

Corpo *kuilot*: homossexualidade, violência sexual e Antropologia

LUCAS DA COSTA MACIEL

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p310-334

resumo A partir do relato da experiência de assédio sexual em campo, este ensaio discute as estruturas elementares de produção de conhecimento etnográfico em dois sentidos: em relação aos nativos e em relação aos pares antropólogos. Veremos de que forma, na constituição dos dois momentos do efeito etnográfico, a violência dos pares pode ser entendida como uma extensão da violência sofrida entre os nativos. Por fim, advoga-se por uma genderização do corpo do antropólogo, atentando para o modo em que as relações entre pares determinam formas de se entender a experiência com os nativos.

palavras-chave: pacto etnográfico; gênero; metodologia; americanismo; assédio

A kuilot body: homosexuality, sexual violence and Anthropology

abstract: Reporting an experience of sexual harassment in the field, this essay discusses the elementary structures of production of ethnographic knowledge in two senses: in relation to the natives and in relation to the anthropologist's pairs. We will see how, in the constitution of the two moments of the ethnographic effect, the pairs' violence can be understood as an extension of the violence suffered among the natives. Finally, we advocate the need of gendering the anthropologist body, looking at how relations between pairs determine ways of understanding the experience with the natives.

Keywords: ethnographic pact; gender; methodology; Americanism; harassment

Introdução

[...] *whatever else sexual violence against anthropologists may be, it is by definition an anthropological problem* (MORENO, 1995, p. 248).

Se você perguntar a um nahua do que se trata o termo *kuilot*, muito provavelmente ele diria que o desconhece, que nunca ouviu falar dele e que tampouco entende o que quer dizer, ainda que etimologicamente o sentido seja bastante evidente. Isso não significa que

o termo ou o fenômeno que ele implica não existam, mas que a recusa a se pronunciar sobre eles é uma decorrência direta de que *kuiloyot*, a condição de alguém que é *kuilot*, faz parte da esfera das coisas que não se mencionam publicamente, sendo, nesta medida, um daqueles temas que só emergem no domínio da intimidade. Não obstante, ser *kuilot* é, entre os nahua, muito perigoso.

Desde Clastres (2014), pelo menos, sabemos que o poder irrompe não só o *socius* mas também o *cosmos* ameríndio. No entanto, isso não quer dizer que expressões de poder não emerjam vez ou outra e que alguns tipos de divisões se manifestem, como a de gênero, por exemplo. A questão clastreana é muito menos a da onipresença da indivisão do que a da necessidade de ativamente exorcizar as divisões. Num sentido parecido, argumentamos que o problema da condição *kuiloyot* não é o da sua não existência, mas o da necessidade, sob o espectro de um modelo estético arquetípico, de corrigi-la, controlá-la, torná-la invisível ou, em todo caso, de expeli-la. A arqueologia da violência é, aqui, a da produção de uma modelagem social em que não há espaço para um *kuilot* na mesma medida em que ele aparece como um portador e um fazedor de doenças.

Neste ensaio refletiremos sobre o que significa ser um antropólogo *kuilot*. No processo, explorarei os fundamentos das estruturas elementares de produção de conhecimento etnográfico em dois sentidos: (1) do corpo do antropólogo em direção à comunidade de nativos; e (2) do corpo do antropólogo em direção à comunidade de pares. Em ambos sentidos, oferecerei elementos para evidenciar o contexto de vulnerabilidade de um antropólogo americanista e homossexual que deve lidar com a violência nos dois momentos relacionais que constituem o efeito etnográfico (STRATHERN, 2014).

Narrado em primeira pessoa, este texto segue uma pista reflexiva dada por Salemink (2003) mas que desemboca numa discussão que atualmente se encontra no centro da produção metodológica no ontologismo americanista, o “fazer corpo” como pacto etnográfico (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Em primeiro lugar, vemos o encontro etnográfico como um processo duplamente relacional: se produz em relação tanto com os nativos quanto com os pares, de modo que aquilo que dele emerge é o produto de uma validação sempre compartilhada em ambas direções. Neste sentido, o ser *kuilot* é duplamente escarnado. Frente aos nativos, ele causa doenças e deve ser corrigido e extraído da esfera do visível. Frente aos antropólogos, ele não importa enquanto condição de conhecimento, devendo ser varrido para a esfera do “pessoal”, daquilo que não constitui

etnografia. Este elemento é ainda mais evidente no americanismo, um campo de conhecimento dominado pelo pensamento masculinizante e, em grande medida, refratário das discussões de gênero, que são transformadas em um tema secundário ou subsumido a outros¹.

Em segundo lugar, acreditamos que o fazer etnográfico deve ir além de uma reflexão do etnógrafo sobre a alteridade que ele experimenta. Ele deve ser uma exploração sobre os pressupostos epistemológicos que organizam não só uma autorrepresentação do pesquisador, mas também daquilo que marca o seu encontro etnográfico enquanto uma relação: o *como* ele aparece frente ao outro e *quem* e/ou o *quê* ele se torna a partir do estatuto que lhe é concedido pela alteridade (PAERREGAARD, 2002; SALEMINK, 2003); o que o antropólogo se torna para o outro é, então, fundamental. Chamar a atenção para o lugar relacional que ocupamos numa rede de relações é, neste sentido, um dos desdobramentos políticos fundamentais da pesquisa etnográfica. Por um lado, ela reconhece que a condição mínima de produção de conhecimento é seu caráter localizado, algo já bastante evidenciado pela crítica feminista (HARAWAY, 2009). Por outro lado, ela permite atentar não só para a violência que resulta da produção de conhecimento sobre o outro, e que é patente na determinação do que é e o que faz o social, por exemplo, mas também para a condição de se produzir conhecimento a partir de um lugar de violência. Se o social é estético e condiz a um fenômeno do aparecimento, cabe que nos perguntemos o que significa participar daquilo que deve ser sistematicamente feito invisível para, a partir daí, produzir etnografia.

De homossexual a Kuilot

Quando cheguei a Tzinacapan, uma comunidade territorial nahua das montanhas do estado mexicano de Puebla, eu decidi alugar uma pequena casa para me alojar. Da experiência de outras pessoas, eu sabia que o acolhimento por uma unidade doméstica já

¹ Em primeiro lugar, pensemos, ainda que de forma rápida e superficial, numa comparação com o volume de pesquisas e publicações em torno das relações entre afins e consanguíneos e entre humanos e não humanos. Recordemos, depois, uma certa aposta teórica por determinados modelos de socialidade, varrendo outros para debaixo do tapete; talvez o ensaio de Descola (2001) seja a manifestação mais explícita desta aposta. Por último, lembremos da miríade de modelos masculinizantes que o americanismo tem produzido para falar das relações entre homens e mulheres, natureza e cultura, público e doméstico, etc, e cuja essência continua perpassando as proposições que pretendem matizar e/ou diluir essas formulações. Talvez o modelo “centro-periferia” que remonta ao Projeto Harvard seja um claro exemplo disso na medida em que segue replicando-se em etnografias mais recentes, mesmo naquelas que são apontadas como parte da discussão ontologista. Na minha perspectiva, essas construções são menos o resultado de uma criatividade nativa que da translação de princípios do próprio sistema sexo/gênero que perpassa a mente nativa dos antropólogos. É urgente que demos a atenção devida ao tema para que o americanismo continue aprofundando-se e aspirando-se de forma construtiva, elucidativa mais justamente a alteridade ameríndia.

estabelecida implicaria numa série de obrigações que estava pouco disposto a assumir, tais como o trabalho da roça de milho e o recolhimento de lenha. Para além disso, eu considerava que ter um espaço residencial exclusivo me facilitaria a organização do tempo, de tal modo que desse conta dos meus afazeres laborais (eu estava trabalhando numa escola de educação básica bilíngue) e acadêmicos (realizava uma pesquisa de mestrado).

