino) e -lo (feminino), que conjugados com determinados termos os genderiza. Mas o que é interessante é a conjunção desses sufixos nominais com as palavras para designar os órgãos genitais, formando termos para se falar sobre homens e mulheres sexualmente ativos. Dessa maneira, poderíamos imaginar que a diferença sexual reside numa forma específica de relação em que a diferença articula, como argumenta o autor (: 63), duas oposições assimétricas e inversas, pois o que faz o gênero de um é, como Silva aponta, o órgão sexual (ativado?) do outro. E dessa forma, homens e mulheres não são complementos uns dos outros, mas formas de apreensão de uma diferença entre diferenças.

é um efeito da reiteração performativa deste último. No entanto, se o caráter arbitrário e construído do gênero se estendeu para o sexo, permitindo que concebêssemos um número maior que dois de sexos-gêneros, ainda restou, de algum modo, o hábito de conceber as relações de gênero como relação entre dois gêneros: homens e mulheres. Relações sempre moduladas pela figura da complementaridade sexual que evidencia uma hierarquia entre os sexos ou sua solidariedade.

A etnologia indígena nos parece ainda ser um local no qual o gênero permanece descrito através do binarismo e da complementaridade devido a sua dupla herança – como apresentado aqui. É claro que etnólogos e etnólogas podem estar igualmente replicando a apreciação de seus interlocutores de uma diferença discreta entre homens e mulheres. Mas ainda pode nos restar espaço para produzir outros diagramas a partir dessa apreciação, conectando linhas que articulem as diferenças de um modo diferente daquele pelo qual temos articulado.

Essa proposta precisa ser tomada como uma forma de repensar as ficções persuasivas (Strathern, 1988) da etnologia de modo a desacelerar (Stengers, 2018 [2007]) a presunção da dicotomia sexual e sua organização na forma de um binarismo complementar. Ou seja, o nosso interesse aqui é em nos perguntarmos o que acontece às descrições dos coletivos indígenas das Terras Baixas sul-americanas se não mais assumirmos a divisão sexual do trabalho como um conceito útil para a descrição. O que acontece se abandonarmos definitivamente a ideia de complementariedade entre aquilo que chamamos de “sexo feminino e sexo masculino”?

Trata-se de questões reflexivas que tentam pensar como podemos contar outras histórias (Haraway, 2016) na etnologia indígena. Tentamos tensionar os escritos etnográficos sobre Amazônia indígena através do pensamento feminista (algo que ambas as autoras desse artigo trazem em seus percursos acadêmicos – ver [Araújo 2019, 2020 e Maizza 2017, 2017b]). Se pensarmos que uma importante linha do feminismo contemporâneo, o feminismo decolonial (Anzaldúa, 1987; Lugones, 2014; Oyèwùmí, 1997, 2002), defende a ideia de que a divisão de gênero entre dois sexos complementares e exclusivos, homem e mulher, foi uma imposição colonial, então podemos seguir com um desprendimento analítico em nome de uma política de conhecimento feminista.

Para fechar, é importante deixar claro que como os chamados pós-modernos, que criticavam, mas no final celebravam a modernidade na Antropologia, nós autoras, gostaríamos de mostrar o mais profundo respeito e admiração pelas etnólogas citadas nesse artigo, lembrando que as reflexões aqui apresentadas não seriam sequer imagináveis se não tivessem sido precedidas pelas delas. Esperamos que as especulações desse artigo sejam lidas como uma homenagem, que rememora e comemora o início das inquietações feministas na etnologia indígena.

