

A “Caixa de Pandora”: representação, diferença e tecnologias nativas de reprodução entre os Rikbaktsa (Macro-Jê) do Sudoeste Amazônico

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165225>

Adriana Athila

🏠 *Escola Nacional de Saúde Pública - FIOCRUZ, Programa de Epidemiologia em Saúde Coletiva | Rio de Janeiro, RJ, Brasil*
✉ adrianarathila@gmail.com

ORCID

<https://orcid.org/0000-0001-7441-380X>

RESUMO

Este artigo analisa o modo pelo qual os Rikbaktsa falam sobre e produzem suas “diferenças”, incluindo aquelas de gênero, sexo e outras modalidades de relação, com destaque para as práticas homoeróticas femininas. Centrado nas biotecnologias nativas e investigando sobre seus “dados bio-lógicos de base”, ele destaca a maestria exercida pelas mulheres sobre a produção de “pessoas” e de suas relações, em uma sociedade patrilinear e com ideias patricentradas sobre concepção, praticante da paternidade múltipla. A etnografia rikbaktsa sugere a reconsideração dos modelos hegemônicos para explicar os regimes de socialidade ameríndios e as sexualidades de povos indígenas brasileiros, diante do ressurgimento contemporâneo do tema. Por fim, o artigo explora alguns dilemas do fazer etnográfico e da representação na teoria antropológica.

PALAVRAS-CHAVE

Povos indígenas sulamericanos, homossexualidade, etnografia

Pandora's Box: Representation, Difference and Native Reproductive Technologies Among the Rikbaktsa (Macro-Ge) of Southwest Amazonia

ABSTRACT

This article analyses the way in which the Rikbaktsa speak about and produce their ‘differences,’ including those of gender, sex and other relational modalities, with an emphasis on female homoerotic practices. Centred on native biotechnologies and investigating their ‘base bio-logical data,’ the text explores the mastery exercised by women over the production of ‘persons’ and their relations, in a patrilinear society with patricentric ideas of conception, practicing multiple paternity. Rikbaktsa ethnography suggests the need to reconsider the hegemonic models used to explain Amerindian regimes of sociality and the sexualities of indigenous peoples in Brazil, prompted by the contemporary resurgence of the theme. Finally, the article explores some of the dilemmas of ethnographic practice and representation in anthropological theory.

KEYWORDS

South American indigenous Peoples, Homosexuality, Ethnography

SEXO, MENTIRAS E ETNOGRAFIAS¹

“– *Que tipo de perguntas Margaret Mead fazia para vocês? Ela sempre perguntava o que tinham feito à noite?*

– *Sim, ela nos perguntava o que acontecia depois do anoitecer. Nós, moças, jocosamente nos beliscávamos e sempre dizíamos que tínhamos estado fora com os rapazes. Estávamos apenas brincando, mas ela levou isso a sério. Como você sabe, moças samoanas são ótimas mentirosas [risos]. Adoramos brincar com as pessoas, mas Margaret pensou que tudo era verdade.*

– *Então você respondeu Margart Mead com mentiras?*

– *Sim, nós só mentimos e mentimos...”*

[Margaret Mead and Samoa, 1988]²

O idioma é o Samoano. O diálogo se passa entre A'apua' Aka'amu, adolescente na década de 20, e um entrevistador samoano. O documentário tem tom criminal-investigativo. Apura a polêmica – não interessa tanto se virtual ou efetiva – em torno do que Margaret Mead escrevera sobre as moças samoanas em 1928 e os questionamentos posteriores do antropólogo Derek Freeman. Com uma produção que se estendeu até a década de 80, Freeman se autoatribuiu o papel de tradutor fidedigno do universo etnográfico samoano.

A disputada narrativa flutua entre *verdades* e *mentiras* acerca da sexualidade das moças, caracterizada por comportamentos opositivos na etnografia de um e de outro autor. Sexualmente relaxadas, em um marcado contraste com as adolescentes americanas, ou esmeradamente vigiadas?