Foi fácil encontrar uma casa que se adequasse às minhas necessidades. Ela se localizava justo em frente à praça central do núcleo urbano, no primeiro andar de uma mercearia e bar, ambas pertencentes a uma mesma família, e próxima do ponto de parada das vans que fazem o transporte entre a comunidade e a cabeceira do município, localizada a uns cinco quilômetros de distância. Ao lado de minha casa, estava a sede administrativa local, um tipo de subprefeitura, e da janela frontal eu tinha uma vista fantástica da Igreja e das montanhas que seguiam descendo a ladeira, formando uma paisagem belíssima e que, ademais, me recordava o sul de Minas Gerais, minha terra natal.

Eu residia nessa casa havia três meses quando o meu namorado me visitou, vindo da Cidade do México. Ele passou quatro dias ali e pouco depois nossa relação terminou. A marca que a sua visita deixou na minha rede de relações com os nahua é, no entanto, permanente. Nós fomos vistos juntos em diferentes momentos: almoçando, comprando coisas na feira de domingo, circulando pelas ruas, mas, sobretudo, observando a chuva da janela que dá para a Igreja quando, em determinado momento, nos beijamos. Foi um beijo simples, no entanto, um “selinho”, quiçá, mas isso foi o suficiente para que as pessoas que se encontravam sob o abrigo do teto lateral da Igreja confirmassem uma suspeita que alguns já levantavam: eu amava um homem; era um *kuilot*.

Meses mais tarde, amigos me disseram que em menos de dois dias toda a comunidade estava ciente daquilo. A notícia correu rapidamente, como toda notícia, pelas redes de relações íntimas que entrelaçam a totalidade das pessoas de Tzinacapan. De irmã para irmã e de compadre a compadre, todo mundo na comunidade fica sabendo rapidamente de algo sem que isso passe por qualquer comunicação pública. Alguns autores argumentam que as unidades sociais mesoamericanas podem ser melhor descritas como uma rede de falação e fofoca (PITARCH, 1996; entre outros). Tendo a concordar com eles.

Apesar de que alguns já me vissem como um *kuilot* devido a inferências produzidas em razão da minha não observância de uma economia de gestos, do fato de não ter uma esposa e de estar interessado no preparo de alimentos, uma atividade de mulheres, foi

aquele beijo na janela que serviu de fundamento para a difusão dessa condição. Para o meu namorado e eu, se tratava de uma simples demonstração de afeto entre dois homens urbanos e universitários, de classe média, publicamente homossexuais e que talvez tivessem sido tomados por um momento de alegria bucólica frente à paisagem chuvosa que se formava a partir da minha janela. Nada demais, portanto. O fato é que o nosso comportamento de homossexuais urbanos, para colocá-lo de alguma forma, ofereceu elementos para que os nahua me categorizassem como *kuilot*, um tipo de personalidade que as vezes se comporta, nos nossos termos, como “homossexualidade masculina” mas que, nos interstícios da vida cotidiana, aparece também como algo análogo a um “terceiro gênero” e, em outras, como uma condição de transgressão e perigo. Naquilo que eu pensava ser um comportamento homossexual ordinário, um beijo na janela, com toda a carga que o nosso mundo implica sobre ele, os nahua viram, no entanto, um indicativo de uma condição *kuilot*. As qualidades sensíveis que esta situação produziu transformaram-se em um princípio de diferenciação que se assentaram sobre o meu corpo, indexando-o de tal forma que depois daquele dia na janela, tudo mudou; o corpo a partir do qual eu aparecia enquanto pessoa capaz de estabelecer relações mudou, transformando, no mesmo processo, o próprio estatuto a partir do qual eu poderia, como antropólogo, explorar um mundo e organizar uma experiência de alteridade.

Kuiloyot

Segundo Zamora Islas (2014), a palavra *kuilot*, singular de *kuilomej*, corresponde ao fino, delicado e homossexual. O termo se deriva de *kuiloyot*, a condição que faz emergir e é intrínseca a um *kuilot*; o autor a traduz como “homossexualidade”. No entanto, *kuilot* e homossexual se referem a fenômenos que se excedem entre si e cuja aproximação e acoplamento de sentidos são apenas parciais. A raiz da palavra vem de *kui-* (excremento), da qual também se derivam os termos *kuitanten* (ânus) e *kuittamal* (glúteos), por exemplo. Em termos etimológicos, o termo *kuilot* indica aquele que é tomado como parceiro passivo no sexo anal; literalmente um *analado*: alguém que é objeto de um verbo fictício que indica o ato de “ser tornado” paciente anal por outrem.

De forma geral, uma exploração da teoria nativa nahua em torno do sistema sexo/gênero² nos leva a uma associação intrínseca e inata entre ambos, o que certamente

² Um sistema de sexo/gênero é, segundo Rubin (2017, p. 11), uma “[...] série de arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, nos quais essas necessidades sexuais

poderia parecer inadequada frente à assertiva básica dos estudos de gênero: seu caráter construtivo, de tal forma que se manifesta como uma produção social sobre signos de diferença anatômica. Minha intenção não é contradizer, nem refutar esse princípio, mas indicar que, no mundo nahua, sexo e gênero se dão através de um acoplamento que se produz como inato. A ação política dos *kuilomej*, tanto na esfera do pessoal quanto a nível comunitário, assim como das lideranças femininas, começam a colocar em cheque esta coincidência que “naturaliza” o sistema. No entanto, trata-se de um processo recente e não tenho condições de tratá-lo aqui.

De toda forma, a política nahua de gênero se dá transformando diferenças que derivam, são socialmente produzidas e tornam a se assentar sobre o próprio corpo. Este último é, portanto, o elemento fundamental para a construção das relações entre as pessoas. O gênero aparece como um tipo de diferenciação categorial que organiza a vida das pessoas de tal forma que a própria apreensão da diferença se dá de modo categorial (STRATHERN, 2009). O problema aqui diz respeito, em termos de Severi (2007), à esfera da percepção e das teorias em torno das qualidades que através dela são extraídas. Neste contexto, masculino e feminino emergem como categorias que se referem à natureza das relações sociais: informam sobre as qualidades e as características que oferecem um estatuto determinado às coisas e às pessoas.

No mundo nahua o gênero é uma condição de tudo aquilo que existe. Não só os humanos, mas o território, os alimentos, os animais, o tempo e o clima, entre outras coisas, têm gênero. É um elemento que permite estabelecer um modo de predicação sobre os existentes, o mundo e as coisas: uma série de fluxos implicativos de analogia que organizam o caos, tornando-o um cosmos compreensível. Assim, o gênero é um dos elementos que permitiria criar laços que unem os existentes através de analogias, criando redes de causalidades entre eles (DESCOLA, 2005). No entanto, para que isso funcione, cada coisa existente deve ocupar o lugar que é apropriado à sua qualidade categorial.

Kuali é o termo nativo que indica que algo ou alguém está na sua forma correta, ocupando o lugar apropriado e estabelecendo, a partir daí, relações coerentes de implicação analógica. Ao transladar esse termo para o nosso acervo em português, poderíamos dizer que ele cobre um conjunto semântico complexo que inclui o “belo”,

transformadas são satisfeitas”. Trata-se da organização social da sexualidade e a reprodução de convenções de sexo e de gênero, este último entendido como uma divisão sexual imposta socialmente. Tomamos o sistema sexo/gênero num sentido análogo, ainda que, como veremos, concedemos uma noção distinta ao gênero e ao sexo a partir da teoria nahua.