Referências

- Abu-Lughod, Lila. 1993 *Writing women's worlds: bedouin stories*. Los Angeles: University of California Press.
- Almeida, Mauro. 2010. "Lewis Morgan: 140 anos dos Sistemas de Consanguinidade e Afinidade da Família Humana (1871-2011)". *Cadernos de Campo* 19 (19).
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/ La frontera: The new Mestiza*. Aunt Lute Books.
- Araújo, Bru Pereira de. 2019. *Fecundações cruzadas. Gêneros Ameríndios e Incursões Antropológicas*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de São Paulo, Unifesp.
- Araújo, Bru Pereira de. 2020. "Instabilidades constitutivas: gêneros ameríndios e euramericanos". *Revista De Antropologia Da UFSCar*, 12(1), 117-144.
- Belaunde, Luisa Elvira. 1992. *Gender, commensality and community among the Airo-Pai of West Amazonia*. Londres. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, London School of Economics.
- Berg, Heather. 2014. "An Honest Day's Wage for a Dishonest Day's Work: (Re)Productivism and Refusal". *Women's Studies Quarterly*, 42 (1-2): 161-177.
- Bhattacharya, Tihti (ed.). 2017. *Social Reproduction Theory: remapping class, recentring oppression*. Londres: Pluto Press.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: feminism and subversion of identity*. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 2003. "O parentesco é sempre tido como heterossexual?". *Cadernos Pagu* 21: 219-260.
- Carby, Hazel. 1997. "White women listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood". In: *Black British Feminism, a reader*. Editado por H.S. Mirza, pp.45-53, Nova York, Londres: Routledge.
- Carsten, Janet. 2004. *After Kinship*. Cambridge/ Nova York: Cambridge University Press.
- Coelho de Souza, Marcela Stockler. 2004. "Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 10(1): 25-60.
- Collier, Jane. & Yanagisako, Sylvia. Editors. 1987. *Gender and kinship: essays towards a unified analysis*. California: Stanford University Press.
- Colpron, Anne-Marie. 2005. "Monopólio Masculino do Xamanismo Amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo". *Mana, Estudos de Antropologia Social* 11 (1): 95-128.
- Clastres, Pierre. 1974. *La Société contre l'État*. Paris: Édition de Minuit.
- Derrida, Jacques. 2013 [1967]. *Gramatologia*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva.
- Descola, Philippe. 2001. "The genres of gender: local models and global paradigms in the

comparison of Amazonia and Melanesia” In: *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Editado por T. Gregor e D. Tuzin, pp. 91-114. California: The University of California Press.

De Lauretis, Teresa. 1994. “A tecnologia do gênero” In: *Tendências e impasses. O feminismo como crítica da cultura*. Editado por H. Buarque de Hollanda. pp. 206-241, Rio de Janeiro: Gênero Plural.

Fausto-Sterling, Anne. 1993. “The five sexes”. *The Sciences*, [S.l.]: 20-25.

Fausto-Sterling, Anne. 2001. “Dualismo em duelo”. *Cadernos Pagu* 17/18: 9-79.

Federici, Silvia. 2019. “Por que sexualidade é trabalho?” In: _____. *O ponto zero da revolução*. São Paulo: Editora Elefante.

Federici, Silvia. 2021. *O patriarcado do salário, vol. 1*. São Paulo: Boitempo.

Gabriel, Kay. s/d. “Gender as accumulation strategy”. *Invert Journal*, 1. Disponível em: <https://invertjournal.org.uk/posts?view=articles&post=7106265#gender-as-accumulation-strategy> Acesso em 13/10/21.

Gill-Peterson, Jules. 2018. *Histories of the Transgender Child*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gleeson, Joanne; O’Rourke, Elle. (eds.). 2021. *Transgender Marxism*. Londres: Pluto Press.

Gow, Peter. 1989. “The Perverse Child: desire in a Native Amazonian Subsistence Economy”. *Man* 24(4): 567-582.

Haraway, D. 2016. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.

Heaney, Emma. 2021. “Is a cervix cis?: my year in the stirrups”. *Asterix*. Disponível em: <https://asterixjournal.com/is-a-cervix-cis/> Acesso em 13/10/21.

Hugh-Jones, Christine. 1979. *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das letras.

Lea, Vanessa. 1986. *Nomee nekrets Kayapo; uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado, UFRJ, Museu Nacional.

Lewis, Sophie. 2019. *Full surrogacy now: feminism against the family*. Londres: Verso Books.

Lima, Tânia Stolze. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana, Estudos de Antropologia Social* 2(2): 21-47.

Lima, Tânia Stolze. 2013. “Uma história do dois, do uno e do terceiro” In: *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Editado por R. Caixeta de Queiroz e R. Freire Nobre, pp. 229-287. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Lugones, Maria. 2014. “Rumo a um feminismo descolonial”. *Estudos Feministas* 22 (3): 935-952.