A narrativa fílmica não é das mais atraentes. Se conseguimos persistir algum

2 Nesta seção serão utilizadas traduções livres de trechos de língua inglesa do filme *Margaret Mead and Samoa*, de Frank Heimans, 1988.

tempo, as entrelinhas do roteiro formal vão gradativamente transformando o tédio, que parecia inevitável, em um estimulante convite à reflexão antropológica. Mead é um personagem tangencial na narrativa “linear” do feminismo (Costa, 2001: 152). Aparece como referência histórica – superada, subentendendo-se – ou como uma autora contestada em suas ideias, através de contraexemplos dos povos com os quais trabalhou.

Isto aconteceu especialmente aos Arapesh. O povo da Nova Guiné aparece como confirmação etnográfica daquilo que Mead (1935) jamais desejaria afirmar: que a “valência diferencial” e, diga-se, essencialmente oposicional dos sexos, acompanhada pela dominância masculina, eram princípios culturalmente universais (Rosaldo, 1974: 18-19) e até estruturalmente “necessários” (Héritier 1981: 49-52), sob qualquer perspectiva pela qual se viesse a analisar os sistemas de parentesco (Viveiros de Castro, 1990: 27).

O filme segue apresentando falas de biógrafos, antropólogos, jornalistas, parentes e amigos, intercaladas a imagens e depoimentos de Mead e Freeman. Ambos aparecem ao lado dos disputados nativos, em homenagens, palestras e entrevistas. Pouco sutil e quase deselegante, a edição gradativamente coloca em dúvida o fundamento do prestígio popular e acadêmico de Mead. Teria ele resultado de uma mentira etnográfica?

Um final estimulante encerra a controvérsia, quando os Samoanos roubam a cena. A edição dos relatos confirma a versão etnográfica de Freeman. Todos – chefes, uma afamada intelectual samoana e a própria Aka’amu – discordam dos escritos de Mead, assinala-se, cada um à sua maneira.

Durante uma aula de antropologia, um chefe percebeu o equívoco de Mead ao descrever a vida sexual samoana. Sua autoridade, afirma, vem do pertencimento àquela cultura, tendo sido também um rapaz em Samoa. Le Tagaloa, considera que Mead, longe de expressar o pensamento samoano, não faria mais do que projetar o que ela pensava (ou desejava intimamente) sobre o assunto – o sexo – retratando os nativos como se fossem “*não humanos*” ou “*animais*”.

Por outro lado, o relato de Aka’amu se afasta da ideia de que Mead teria falseado a conduta das moças. Estimulada pelo entrevistador e rindo bastante, a anciã diz ter respondido à pesquisadora apenas com “*mentiras*” e mais “*mentiras*”. Antes disto, seus relatos sugeriam uma relação muito próxima e afetuosa com a antropóloga. Sempre andavam juntas, por todos os lugares. Ela e as demais moças a faziam “chefe” durante estas visitas e, por esta razão, Mead devia dar tudo o que porventura carregasse com ela. Com algum choro, ela fazia o que precisava ser feito.

Outro chefe, ajudante de Mead quando rapaz, afirma que a única intenção das samoanas era entreter a antropóloga. Tudo o que contaram não passava de “*histórias erradas*” para seduzir a jovem pesquisadora. As histórias contadas a ela

pelas samoanas, teriam como efeito etnográfico as histórias contadas por Mead sobre as samoanas: sua etnografia.

Produzido no contexto em que a crítica pós-colonial ao poder e à dominação pautou uma redefinição tanto da prática do trabalho de campo como da construção do conhecimento antropológico (Moore, 1999a: 1-5), o filme convida a uma seriamente jocosa reflexão³. A disputa pela autoridade etnográfica está no centro de um debate entre diferentes agentes e aspectos: entre dois etnógrafos e entre os etnógrafos e os samoanos; entre *verdades* e *mentiras*, contadas não apenas por antropólogos, mas também pelos nativos, para brincar conosco ou seduzir nossa atenção.

Inevitável evocar o debate sobre a etnografia e sua discutível propriedade de representar o outro, especialmente exacerbado à época do filme (Clifford, 1986: 10). Todas as suspeitas se voltam às pretensões de síntese antropológica da alteridade (Moore, 1999a: 5).