“bonito”, “bom”, “bem”, “correto” e “ótimo”. Ele se refere a um problema de forma e é, portanto, uma categoria estética num sentido quase melanésio (STRATHERN, 2009; 2014): diz respeito à morfologia qualitativa em que algo ou alguém deve se dar a ver aos demais para que se estabeleçam relações adequadas. Num sistema de relações de analogias implicativas, que produzem causalidades multiplicáveis, não aparecer como se deve é sinônimo de doença. De fato, *amo kuali*, a negação do *kuali*, o “não bom”, é justamente o termo com o qual os nahua evocam o Diabo. Neste sentido, o que não é bom é justamente o disforme: aquilo que aparece e se coloca em relação de forma indevida.

Disso se desprende que todos os existentes têm qualidades intrínsecas e que devem ser produzidas esteticamente. No entanto, essas qualidades se dividem em dois grandes eixos cósmicos. Ambos estão compostos de uma série de qualidades equivalentes e intercambiáveis entre si e que se contrapõe de forma complementar às qualidades do outro eixo. Um dos pares complementares fundamentais é o masculino/feminino. A existência da vida e do cosmos depende da complementariedade entre os domínios. No entanto, ela não se dá em termos de igualdade, dado que isso produziria um efeito de congelamento cósmico em que tudo seria igual a si mesmo continuamente; sendo qualidades exatamente simétricas, elas se equivaleriam e se anulariam. O ideal é um estado de equilíbrio assimétrico: um dos eixos deve estar levemente destacado sobre o outro, marcando características que emergem da relação de assimetria de forma diferenciante. Num outro sentido, o surgimento do mundo é o resultado de um desdobramento em duas partes de um corpo sacrificial feminino, produzindo o céu, de qualidade masculina, e o inframundo, de qualidade feminina.

Neste contexto, o corpo humano só existe de forma genderizada. O termo mais próximo para se referir a ele é *monakat*. Ele é formado pelo substantivo *-nakat*, carne, e por um prefixo possessivo, como *mo-*, meu. A tradução correta na sua forma genérica seria, portanto, “carne de alguém”; neste caso específico, “minha carne”. No entanto, ademais de sempre pertencer a alguém, esta carne está também implicada de uma qualidade genderizada: são masculinos ou femininos. Esse elemento se descreve através do termo *taltikpakayot*, literalmente “a qualidade da superfície da terra”. López-Austin (2004) traduz um termo parecido, do náhuatl clássico, como sexo.

Takayot é o termo em náhuatl para expressar a condição intrínseca aos homens, algo análogo à nossa “masculinidade”. A raiz dessa palavra vem de *takat* (homem), que

recebe o sufixo *-yot*, utilizado para indicar o que é intrínseco ou é a parte marcante de algo. Usado para expressar tanto uma qualidade dada pelo nascimento quanto um caminho esperado e condizente com essa qualidade masculina, como viemos argumentando, essa também é a palavra para designar o pênis. Num sentido bastante evidente, o pênis é a parte que faz do homem, homem. Pênis e masculinidade são, portanto, fenômenos homônimos justamente porque são as marcas qualitativas que se transformam, pela ação relacional, na diferença que produz homens.

Num sentido análogo, o termo *siuayot*, formado pelo substantivo raiz *siuat* (mulher) e pelo sufixo *-yot*, indica algo como uma “feminidade”. Essa palavra é também a forma de nomear o útero, de tal forma que ele é a condição distintiva da mulher. Não é o *siuaselikyan* (clitóris, “lugar suave da mulher”) aquilo que a particulariza, mas o seu útero.

É interessante se comparamos o caso feminino ao masculino. O que particulariza o homem é o seu pênis e não os seus *atetsimej* (testículos, “pedrinhas que contêm água”) ou seu *nakaxinachyot* (vesícula seminal, “carne que produz sêmen”), que os nahuas apontam como o lugar em que o sêmen é produzido. Em outros termos, diferentemente do caso dos homens, a condição intrínseca das mulheres não está assentada naquilo que entenderíamos como o seu órgão sexual, mas na sua matriz reprodutiva. A definição da característica diferenciadora das mulheres está posta sobre o eixo da reprodução, enquanto a dos homens é da ordem do ato sexual, sua capacidade de penetração.

O pênis é a marca anatômica da qualidade masculina, enquanto o útero é a marca anatômica da qualidade feminina. A designação de gênero está dada no corpo, sendo de base anatômica, ao passo em que permite alocar cada um com as suas especificidades num eixo de qualidades cósmicas, a partir do qual estabelecem relações apropriadas com a outra parte. Que o arquétipo do funcionamento cósmico mesoamericano seja sexual, tendo o intercursos sexual como modelo das relações apropriadas entre as qualidades dos eixos não é, portanto, casual (LÓPEZ-AUSTIN, 1998). A questão é que os intercâmbios fluídicos estão no núcleo da compreensão das noções de Pessoa entre os nahua e dos desdobramentos disso em termos de práticas de saúde-enfermidade, de relações de parentesco e de divisão do trabalho, entre outras coisas. A não observância dessas relações de trocas corresponde, como já vimos, à doença.

O *kuilot* é, por sua vez, alguém que nasce com corpo de homem, mas desvia-se da sua forma adequada de tal forma que as afecções que lhe dão corpo o fazem “como uma

mulher”. Para os nahuas, ele é um fenômeno da anti-estética e, neste sentido, um corpo transgressor. Ao transgredir sua forma adequada, o homem se transforma em *kuilot*, passando de ser corporalmente particularizado pelo pênis para sê-lo pelo ânus; daí a raiz *kui-*, que é relativo ao excremento, ao ânus e aos glúteos. Sua marcação corporal indica um elemento central para aquilo que aqui discutimos: a renúncia à capacidade anatômica de penetrar. Ao transforma-se em *kuilot*, ele perde a prerrogativa sobre o sexo. Neste sentido, sua passividade é também sexual.

Violência sexual e aliança no campo

Era uma quarta-feira, por volta das quatro da tarde. Eu havia decidido sair mais cedo do trabalho e voltar para casa com a intenção de terminar a leitura de dois textos que apresentaria em um seminário na semana seguinte, na Cidade do México. Eu estava parado em frente à minha casa, procurando pelas chaves na mochila, quando fui abordado por um rapaz. Uns vinte centímetros mais baixo do que eu, parrudo e com o rosto queimado pelo Sol, ele estava visivelmente embriagado. Ele me estendeu a mão para que tocasse as pontas dos seus dedos, num cumprimento típico dos nahuas. Apresentou-se dizendo que tinha 22 anos (naquela época, dois anos mais novo do que eu) e que estava retornando do corte do café em Veracruz. Disse também que estava contente de voltar a Tzinacapan, onde residia com sua família. Contou-me que tinha ouvido falar de mim, que eu era professor, brasileiro e que vivia sozinho. Brincou que eu era alto porque comia mais do que só *kelits* (planta endêmica consumida ordinariamente pelos nahuas); a comida do mestiço, o não indígena, “faz crescer”. Por fim, disse que era um rapaz trabalhador, de boa família e que queria ser meu amigo. Naquele momento, achei sua atitude simpática. Depois, me convidou para tomar cachaça com ele e dois dos seus companheiros. Agradei, mas recusei o convite, dizendo que tinha afazeres por cumprir. Ele me pediu, então, algum dinheiro para comprar bebida, também um costume corriqueiro. Eu lhe dei cinco pesos mexicanos, o suficiente para três doses de aguardente. Ele se despediu e foi embora. Eu o chamarei pelo pseudônimo de José.