- MacCormack, Carol. 1980. "Nature, culture and gender: a critique" In: *Nature, Culture and Gender*. Editado por M. Strathern e C. MacCormack, Cambridge: Cambridge University Press, pp.1-24.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of piety. The islamic revival and the feminist subject*. New Jersey: Princeton University Press.
- Maizza, Fabiana. 2017. "Persuasive Kinship: Human-Plant Relations in Southwest Amazonia" In: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 15: Iss. 2, Article 6, pp. 206-220.
- Maizza, Fabiana. 2017b. "As sete meninas: reflexões sobre mulheres, experiência e efeitos jarawara" *Cadernos Pagu*, v.49, e174913.
- McCallum, Cecilia. 2001. *Gender and sociality in Amazonia. How real people are made*. Oxford: Berg.
- Moore, Henrietta. 1994. *A Passion for difference: essays on anthropology and gender*. Bloomington: Indiana University Press.
- Murphy, Yolanda. & Murphy, Robert. 1974. *Women of the Forest*. Nova York/Londres: Columbia University Press.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ́. 1997. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ́. 2002. "Conceptualizing Gender: the Eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African Epistemologies". *JENdA: A journal of culture and African women studies* 2 (1).
- Overing, Joanna. 1977. "Social time and social space in Lowland South American societies". *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*. Paris.
- Overing, Joanna. 1986. "Men control women? The 'catch 22' in the analysis of gender". *International Journal of Moral and Social Studies* 1 (2): 135-156.
- Panet, Rose-France. 2010. *'I-mã a kupên prãm!'* Prazer e sexualidade entre os Canela. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, Universidade Federal do Maranhão.
- Ramberg, Lucinda. 2014. *Given to the Goddess: South Indian devadasis and the sexuality of religion*, Durham: Duke University Press.
- Rival, Laura. 1998. "Androgynous Parents and Guest Children: The Huaorani Couvade". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (4): 619-642.
- Rodrigues, Patrícia de Mendonça. 1995. "Alguns aspectos da construção do gênero entre os Javaé da ilha do Bananal". *Cadernos Pagu* 5: 131-146.
- Rubin, Gayle. 2017 [1975]. "O tráfico de mulheres". In: *Políticas do Sexo*, São Paulo: Ubu. pp.9-61.
- Schneider, David. 1980 [1968]. *American Kinship: a cultural account*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Seeger, Anthony, Da Matta, Roberto e Viveiros de Castro, Eduardo. 1979. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional*, Série Antropologia, 32: 2-19.
- Silva, Márcio. 2001. “Relações de gênero entre os Enawene-Nawe”. *Tellus* 1(1): 41-66.
- Siskind, Janet. 1973. *To hunt in the morning*. Nova York: Oxford University Press.
- Stengers, Isabelle. 2018 [2007]. “A proposição cosmopolítica”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 69: 442-464.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The gender of the gift: problems with women, problems with society in Melanesia*, California: University of California Press.
- Strathern, Marilyn. 2002. “Parts and wholes: refiguring relationships in a postplural world” In: *Conceptualising Society*. Editado por A. Kuper. Londres: Routledge, pp.75-106.
- Strathern, Marilyn. 2009. “A Antropologia e o advento da Fertilização in Vitro no Reino Unido: uma história curta”. *Cadernos Pagu* 33: 9-55.
- Strathern, Marilyn. 2014. “O efeito etnográfico”. In: _____. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- Taylor, Anne-Christine. 1984. “L'américanisme tropical: une frontière fossile de l'ethnologie” In: *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles*, Editado por Rupp-Eisenreich, B., Paris: Klincksieck, pp. 213-233.
- Taylor, Anne-Christine; Viveiros de Castro, Eduardo. 2006. “Un corps fait de regards” In: *Qu'est-ce qu'un corps?*, Editado por S. Breton et al., Paris: Musée du quai Branly/Flammarion, pp.149-215.
- Vilaça, Aparecida. 2005. “Chronically unstable bodies. Reflexions on Amazonian corporalities”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (3): 445-464.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1986. *Araweté: os Deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. “Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*, São Paulo: Cosac & Naif, pp. 40-455.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2009. “The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic, kinship and beyond” In: *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*, Editado por S. Bamford & J. Leach, Nova York/ Oxford: Berham Books, pp.237-268.