Os estudos de gênero, particularmente, estiveram na ponta da reflexão sobre a teoria e prática antropológicas no fim do século XX⁴. Era hora de elicitar hierarquias de poder, dar voz às minorias e de pensar a ciência em um sentido prático, desta vez comprometido com aqueles até então encobertos pela escrita antropológica e oprimidos pelas relações coloniais. Nesse quadro, a Antropologia, como prática e escrita, e a sujeição colonialista, são tomadas como inseparáveis e sinonímicas.

O papel secundário das mulheres é denunciado como um fato “*pan-cultural*” e universal (Ortner, 1974: 67). A dominação e a hierarquia entre sexos não eram da ordem da natureza, como de tão consistentes, pareciam ser. Eram provenientes de construtos simbólicos tão universais que assumiam “ares” de natureza (idem: 69). E, se era assim, poderiam e deveriam ser abolidos.

A partir deste momento começa a se consolidar a persistente distinção entre o “*sexo*”, como um fato biológico, anatômico, e o “*gênero*”, como um fenômeno da cultura, relacionado a identidades e inscrito em hierarquias universais (Collier e Yanagisako, 1987). Concepções críticas como a de Errington (1990 *apud* Moore 1999b: 153) e seu modelo triádico, para além do “*gênero*” e do “*sexo*” (com minúscula), incluíam também o “*Sexo*” (com maiúscula), como uma construção dos corpos particular à Euro-América.

Neste vívido debate acadêmico, se o *sexo* podia ser algo diversa e socialmente construído, ele permanecia como uma espécie de realidade primeira, uma realidade singular que toma corpos binários e diferenças anatômicas como matriz da diversidade de arranjos culturais. Toda ação simbólica está baseada nessa diferença diádica fundamental, indiscutível, com precedência e gerando todas as demais.

Esta forma seminal de equacionar o fazer da antropologia – e da etnografia – nos estudos de gênero tomava caminhos paradoxais. Enquanto um amplifi-

3 Viana, em um prólogo à edição espanhola da coletânea organizada por Clifford e Marcus (1991), *Retóricas de la Antropología*, menciona pontualmente a polêmica. Seu ponto era o de que diferentes visões etnográficas não significariam necessariamente que alguém mentiu ou se enganou (Viana, 1991). Isto se afasta do modo de apropriação que proponho neste artigo, como se verá.

4 Clifford, em sua elaboração sobre as “*verdades etnográficas parciais*”, considera como “*fato*” que o “*feminismo não contribuiu muito à análise teórica das etnografias como textos*” (Clifford, 1986: 20, tradução minha). Para esta discussão remeto o leitor ao livro de Behar e Gordon (1995).

cador de vozes, a ela se juntariam ruídos originados por várias frentes, seja pela autoridade impensada do etnógrafo, seja pelo campo do gênero e suas projeções conceituais em torno das relações entre os sexos dos “outros”, mundo afora.

Como universalizar este nexos entre uma dada concepção fisiológica sobre a diferença dos corpos e a produção simbólica de diferenças entre eles? Quanto ao poder e à dominação, como avaliar universalmente o valor de cada tarefa, de cada posição assumida por homens e mulheres, segmentando-as em traços isolados, elegendo de antemão significados e espaços onde encontrar não apenas diferença, mas desigualdade crônica entre sexos?

Se inicio este artigo com essas considerações à moda de digressão com relação ao seu tema central – uma etnografia sobre a forma pela qual um povo indígena amazônico produz gente e, como veremos, algo mais – é porque estes questionamentos são inseparáveis da sua escritura. Os estudos de gênero retomados até este ponto adotam percepções singulares sobre o “sexo”, o “corpo” e o “poder”. Estas noções estão claramente associadas ao que estes trabalhos entendem por “dominação”; onde (ou não) procurá-la e, oportunamente, encontrá-la.

Nesta configuração, uma determinada forma de produzir conhecimento voltada a questões de ordem prática – importantes, porém universalizadas – talvez acabasse por distorcer os “outros” aos quais a antropologia devia representar adequadamente, como missão. Mas o que é representar alguém adequadamente ou submeter a antropologia a algum (ou a um) sentido prático? Como autorizar algumas associações e desautorizar outras?

A pluralidade de “antropologias” já foi comparada a uma enciclopédia chinesa de Borges⁵. Se consideramos a sugestão de Wagner, segundo a qual “*todo ser humano é um antropólogo*” (Wagner, 1981: 36), e a potência da ideia de fazer equivaler, de algum modo, pesquisadores e pesquisados, continuaremos a multiplicar criativamente nossos verbetes e taxonomias (tradução minha).