Na sexta-feira, dois dias depois do primeiro encontro, eu sai de casa por volta das sete da manhã para comprar pão. No meio do caminho entre minha casa e a padaria havia uma escadaria. Quando passei por ela, José, que estava sentado bebendo com um primo, me avistou e veio em minha direção. Ele estava ainda mais embriagado do que da primeira

vez. Depois de abordar-me, disse que havia passado a noite toda acordado e que estava cansado. Em seguida, contou-me que sua casa ficava no trevo para Ayotzinapa, a uns vinte minutos de caminhada de onde estávamos, emendando que era longe. Perguntou-me, então, se poderia descansar na minha casa. Achei a atitude estranha. Os nahuas nunca sugerem ir à casa de alguém sem que sejam explicitamente convidados. Ademais, como estava por tomar café e sair para o trabalho, eu lhe respondi que não havia tempo. Outra vez, ele me pediu dinheiro. Eu disse que iria comprar o pão e o que restasse eu lhe daria. Sobraram dois pesos que, quando voltei, entreguei a ele.

Aproveitando a presença do seu primo, ele me convidou para a cerimônia em que sua prima seria pedida em casamento. Como sempre, haveria muita comida e álcool. A festa seria no sábado à noite. No entanto, eu havia programado sair para a Cidade do México depois do almoço. Para não contrariar José, disse que estava pensando em viajar, mas que se não fosse, eu certamente compareceria à festa da sua prima. Ele achou por bem colocar a mão sobre o meu ombro, um ato de demasiada intimidade para alguém com quem havia trocado somente algumas palavras.

Depois de passar uma semana na Cidade do México, retornei a Tzinacapan no final do domingo. Quando cheguei à comunidade, descendo da van, José tornou a me abordar. Outra vez, ele estava embriagado. Queria que o acompanhasse para a parte de baixo da Igreja, mas não me disse para quê. Eu disse que não. Precisava levar minhas malas para casa e, depois de seis horas de viagem por uma estrada serpenteada pela topografia recortada, me sentia um pouco enjoado e queria descansar. Ele insistiu, dizendo que me ajudava com as mochilas. Eu tornei a dizer que não, argumentando que não era necessário que me ajudasse. Ele disse, então, que queria me visitar. Eu lhe respondi que não estava bem disposto e que não era um bom momento, mas que poderíamos organizar uma visita durante a semana. No entanto, lhe disse que convidaria outros três amigos. Ele assentiu e disse que eu ia gostar da visita. Nesse momento, ele agarrou o pênis por cima da calça jeans que vestia, insinuando a sua cintura para frente, em minha direção. Rindo, ele disparou: “ele é pequeno, mas é apimentado”. Eu fiquei consternado, completamente sem jeito. Não sabia o que dizer. Apenas me virei e sai andando em direção à minha casa. Ele disse, então, que nos veríamos durante a semana. Eu continuei andando, ainda de costas. Um frio correu o meu corpo. Eu estava assustado.

Naquela noite, não pude dormir. Depois daquela insinuação evidente, as coisas começavam a tomar figura. Eu estava sendo assediado. Os reiterados convites e insinuações de José se deviam a um interesse sexual? Fiquei horas pensando como eu teria reagido a algo assim se tivesse acontecido na Cidade do México ou em São Paulo. Como homossexual, sou continuamente assediado moralmente, julgado pelas minhas falhas em razão da minha homossexualidade, tenho que lidar com a possibilidade de ser agredido e discriminado, e a todo tempo convivo com insinuações de ordem sexual vindas de outros homens homossexuais. No entanto, sempre me deslindei dessas situações de uma ou outra forma. No que tange às insinuações de ordem sexual, elas poderiam ser vistas como assédio, mas eu nunca me senti violentado. Tampouco havia acontecido de alguém agarrar seu pênis daquela forma na minha frente. Não entendia o porquê de não ter reagido, de não ter dito ou feito algo, colocado um limite. O que era pior, eu pensava não ter dado abertura, de forma alguma, para que aquilo acontecesse. Pensava, então, num “relativismo cultural”: minha ações e palavras teriam sido interpretada de outra forma? Mais grave ainda: eu poderia estar agindo de forma racista, sentindo-me agredido porque se tratava de um homem nahua? Será que, no fundo, eu estava tomado por uma visão idílica do índio, assexuado e infantilizado, de tal forma que o sucedido era algo que me empurrava para fora dessa noção? Foi uma noite perturbadora.

Eu definitivamente não queria encontrar-me com José. Queria que os nossos encontros casuais parassem. Daquele domingo em diante, antes de sair de casa, eu olhava pela janela da frente e lateral, verificando se ele não estava nas redondezas. Ao descer da van, corria imediatamente para casa. Eu literalmente corria. Sentia que quanto mais tempo passasse na rua, maior a chance de que ele me trombasse. Na quinta-feira, no entanto, o encontrei sentado debaixo da minha porta e não consegui evita-lo. Pela primeira vez, ele não estava bêbado. Queria saber quando me visitaria. Valendo-me da presença de algumas pessoas que estavam relativamente próximas a nós, decidi deixar claro que isso não aconteceria porque eu não havia gostado da atitude que ele tomou. Ele ficou irritado, dizendo que ele só ia me dar aquilo que ele sabia que eu gostava; que a culpa não era dele. Eu disse que não queria saber e que ele fosse embora. Eu me virei, para colocar a chave na porta, e ele segurou o meu punho, puxando-me. Fiquei furioso. Minha reação foi me virar e dizer que ou ele me soltava ou eu ia arreventá-lo na porrada. Ainda que depois tivesse me arrependido de dizer aquilo, foi o suficiente para que ele se assustasse e me soltasse.

Ele se deu conta, ademais, que todos ao nosso redor nos assistiam, ainda que sem intervir, e foi embora.

Não soube de José por duas semanas. Eu sabia que a minha dimensão corporal causava medo nos nahua, todos menores que eu. O tamanho é, para eles, um indicativo de força. Depois de ver como os homens nahuas carregam dois moirões nas suas costas, eu estava certo, no entanto, que qualquer um deles seria mais forte do que eu. Mais ainda: dado que eu ameacei valer-me dela para esquivar-me das suas insinuações, José só me abordaria com intenções parecidas se ele estivesse certo que eu não tivesse condições de afugentá-lo com a força. Quando me dei conta disso, o meu pavor cresceu.

Certo fim de tarde, de dentro da van, eu o vi carregando um facão e caminhando em direção ao centro da comunidade. O terror tomou conta de mim. No trecho de cinco minutos até a parada, não podia deixar de pensar que ele poderia me cortar em pedaços com aquele facão. Quando desembarquei, corri para casa e me tranquei. Ele não conseguiu me alcançar, se é que essa era a sua intenção. No entanto, eu passei o resto do dia e da semana completamente amedrontado. Qualquer barulho de pessoas caminhando pelas pedras da rua era motivo para que meu coração disparasse. Eu comecei a pensar que deveria falar com alguém, contar o que estava acontecendo, tentar calcular o que seria melhor. Por receio de parecer um completo idiota, acabei desistindo da ideia.