Ortner (2006: 40) menciona a “transformação” da sociedade como algo em que a antropologia tem um “dever” de e para a qual pode efetivamente operar. O fato de os antropólogos adotarem um conceito ele mesmo transformacional de cultura pode ser, de acordo com ela, a solução para o desafio de transformá-la, sem provocar “*ruptura*” (*ibid*, tradução minha). E, assim, temos mais um verbe, sobre o que são e o que fazem a antropologia e a cultura.

Inspirado na antropologia reversa de Wagner, Gonçalves (1996: 159) propôs positivar o que qualificou por “*obsessão pela cultura*”, a qual, segundo ele, marcava a antropologia em todas as suas escolas, até então. A “*cultura*” seria “O” ponto de desacordo que uniria o nosso fragmentado campo. Para Gonçalves (1996: 172-173), as escolas antropológicas disputam ao mesmo tempo em que produzem diversas metáforas a partir das quais cada uma delas “*inventa*” e “*reinventa*” a “*cultura*” e, simultaneamente, as “*culturas*” mundo afora e dentro da disciplina,

5 Refiro-me a Pontes (2004: 202-203).

na medida em que a cultura dos antropólogos é incluída neste processo.

Passadas mais de duas décadas, apesar de todo empenho, não há uma resposta final às controvérsias. As discussões sobre representação continuam e aparentemente deslocam seu foco. Mais do que somente a escrita ou a “cultura”, estão em evidência as discutíveis formas de produção compartilhada das nossas etnografias.

A etnografia, enquanto identidade da antropologia moderna, aparece como uma construção histórica, associada à nossa disciplina sob determinadas condições e aspirações (Clifford, 1986). Para alguns um instrumento, para outros um fim. Há também quem tenha o exercício de novamente distinguir “antropologia” e “etnografia”, voltando a atenção para os modos desejavelmente compartilhados do fazer antropológico, para além do seu “escrever”.

Nem descrição fidedigna e pormenorizada da vida dos “outros”, nem exercício puramente interpretativo, que busca alcançar estruturas de significação. Ingold (2015) polemicamente propõe diferenciar “etnografia” de “antropologia”, alegando que nossa disciplina se distingue por ser um estudo “com” pessoas, e não “de” pessoas. Isto exige que os antropólogos estejam imersos em atividades conjuntas, desenvolvendo habilidades e percepções de forma compartilhada, no sentido de experimentarem outras formas e possibilidades do ser (Ingold, 2015).

Já Fassin (2016: 289) parece aliar cada um destes aspectos das etnografias praticadas pelas escolas antropológicas, o que lhe confere um caráter “*reflexivo*” e “*crítico*”. O método requer uma “*presença prolongada, observação variavelmente participante e o estabelecimento de laços mais ou menos estreitos com os interlocutores em campo*” (*ibid.*). Ao mesmo tempo, alimenta-se das intersubjetividades, lugar de onde emergem as elaborações sobre o “mundo social” que desejamos compreender. É escrita sujeita à descrição e à interpretação, tanto quanto uma forma de fazer vir a público aquilo que se escreve. Deve obedecer, portanto, a esta tríade entre “*teoria, epistemologia e ética*” (*ibid.*: 307).

As discussões longe estão de chegar a um termo final. Como sugeriu Strathern (2006a), chegar a esta resposta final seria “fechar o livro” diante de uma disciplina onde o profundo desacordo entre antropólogos e antropologias é parte crucial do trabalho. A discordância não deixa de ser uma oportuna fonte de identificação, dentro de um campo contrastivamente plural (Strathern, 2006a: 200-204). A possibilidade de dúvida continua a manter aberto o debate, tornando possível sermos capturados ou recapturados pelas proposições dos diversos “outros”, inclusive aqueles intra e interdisciplinares, como demonstrou Strathern (*ibid.*).

Tendo estas dúvidas em mente, adentramos ao cerne etnográfico deste artigo. Às voltas com ideias continuamente evocadas de modo dialógico e reflexivo, ele tratará, através de várias frentes, sobre como um determinado povo ameríndio do sudoeste amazônico fala sobre e produz suas diferenças, incluindo as de

“gênero”, “sexo” e as diversas modalidades de relações associadas a elas, como as homoeróticas femininas. Tratará também de minha tentativa de colocar este universo em diálogo com parte da trajetória da disciplina, no que concerne a abordagem dessas diferenças e de sua relação próxima – historicamente, inclusive – com as discussões em torno do fazer etnográfico.

A propósito da polêmica figurativamente evocada, foi inevitável pensar em como *brincadeiras*, *verdades* e *mentiras* poderiam e certamente fariam parte da minha etnografia, como de qualquer outra.

SOBRE LACUNAS E RESSURGIMENTOS

Se a “sexualidade” não é exatamente um tema novo na etnologia indígena brasileira (Belaunde, 2015: 399), poucos trabalhos o trataram de forma específica e nominal. Silêncio, falta de centralidade ou preocupação são as descrições mais comuns utilizadas por autores contemporâneos para expressar o que teria acontecido ao interesse da antropologia sobre as práticas e ideias possivelmente plurais dos ameríndios em torno de suas sexualidades.

A partir do ano de 2008, observamos um retorno crescente e sistemático ao tema. Após uma década, a tendência do silenciamento vai aos poucos se revertendo. Vão sendo produzidas algumas pesquisas de maior fôlego, artigos difusos e, sobretudo, coletâneas resultantes de simpósios e seminários.⁶ Em linhas gerais e incorrendo em uma consciente simplificação – não teria como abordá-los particularmente nesta ocasião – arrisco-me a considerar que a maior parte dos trabalhos contemporâneos pode ser lida através de duas ênfases ou espíritos analíticos.

Um deles, centrado no exercício ameríndio da “sexualidade”, do “desejo” e do “prazer”, revigora as possibilidades etnográfico-explicativas das terras baixas sul-americanas (Dias, 2019). O exercício e o pensamento em torno destes aspectos derivam de uma abordagem relacional, descentrando o olhar para outros nexos, não apenas, mas sobretudo, daqueles que envolvem mulheres e homens “outros”, em um contraste ou contrariamente às relações maritais. Quando tratam sobre mulheres e sua atuação em circuitos cerimoniais e/ou de troca alternativos, enquanto domínios de autonomia do feminino, as análises usualmente rivalizam tais domínios àqueles mais formalmente associados ao poder masculino⁷.

O outro aborda um determinado aspecto das transformações, enquanto inovações que vêm impactando as sexualidades ameríndias, destacando como estas são inevitavelmente perpassadas pelo silenciamento e opressão de agentes religiosos de contato e Estados-nacionais (Fernandes, 2015, 2017a, 2017b; Fernandes e Arisi 2017). Dentro deste mote dos desafios contemporâneos vivenciados por povos indígenas, muitas análises destacam o agenciamento das sexualidades indígenas – sempre no plural, assinala-se – no seu trânsito cada vez mais comum

6 Cito aqui alguns trabalhos que derivam desta retomada do tema (Athila, 2008, 2010; Cancela et al, 2010; Panet, 2010; Sacchi & Gramkow, 2012; Lea, 2013; MacCallum, 2013; Tota, 2013; Fernandes, 2015, 2017a, 2017b; Fernandes & Arisi 2017; Belaunde, 2015a, 2018; Franchetto 2018).

7 O exemplo das mulheres Kuikuro alto-xinguanas, as “hipermulheres”, trabalhado por Franchetto, demonstra que ali há uma separação entre a vida familiar propriamente dita e os prazeres e paixões, domínio de sua autonomia, operacionalizado pelos cantos *Tolo*. Os *Tolo* traduzem, transformando, complexificando e inventando os toques das flautas masculinas *Kagutu*. Denunciam também os *Kagutu* são ou eram também *Tolo* em sua origem, roubados das mulheres pelos homens. Por esta via as mulheres controlam redes paralelas de trocas, bens, pagamentos e solidariedades (Franchetto, 2018).

entre “aldeias” e “cidades” (Cancela et al, 2010; Tota, 2013; Belaunde, 2015b).