Outras semanas se passaram sem que eu visse José. Soube, então, que ele havia ido a trabalho para Zacapoaxtla, outro município da Serra nahua, e fiquei aliviado. Chegou, então, o dia do aniversário de uma amiga, uma linguista vasca que estava trabalhando comigo no projeto de educação bilíngue e que aqui chamarei de Maria. Decidimos celebrar com amigos e os professores da escola, todos habitantes de Tzinacapan. Como Maria vivia na cabeceira municipal, acertamos que ela dormiria na minha casa naquela noite. Fomos ao rancho de uma das professoras, onde bebemos cerveja, comemos tacos e sopa de feijão. Voltamos à casa por volta das duas da manhã. Estávamos dormindo quando escutei um barulho de vidro rompendo-se. Corri para a janela e, quando olhei para a minha porta, justamente debaixo de onde estava, vi o José com seu facão na cintura e uma pedra enorme na mão. Ele havia rompido o vidro da pequenina janela que se encontra do lado da minha porta na tentativa de, colocando a mão por dentro, poder puxar o trinco, abrindo-o. Quando me viu, ele começou a dizer que abrisse a porta. Que eu era um mentiroso, que o havia enganado, que ele queria entrar. Eu pedi que ele fosse embora, mas ele se negou.

Naquele momento, Maria decidiu ligar para a polícia, que se encontra na cabeceira municipal. Eles demorariam cerca de meia hora para chegar.

Eu estava apavorado. Maria chorava. Eu estava preocupado tanto por mim quanto por ela. Não sabíamos o que fazer. Como eu me recusava a abrir a porta, ele decidiu chutá-la. Chutava tão forte que chegou a romper parte da madeira da qual estava feita, ainda que não tenha conseguido abri-la. Depois, ele começou a escalar pelas grades da janela do bar que se encontrava sob a minha casa na tentativa de entrar pela janela. Eu chamava por socorro, enquanto procurávamos por cabos de vassoura ou o que fosse para empurrá-lo de volta para o solo. Apesar do estrondoso barulho que fazíamos e dos chamados que eu e Maria fazíamos, ninguém veio em nosso auxílio. A comunidade estava muda ainda que, como soube depois, muitas pessoas nos escutaram. Quando percebeu que não conseguiria subir, ele cruzou a rua, sentou-se na calçada (cuja elevação servia bem como um banco), abaixou as calças e mostrou o pênis. Ele começou a se masturbar e dizia que eu o deixasse entrar. Quando escutou a sirene da polícia, ele se vestiu e correu por uma das ruas laterais.

Quando a polícia chegou, eu desci e abri a porta. Estava convencido de que ele precisava ser pego e estava disposto a ir à delegacia prestar queixa. No entanto, um dos policiais me dissuadiu. Como José não havia entrado na minha casa e nem havia sido pego em flagrante, a polícia não poderia fazer nada. Eu teria que procurar o juiz de paz da comunidade, que resolve disputas segundo usos e costumes. Disseram que se ele voltasse, eu deveria ligar imediatamente. Ele não voltou. Maria e eu conversamos longamente naquele resto de noite. Apavorada, ela me recomendou que abandonasse a comunidade imediatamente e fosse morar na cabeceira municipal, onde vivem os mestiços. Eu não queria. Apesar dessa situação, Tzinacapan era um lugar em que eu adorava estar, e eu aprendia muito ali. Ela me fez jurar que procuraria a subprefeitura e a mesa diretiva da organização nahua para a qual ambos trabalhávamos.

No outro dia, falei com um dos meus amigos mais próximos, um homem casado de aproximadamente trinta anos de idade e que ocupava um lugar na mesa diretiva. Depois de contar-lhe, ele me disse que aquilo era esperado; que não estava surpreso. Ele me disse que não me preocupasse porque ele cuidaria da situação. E cuidou. Ele mobilizou a rede de parentesco em que José se insere para que o controlassem. Ele nunca mais bateu na minha porta ou me abordou na rua. Não obstante, eu nunca deixei de temê-lo. Sempre que o via, ficava assustado. Mas com o tempo, comecei a conviver com o medo. Depois de José,

outros três homens me assediaram, sempre bêbados. Eu tinha medo deles, mas aprendi a agir de forma mais efetiva, atuando através dos parentes, de modo que a situação era mais facilmente controlada.

No entanto, era claro para mim que a condição em que me encontrava era uma de contínua vulnerabilidade, razão pela qual deveria caminhar sempre alerta. Ser um *kuilot* implicava viver em risco porque a violência era sempre iminente. Eu sabia, ademais, que tinha escapado de que algo pior acontecesse por uma condição privilegiada: o fato de ser mestiço, professor e amigo das lideranças indígenas. Apesar da minha condição de *kuilot*, eu ocupava um importante lugar de prestígio social. Eu era, em outras palavras, um tipo diferente de *kuilot*.

Os *kuilomej* estão privados de participar dos sistemas de cargos através do qual as pessoas acumulam prestígio comunitário. Apesar de não padecerem de discriminação verbal, eles são, como os eles próprios reconhecem, continuamente assediados e sexualmente agredidos por homens da comunidade. Ser estuprado é uma possibilidade sempre presente. Os nahuas entendem que o *kuilot* seja, em matéria sexual, “como uma mulher”: o agente da *passividade* que é receptáculo do ato sexual e sobre o qual ele não exerce prerrogativa. Como as mulheres, deve consentir com o ato sexual ou arriscar ser agredido sexualmente.

Partindo de um estudo da violência contra as mulheres nahuas, Raymundo-Sabino (2014) argumenta que, para elas, a violência sexual corresponde a toda forma de assédio, chantagem, abuso sexual, relações sexuais obrigadas e ausência de direitos reprodutivos. Trata-se, nos termos da autora, da mais naturalizada forma de violência sofrida pelas mulheres, uma “violência por costume”, social e culturalmente referendada na obrigação da mulher de consentir com o sexo. Ou se consente, ou se é violentada. Esta condição é, portanto, compartilhada também pelos *kuilomej* na medida em que são sexualmente equiparados às mulheres; são como elas: mais do que agentes, são receptáculos do ato sexual.

No entanto, como vimos, um *kuilot* não é aquele que tem relações sexuais com homens, simplesmente. Apesar de que José continuamente se insinuasse sexualmente para mim e que, como fiquei sabendo depois, ele já houvesse estuprado ao menos outros dois *kuilomej* com os quais tive contato, ele próprio não era um *kuilot*, mas um *takat*, um homem. Ter relações sexuais com *kuilomej* ou jogos de masturbação coletiva entre

takamej (homens) não produzem um *kuilot*. É a afetividade por homens³ e uma determinada reclamação pública disso que faz um. Em especial, amar um homem significaria desejar constituir complementariedade e descendência com ele, escapando da “troca de mulheres”, da lógica de casamento e da produção de alianças (LÉVI-STRAUSS, 2012). Num sentido próximo ao argumentado por Rubin (2017), a transgressão do sistema de casamento e do funcionamento básico das regras de produção de parentesco é uma das raízes da condição de violência vivida pelos *kuilomej*.

No entanto, é fundamental pontuar que a violência sexual sofrida por eles provém justamente da comunidade de homens que, sem serem considerados *kuilomej*, mantêm relações sexuais com eles. De fato, os *kuilomej* reconhecem um número reduzido de uns vinte homens que deveriam ser evitados a qualquer custo: são aqueles que os estupram normal e repetidamente. Se bem outros homens também possam fazê-lo, isso é menos comum. Ao colocar a violência como um eixo de causalidade, temos que o homem cuja identidade sexual é vivida publicamente é aquele que sofre violência, enquanto que o homem em posição de agente da *atividade* sexual ocupa o lugar de perpetrador.

Para além disso, que a violência sexual sofrida pelas mulheres e pelos *kuilomej* seja naturalizada e socialmente referendada é porque ela é vista como uma ferramenta legítima de correção do anti-estético. Mulheres que não obedecem a seus maridos, ou que, sendo solteiras, caminham desacompanhadas, assim como os *kuilomej* por serem o que são, podem ser violentados por descumprirem com sua condição adequada. Como nos lembra Moreno (1995), a violência sexual é uma punição da qual os homens se valem a fim de manter a ordem do sistema sexo/gênero. Que José não se sentisse culpado pelo assédio que me dirigia é expressão dessa condição. A culpa era minha por ser um *kuilot*. A violência sexual que eu sofria era decorrente, portanto, da incompatibilidade entre a minha forma de agir e a minha expectativa do que poderia acontecer no meu próprio sistema de sexo/gênero e aquilo que os *nahua* viam e esperavam que aconteceria. Minha forma de ser homossexual violava o sistema *nahua* de sexo/gênero (como também o meu próprio, ainda que em outra medida), fazendo-me um *kuilot*. No entanto, o que eu esperava por ser homossexual (ser discriminado e moralmente assediado) não era aquilo que os *nahua*

³ Isso é fundamental. Os *kuilomej* não têm relações sexuais ou de amor entre si, pelo menos não que se fale sobre isso. Existe uma certa repulsa corporal. Eles se veem como compadres. O companheiro ideal é um *takat*. Como isso funciona é, ainda, muito nebuloso, justamente porque nunca acontece. Qualquer dado sobre isso seria, pois, da esfera da especulação, uma vez que os homens tendem a manter relações de ordem estritamente sexual, mas nunca afetiva, com os *kuilomej*.

calculavam que poderia me acontecer por ser *kuilot* (adoecer, ser sexualmente assediado e estuprado).

Ser *kuilot* marcou a minha relação com os nahua. Era parte do meu estatuto entre eles. E se os *kuilomej* vivem sob o risco constante de serem vítimas de violência sexual e dos efeitos mais complexos da dominação masculina, esse seria também o meu lugar enquanto etnógrafo em campo. Reconhecendo o fato de que fosse um outro tipo de *kuilot*, mestiço e prestigioso, eu assumi que não poderia pensar fora do lugar de violência que, guardada suas especificidades, me foi concedido. O antropólogo é, como qualquer outra pessoa, um corpo genderizado e está condicionado às possíveis incomensurabilidades que ele pode assumir quando transitamos entre sistemas de sexo/gênero. Neste sentido, a experiência encarnada que organizaria qualquer tipo de conhecimento etnográfico que produzisse entre os nahuas passaria pelo crivo de ser um corpo *kuilot*.

Ser vítima de assédio é, no entanto, apenas um dos matizes do ser *kuilot*. Ao mesmo tempo em que ser categorizado me rendeu um contexto de medo e apreensão, eu pude ter acesso a uma camada de coisas, antes imperceptíveis, que se tornaram visíveis. Eu nunca tinha ouvido falar dos *kuilomej* até então. Mas eles começaram a aparecer, cumprimentando-me na rua ao colocar as mãos sobre meus ombros (ação que revela uma condição de compadragem), sinalizando a sua presença com movimentos de cabeça e, finalmente, convidando-me para tomar café e compartilhar alimentos. Descobri um mundo não antes visível em que os *kuilomej* formavam redes de mapeamento de agressores, mas também uma aliança mais estendida de amizade, de reciprocidade, de troca de objetos e alimentos, mas, sobretudo, de segurança. Um amigo *kuilot* me disse, certa vez, que só se sentia seguro quando estava com os demais *kuilomej*.

Não poderei, aqui, desenvolver a relação que essas pessoas assumiam com a violência, parecendo-me sempre muito ambígua. No entanto, é fundamental deixar explícito que o corpo, enquanto feixe de relações e chave do social, é também um produtor de visualidade. O social é, então, um fenômeno estético e visual. O que vemos nunca é a totalidade de um fenômeno, mas a parcialidade que nosso corpo nos permite acessar. Depois de ter sido categorizado como *kuilot*, tudo mudou também no sentido visual. Passei a ver outras coisas, fenômenos que antes me eram invisíveis.

A violência dos antropólogos

Num fundamental ensaio metodológico, Strathern (2014) trata do efeito etnográfico como um movimento entre dois tipos de campo: um que se delineia no encontro com os nativos e outro que emerge na produção da escrita. É neste último que o pesquisador recria os efeitos da convivência com a alteridade, que é da ordem do primeiro campo. Trata-se de uma reconstrução da experiência de tal modo em que ela se torne apta para ser compreendida por um outro tipo de público: os antropólogos. Segundo a autora, a escrita cria um segundo campo, e a etnografia aparece como o resultado da habitação contínua entre os dois campos, um recriando o outro. Em ambos os casos, o pesquisador deve se comprometer com as relações que as pessoas desejam estabelecer com ele. Tornar-se parte dessas relações é o que permite tecer redes de sentido. Neste argumento, a experiência adquire significância através da escrita. O primeiro campo é, portanto, antecipatório do segundo e aberto àquilo que este demandará.

O argumento relacionalista é dado aqui não só na relação entre os nativos, mas também entre pesquisador e nativos, por um lado, e nos dois momentos da produção etnográfica, entre os dois campos, por outro. Neste sentido, e na linha do que viemos argumentando, a produção dos signos relacionais resulta da transformação ativa das qualidades sensíveis e observáveis que produzem diferenças entre coisas, pessoas e momentos (SCHNEIDER, 2016). O que se tem entre os dois momentos etnográficos e entre as relações implicadas por cada um deles são formas de produzir relações que modelam mundos. No entanto, as relações entre campos que dão lugar à etnografia dependem de um certo arcabouço de possibilidades que se vale de esquemas disponíveis, como o fato de que um antropólogo homossexual se torne, no bojo de um arcabouço de possibilidades diferente, um outro tipo de *kuilot*. Isto é, aquilo que alguém se torna quando se transforma no seio de uma determinada condição de mundo, um problema que, diga-se de passagem, é também do estruturalismo levi-straussiano, ainda que numa esfera distinta.

Enquanto escrevia a minha dissertação de mestrado, uma etnografia sobre as crianças nahuas e o processo de escolarização autônoma da organização para a qual trabalhava (MACIEL, 2015), decidi deixar o tema dos *kuilomej*, da violência sexual e da minha condição de *kuilot* fora da exploração inicial sobre as condições de produção de conhecimento e sobre o campo. Na introdução da dissertação, o leitor encontrará uma discussão sobre antropologia militante, sobre a condição pós-colonial nahua e a

necessidade do antropólogo de se engajar nela, bem como de uma aposta por uma metodologia colaborativa, mas nem sequer uma menção ao termo *kuilot*. Essa decisão foi minha. Eu decidi manter silêncio sobre as circunstâncias também em relação aos meus orientadores. Manter-me calado foi, no entanto, em razão de uma extensão do medo. Em primeiro lugar, achava que as pessoas poderiam não entender a situação, conectando o assédio a algum tipo de falha, abertura ou incompetência e que, de alguma maneira, isso fosse um indicativo de falta de técnica ou habilidade enquanto pesquisador ou, mais grave ainda, de uma incapacidade de conectar-me com as pessoas ou de me comprometer com elas.