Especialmente os poucos artigos que tratam de relações homoeróticas, maciçamente as masculinas, tendem a flutuar entre este criativo viés (Cariaga, 2015) e a admissibilidade de uma espécie de instabilidade dos corpos, os quais seguem sendo descritos como detentores de destinos bastante marcados e, digamos, naturalizados ou fixados. Trata-se de corpos que potencialmente podem agir como “homens” **ou** como “mulheres”, sendo de um **ou** outro “*tipo*” (Calheiros, 2015: 497).

Apontar a genealogia da incontestável e violenta colonização das sexualidades indígenas (Fernandes e Arisi 2017), com destaque para a homossexualidade – termo em si mesmo histórico, colonial (Fernandes 2017b: 640) – tem uma importante função política diante do mundo não indígena, como para uma desejável mudança das chaves interpretativas que a teoria antropológica tem aplicado aos ameríndios. Mas isto não oblitera outras perspectivas etnográficas que as práticas homoeróticas possam ter entre eles.

Politizar, digamos assim, as sexualidades ameríndias dentro deste sentido formal de poder e política, se algo necessário, não significa admitir que, em todo lugar, elas sempre estarão existindo ou “re-existindo” diante de, ou silenciando e respondendo exatamente a, (somente) aquilo que nós, o Estado ou, em alguns casos, a própria coletividade “colonizada” (Fernandes, 2017b: 644, 2017a: 105), colocamos ou tentamos impor a elas, nos termos de um modelo hegemônico de sexualidade.

Muitos artigos estimulam e efetivamente recolocam o tema das sexualidades ameríndias na ordem do dia, mas não chegam a aprofundar a etnografia através de situações mais concretas (Gontijo, 2017). Quando o fazem, pouco priorizam a problematização dos nexos entre o que poderiam ser as definições nativas sobre “corpos”, “sexos”, “identidades sexuais”, “práticas sexuais” e formas de “conjugalidade”, não necessariamente coincidentes, nem entre si, nem com aquelas ditas “ocidentais”, como veremos adiante para o caso dos Rikbaktsa. As sexualidades não hegemônicas podem acabar, paradoxalmente, sendo percebidas de modo unívoco.

Se há um ponto de concordância é que as sexualidades e as práticas em algum momento associadas à homoeroticidade entre povos indígenas, pouco têm sido analisadas contemporaneamente. Parte significativa das discussões em torno dos modelos para explicar os regimes de sociabilidade entre os índios sul-americanos das chamadas terras baixas, associados à “predação cinegética”, tem igualmente passado ao largo da perspectiva do “gênero” (Lea, 2001: 158; Århem, 2007: 514; Lagrou, 2007: 516; Langdon, 2007: 518), de uma forma que permanece praticamente indiscutida, uma década mais tarde.

Isto não deixa de ter relação com a leitura crítica de Overing (1986) sobre os estudos de gênero, nas décadas de 70 e 80. Em seu entendimento, eles desconsideravam diferenças entre os sistemas de moralidade ou possíveis variações

nas concepções sobre o “poder” e o “político” dentro dos contextos etnográficos estudados (Overing, 1986: 138). A autora coloca em dúvida as fontes das avaliações que atestam a posição definitivamente desvantajosa das mulheres pelo globo: “*teriam sido os homens, as mulheres, ou os próprios autores?*” (*ibid*).

Esta etnografia é orientada por estas oscilações reflexivas e pela dúvida. Considera, para usar as palavras de Fassin, que não é “*superfluo*” (Fassin, 2016: 289) tentar precisar o que nós e aqueles com os quais estudamos entendem pelas palavras/conceitos de “homem”, “mulher”, “sexo”, “poder” e assim por diante. Especificar e contemplar fontes diversas, o mais plenamente possível, conduz a uma investigação etnográfica tanto dos domínios usualmente analisados como “masculinos” e expressão de “poder” e “hierarquia”, quanto de outros que vêm sendo desconsiderados ou negligenciados no fazer e na literatura da antropologia.