Em segundo lugar, eu não me sentia preparado para lançar mão do vivido para transformá-lo num mote de análise, mesmo sabendo da centralidade disso para as condições do meu trabalho. O que eu queria naquele momento, era tentar esquecer os acontecimentos na mesma medida em que o medo de conviver com os nahua ia se reduzindo. No entanto, o sentimento de ansiedade e uma pontada de medo reapareceram até hoje quando tenho que tratar do assunto, especialmente quando falo disso em público. Essa sensação não se deve mais a um medo de José ou dos demais assediadores. Tampouco é um trauma do assédio em si mesmo. Eu aprendi a lidar com eles. A ansiedade e o medo se devem a outra razão: a violência que os pares são capazes de exercer.

Quando comecei a falar sobre a violência sexual entre os nahua e aquela que eu mesmo havia sofrido, a reação dos meus pares iam em duas direções. Alguns me diziam, valendo-se do relativismo cultural, que o tema da violência era complexo e que eu nem sequer poderia falar daquilo nesses termos. “Violência” é uma palavra carregada de valores, o que soava para eles como um julgamento, um traslado de valores modernos para o contexto nahua. Que se tratasse de uma violência era, sob esta perspectiva, o resultado de uma projeção de valores que me eram caros sobre a experiência diversa da alteridade sobre a qual me referia. Tratava-se, portanto, de um problema meu. No que diz respeito à experiência dos *kuilomej*, é importante frisar algo que já mencionei e que revela a razão da escolha terminológica: eles entendem os estupros como violência sexual. O termo usado para isso é *violar*, do espanhol, que indica precisamente o abuso sexual e a ausência de consentimento. No que concerne à minha própria experiência, tratou-se, sim, de violência, ainda que José ou alguns antropólogos não o reconheçam como tal.

Outros pares reconheciam a violência como um fenômeno válido. No entanto, muitos deles preferiam manter silêncio sobre isso. Em primeiro lugar, a violência sexual não se manifesta somente entre os nahuas e tampouco pode ser inscrito somente às dinâmicas de povos ameríndios, e se antes os antropólogos poderiam tratar do assunto como um tabu ou como algo da esfera daquilo que escapa à nossa atuação e preocupação etnográfica, o surgimento de movimentos de mulheres e de diversidade sexual e de gênero em contextos ameríndios ao longo de todo o continente está aqui para nos lembrar e nos questionar sobre nossas escolhas. Não poderemos manter o problema na esfera do não dito porque essas pessoas estão fazendo justamente o contrário. Ao mesmo tempo, há uma postura clara, manifesta pelos corredores, de que, reconhecendo a urgência e a gravidade do assunto, alguns pesquisadores preferiram não se pronunciar sobre o tema quando ele aparece. Sem contribuir e sem deslegitimar, a estratégia parece ser a do silêncio de evitação, fingindo que o problema não existe. No que tange ao americanismo, a simpatia generalizada dos antropólogos pelas comunidades de vítimas parece não se aplicar, portanto, para as relações de dominação masculina.

Por outro lado, tratando-se especificamente da minha própria experiência, muitos ficavam atônitos. Consideravam que a situação era grave e afirmavam que eu corri um grande risco. Alguns me questionavam dizendo que teriam abandonado a empreitada no primeiro sinal de assédio. Na sua maioria homens heterossexuais, essas pessoas dificilmente teriam os referentes de amolestamento para entender a condição de um antropólogo homossexual e americanista em campo. Eles não existem na mesma chave que eu e não têm que lidar com os pressupostos e as condições sociais em que um homossexual se produz enquanto antropólogo, etnógrafo e americanista. A desistência deles não seria calculada na mesma chave que a minha.

De tudo o que já escutei, o pior foi, no entanto, o comentário de um grande pesquisador e antropólogo mesoamericanista quando soube que queria transformar a violência sexual que eu sofri num lugar para pensar um meta-relato sobre a produção de conhecimento etnográfico. “Não importa”, ele disse, argumentando que se tratava de algo da esfera pessoal. Seu ponto de comparação era que ele as vezes ficava saudosos de casa enquanto estava em campo e que aquilo certamente afetou sua etnografia. No entanto, não era preciso fazer daquilo um elemento de análise. Em todo caso, o assédio era algo que deveria ser tratado no âmbito da minha personalidade, com amigos, no psicólogo, na relação

peçoal com os nahua, talvez, mas não numa etnografia e tampouco na produção sistemática de um pensamento metodológico.

Talvez a violência dos meus pares, diminuindo e higienizando a experiência de violência sexual que vivi tenha sido ainda mais dolorosa, marcante e permanente que qualquer dos atos de José. O julgamento que um colega antropólogo pode te direcionar, enquanto vítima de violência, mina o seu prestígio como pesquisador, ampliando o dolo e os efeitos da própria violência inaugural. Sempre que falo disso em público, sinto ansiedade e medo, como disse. Isso se deve ao fato de que não faltam os olhares julgadores, matizadores ou diminutivos. O fato de que não importe que tenha sido vítima de violência sexual é em razão de que, como já argumentou Moreno (1995), a vulnerabilidade de um pesquisador é equalizada, no esquema idealizador do trabalho de campo malinowskiano, à fraqueza, tratando-se, portanto, do resultado do que se supõe ser um campo mal executado e mal sucedido. No entanto, é necessário evidenciar que se algo não acontece como esperado, é porque existe um modelo antecipado de expectativas. Apesar do antropólogo ser normalmente apresentado como um ser genérico e de corpo asséptico, é evidente que o trabalho de campo modelar é o fruto da experiência de um certo antropólogo igualmente modelo: um homem branco, heterossexual e cujo estatuto numa sociedade industrial como a nossa está longe de ser popular.

Assim, quando Moreno (1995) afirma que os antropólogos devem lidar com a transição entre diferentes sistemas de sexo/gênero, podendo eventualmente serem forçados (através do estupro, por exemplo) a se adequar a eles, seria necessário entender a própria Antropologia nestes termos. Os antropólogos têm seu sistema nativo de sexo/gênero que, apesar de ser reclamado discursivamente como livre de seximos, está longe de sê-lo, especialmente no âmbito americanista. Sob a minha perspectiva, isso é absolutamente assustador. Parece-me, então, que os modelos masculinizantes são não só estruturadores dos modelos analíticos dos quais nos valem para produzir conceitos sobre os mundos ameríndios como, ademais, organiza a própria forma em que nos relacionamos enquanto produtores de conhecimento. Isso porque, como indica Paerregaard (2002), a produção de conhecimento está profundamente atrelada com a variação de mundo que a antecede e que se coloca como sua condição.

Alguns elementos finais

Gostaria de pensar, para encerrar, sobre a implicação dessa reflexão em termos de americanismo. Por um lado, estou longe de pretender dar uma palavra final sobre o estatuto da etnografia ou sobre as condições relacionais entre os americanistas. O que aqui se desenha é um alerta: talvez a violência que nós nos exercemos enquanto pesquisadores esteja tornando evasiva a forma como lidamos com a própria alteridade, bem como a nossa capacidade de aceder a diferentes camadas visuais dos mundos que pretendemos experimentar.

Por outro lado, me assusta o fetichismo que tem se alastrado pela área e que descola da pretensão original dos proponentes de certa aposta metodológica: a chave do corpo e da pessoa como entradas fundamentais para os complexos mundos das alteridades ameríndias (SEEGGER; DAMATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979). Corpos são existentes não só porque estão feitos de afecções, mas também porque são capazes de revelá-las (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). É através desse ato de produção do sensível, tornando perceptíveis as afecções, que o corpo emerge. Ele tem força, portanto, porque é eficaz na sua capacidade de gerar relações.

Se a totalidade é o resultado das relações entre relações, então as especificidades corporais, suas afecções tornadas sensíveis e engendradoras de relações, são, portanto, anteriores ao social (MAUSS, 2017). Visto que essa é uma discussão patente no interior do americanismo, por quê a dificuldade de conceder ao corpo do antropólogo um estatuto semelhante? A assepsia na manutenção de um corpo genérico de pesquisador não é justamente aquilo que replica a produção etnográfica de corpos ameríndios marcados por modelagens masculinizantes?

A literatura especializada nos estudos do xamanismo ameríndio o apresenta como uma tecnologia corporal capaz de produzir mundos diferentes (BARCELOS NETO, 2008; CESARINO, 2011; NAVARRETE LINARES, 2016; VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Valer-se de uma tecnologia corporal corresponde, neste caso, a uma passagem entre mundos; uma perfuração das camadas de diferença. É justamente neste ponto que se assenta a imprescindível discussão sobre a negociação das diferenças através do pacto etnográfico (KOPENAWA; ALBERT, 2015): se trataria de uma postura ética que assenta numa transformação radical do corpo. Esfacela-se o sujeito inicial, através de uma

dissolução corporal, para que ele se faça outro, acoplando-se a outras pessoas e produzindo novos sujeitos⁴.

Devindo outro, transformando-se e dissolvendo-se, se obtém acesso a outra camada de visualidade, diz Kopenawa, onde dançam os *xapiri*. Passar a ver é formar um corpo de convivência na mesma medida em que a própria compreensão depende de uma condição corporal. Nos termos de Kopenawa e Albert (2015, p. 518-519), “nunca se deve esquecer o quanto [...] o acesso ao conhecimento etnográfico é conquistado em primeiro lugar pela provação do corpo e por quanto se faz necessário atingir os limites do próprio pensamento para poder começar a descobrir o dos outros.” Vejamos, então, que tratamos da esfera do que De La Cadena (2015) apresenta como “onto-epistemologia”: a condição de um conhecimento é também o desdobramento da qualidade corporal do seu existente. Isso coloca em clara evidência a dimensão que o corpo assume no trabalho de tradução que, desde Wagner (2012) pelo menos, é reconhecidamente o núcleo do fazer antropológico. Negar o corpo é negar o pacto e a Antropologia, então.

Ao mesmo tempo, se entendemos o corpo como parte de uma economia do si mesmo, a decomposição do sujeito inicial que leva ao pacto etnográfico e à transformação das condições onto-epistêmicas de produção de conhecimento desdobra-se numa política do ser. O real e o político estão, portanto, claramente implicados. Não há realidade que anteceda a prática do mundo, mas uma realidade múltipla de acervos virtuais de possibilidades que se atualizam frente a uma corporalidade determinada. Neste sentido, o corpo asséptico, assexuado e sem gênero sobre o qual descansa os pressupostos metodológicos do trabalho de campo e da relação entre o antropólogo e os nativos, por um lado, e os antropólogos entre si, por outro, é uma construção falaciosa. Ele não existe senão enquanto existente atualizado. Todo corpo carrega qualidades sensíveis que se transformam em diferenças relacionais. Daí a necessidade de genderizar e diversificar o corpo do antropólogo. Tanto como objeto de estudo quanto condição de produção de conhecimento, a entrada do gênero no americanismo é uma medida de precaução contra as tentativas unívocas em torno de uma política disciplinar. Ele nos faz pensar e refundar nossas certezas.

⁴ Atente-se ao capítulo 5 – “A iniciação” de *A Queda do Céu*. Nele, Davi Kopenawa narra como tornar-se “*xapiri* de verdade” é o fundamento do conhecimento sobre o esquematismo cósmico yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Se o antropólogo produz mundos ao comparar diferenças, devemos nos perguntar também pelas diferenças que podem emergir de um corpo de convivência que se constrói pela dissolução da violência sexual. Que corpo emerge dessa experiência transformacional? Que mundos se proliferam a partir de um sujeito com essas características? Que pacto etnográfico ele estabelece? O que propomos aqui não é a reinserção do sujeito da neutralidade solipsista, mas a necessidade da produção de antropólogos ciborgues que criam acoplamentos pós-orgânicos entre mundos através dos seus próprios corpos particularizados. Se o problema da Antropologia é, como argumenta Strathern (2004), o de estabelecer complexas conexões entre mundos, ainda que de forma lacunar (DE LA CADENA, 2015), essas conexões só podem se dar na esfera do ser e da experiência. Na medida em que se multiplicam as formas e os tipos de antropólogos, caberá à Antropologia abrir o sistema de sexo/gênero em que se assenta o seu fazer enquanto disciplina a fim de que caminhemos, outrossim, nas veredas das conexões complexas.

Referências Bibliográficas

- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Fapesp: Edusp, 2008.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Oniska: poética do xamanismo na amazônia*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham & London: Duke University Press, 2015.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: nrf Éditions Gallimard, 2005.
- DESCOLA, Philippe. The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia. In: GREGOR, Thomas A.; TUZIN, Donald (Orgs.). *Gender in Amazonia and Melanesia: an Exploration of the Comparative Method*. London: University of California Press, 2001. p. 91–114.
- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 33–118.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo. La composición de la persona en la tradición mesoamericana. *Arqueología Mexicana* p. 30–35, 2004.

- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo. La sexualización del cosmos. *Ciencias* n. 50, p. 24–33, 1998.
- MACIEL, Lucas da Costa. *Tosepan Kalnemachtilyan: tomaseualkopa uan in tosepan ipipiluan* (“La escuela de todos”: nuestra manera indígena y los infantes de Tosepan). Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 2015. 336 f.
- MAUSS, Marcel. *Sociología e Antropología*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- MORENO, Eva. Rape in the field: reflections from a survivor. In: KULICK, Don; WILLSON, Margaret (Orgs.). *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Fieldwork*. London: Routledge, 1995. p. 219–249.
- NAVARRETE LINARES, Federico. Entre a cosmopolítica e a cosmo-história: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas. *Revista de Antropologia* v. 59, n. 2, p. 86–108, 2016.
- PAERREGAARD, Karsten. The resonance of fieldwork: ethnographers, informants and the creation of anthropological knowledge. *Social Anthropology* v. 10, n. 3, p. 319–334, 2002.
- PITARCH, Pedro. *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- RAYMUNDO-SABINO. Lourdes. *Mujeres nahuas violentadas por varones en el ámbito doméstico en Cuetzalan, Puebla*. X Encontro Nacional sobre Empoderamiento Femenino: [s.n.], 2014.
- RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- SALEMINK, Oscar. *The Ethnography of Vietnam’s Central Highlanders: a Historical Contextualization, 1850-1900*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2003.
- SCHNEIDER, David. *Parentesco Americano: uma exposição cultural*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional* n. 32, p. 2–19, 1979.
- SEVERI, Carlo. *Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*. Paris: Éditions Rue d’Ulm: Musée du quai Branly, 2007.
- STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- STRATHERN, Marilyn. *Partial connections*. Oxford: AltaMira Press, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- ZAMORA ISLAS, Eliseo. *Totajtolyelisti, la esencia de Nuestra Palabra. Diccionario Maseualtajtöl de la sierra Nororiental del Estado de Puebla: campo semántico Nahuat-Español*. Cuetzalan del Progreso: Telesecundária Tetsijtsilin: Fundación Sertull A.C., 2014.

autor Lucas da Costa Maciel
 Possui graduação em Relações Internacionais, mestrado em Desenvolvimento Rural (UAM, México, 2015), Estética e História da Arte

(USP, 2017) e Antropologia Social (UNICAMP, 2018). Atualmente é doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS/USP.

Recebido em: 27/12/2017
Aceito para publicação em: 04/04/2018