LEVANDO A SÉRIO: DÚVIDA, BELEZA E TRANSFORMAÇÃO

A atitude de desconfiança, entre os Rikbaktsa, antecede a tentativa de uma descrição aproximada de sua organização social. Povo de língua macro-jê, com aproximadamente 1600 pessoas espalhadas por mais de 30 aldeias no extremo noroeste do estado do Mato Grosso, entre outros critérios, eles dão importância ao que, com imprecisão, chamo de “metades”. Em partes mais consensuais das projeções nativas, estes segmentos devem ser exogâmicos e patrilineares, com número desigual e sempre discutível de clãs (Athila, 2006; Athila, 2019). As metades têm relação com noções sobre exogamia, em que pese não ser possível admitir sua oposição diametral ou perfeitamente complementar, inclusive em razão de algumas das peripécias cosmo-sociológicas abordadas aqui.

Mais do que descrições prescritivas, a explicação sobre a origem e as disposições das metades e outros segmentos sociológicos passam pelo que os Rikbaktsa traduzem por “beleza”, *tsapyina*. O conceito ou ideia de beleza é aplicado à plumária, como a uma amplitude de situações da vida cotidiana e ritual, incluindo relações interpessoais.

A beleza permite avaliar o caráter desejável da existência de seres e coisas no mundo, sua ordem ou estado esperado. Tudo o que é bom, bonito, gostoso, que “orna”, como os Rikbaktsa gostam de dizer, é *tsapyina*. A raiz “-sapy” foi primeiro traduzida pelos brancos como “bom”, mas pode significar também “lugar”. Não deixa de ser o adequado, aquilo que está “no lugar” onde se espera que esteja. Sua forma negativa, *batsisapy*, indica que, ao contrário, o que se percebe está fora do lugar ou inadequado. Voltaremos a ela mais tarde.

Sons, visões, cheiros e sentimentos que mereçam o atributo de *batsisapy* prenunciam que algo não vai bem e há algum risco em um futuro próximo ou distante. Artefatos, alimentos, sons, cheiros, situações, imagens, posturas sociais e

corporais, como as relações entre pessoas, matrimoniais, entre outras, tudo isso poderá ser qualificado enquanto *tsapyina* ou, ao contrário, *batsisapy*.

De corpos e relações ao próprio estado atual do mundo, a beleza – e, pela contraexperiência, o feio – é citada como método de avaliação dos diversos arranjos experimentados por eles: das combinações entre pinturas corporais e segmentos, da ordem e da forma de desempenho de tarefas rituais às formalmente desejáveis relações matrimoniais. Todos estes não são atributos imanescentes a pessoas, clãs ou outras formas sociológicas de agrupamento. Eles foram conquistados através da experimentação diligente, até que tudo se conformasse ao estado qualificado como “belo”, *tsapyina*:

“Desde que arrancaram o rabo da preguiça é que foram vendo quem tinha (qual) pintura (primeiro as pinturas eram todas iguais), quem dançava (em que ordem). Experimentaram no final de festa. Primeiro; hazobiktsa, segundo; makwaraktsa; depois bitsitsiyktsa. Experimentaram assim e aí ficou bonito, tsapyitsa! Os amarelos experimentaram ir na frente. Não ficou bonito. Depois foram ver quem ia experimentar o mingau – mybaiknytsa fez direito, no final da festa. É assim.

Matrinxã, Piava, peixe bom. Pedem quando dançam no braço. Experimentaram “parente” com “parente”, não ornou – batsisapy – Aí resolveram que iam dançar com não-parentes. Aí ficou bom, tsapyitsa. Ficou bom até hoje (...) Se não der certo, faz de novo até ficar bom. Assim vai, até acabar...” (Vicente Bitseryk, 2003)⁸

O critério perceptual da *beleza* evidencia que a associação entre pessoas, grupos e seus atributos é não-essencial ou permanente. Em razão da *beleza* e da adequação, tais arranjos poderão ser alterados. Tendo estreitas relações com a noção de mudança ou, como vem sendo usual e talvez fidedigno qualificar em etnologia indígena, “transformação”, a *beleza* se encontra com os modos rikbaktsa de produzir novos seres, pessoas e coisas, de modo que nos interessa particularmente. Estas categorias, nomeadas de forma aparentemente excludente – seres, pessoas, coisas – podem demonstrar comunicações, fusões e confusões constantes, e normalmente o fazem no caso rikbaktsa.

Como, então, pessoas, outros seres e coisas podem ser criados, produzidos ou, ainda, “reproduzidos” ao longo de sua existência? Quais são os conhecimentos Rikbaktsa acerca desta matéria?

Denominar este *corpus* de ideias e práticas como *conhecimentos* e não como *crenças* é um pressuposto importante desse exercício. Sem desejar desqualificar a noção de crença e menos ainda qualificar a de conhecimento, junto-me a Latour na rejeição de um certo uso dos termos: aquele segundo qual, no discurso moderno, aos ditos “pré-modernos” atribui-se *crenças* e até *cultura*, ao mesmo tempo em que

8 Entrevista concedida à autora em 2003, aldeia São Vicente, TI Japuira, em 19 de maio de 2003. Trechos em formato regular acrescentados pela autora.

lhes é negada qualquer forma de *conhecimento* sobre o mundo (Latour, 2001: 352).

Como uma categoria de acusação, coisa de menor classe ou importância, a *crença* é contrastada ao *conhecimento*, sendo algo completamente de outra ordem. Imediatamente fica estabelecida uma hierarquização entre diferentes projeções de mundos – no sentido de “imaginá-los antes” e não como reflexos deles –, onde apenas uma delas, aquela produzida pela “*ciência moderna*”, é legítima e autorizada (Latour, 2001: 352).

Procuro evitar esta hierarquização ao me referir às ideias e práticas rikbaktsa em torno de como se faz gente, suas “bio”-“tecnologias”, ou, para aproximar as preocupações, mais minhas do que deles, em torno da “reprodução”, enquanto um conjunto de conhecimentos. Dentro deste espírito é que proponho “*levar a sério*” (Goldman, 2008) suas experiências e respostas nesta matéria. Isto, em algumas de suas várias perspectivas, nas experiências partilhadas e na medida de minha limitação esforçada em fazê-las dialogar criativa e persuasivamente com as nossas próprias concepções e invenções acerca do assunto (Wagner, 1981: 144).

A propósito dos Samoanos, há que se contar com que tudo o que levei tão a sério não tenha passado de *brincadeira*. Mais além do que isso, é preciso perguntar o que importará esta “descoberta” à etnografia. Afinal, a brincadeira só inventa aquilo que é capaz de “afetar”: certamente, quem brinca e, em felizes e comemorados encontros, aquele com quem se brincou. Este fortuito e criativo encontro tem se afirmado como uma condição inegociável, tanto da etnografia como da prática antropológica contemporâneas. Não há mundo ou tampouco verdades a serem descobertos, mas projeções a serem imaginativamente negociadas e que não existem fora desta relação (Viveiros de Castro, 2002a: 126).

FAZENDO GENTE: SOBRE CORPOS E DIFERENÇAS

Entre os Rikbaktsa, há uma série de histórias relativas à capacidade autorreprodutiva feminina e sua autonomia sexual, à prática de jogos eróticos entre mulheres e outros artifícios para seu divertimento. Ora apresentadas como voluntárias, ora como fruto de constrangimento, tais relações e atitudes afins – como, por exemplo, o poder de determinação da paternidade – devem ser entendidas, proponho, à luz dos conhecimentos nativos sobre formas de concepção, filiação, produção de diferenças e, particularmente, à luz da contínua disputa pela autoria destes processos por parte de homens e mulheres, segmentos sociais e até seres metafísicos. Isto significará investigar a partir de quais matérias homens e mulheres constroem suas eventuais diferenças (Yanagisako e Collier, 1987: 15), qual o caráter deste contraste e quais formas ele pode assumir.

No contexto ameríndio, esta tarefa nos confronta diretamente com o modo pelo qual estas coletividades entendem os corpos ou, mais apropriada-

mente, a corporalidade de seres, onde coisas também estão incluídas. Se há algum paradigma consensual entre os etnólogos da América do Sul tropical é aquele de que o “corpo” ameríndio não é algo que se oponha ou possa ser dissociado de qualidades que costumamos atribuir à alma ou espírito (Seeger *et al.*, 1987). Tanto afecções quanto substâncias (Viveiros de Castro, 2002b: 380) o compõem irremediavelmente.

São feitos de distinções apenas tênues entre fisiologia, substâncias, afetos, pensamentos, sonhos, posturas corporais, noções estéticas, relações sociais, contatos com seres metafísicos e, conseqüentemente, também história, de modo que corpos não estão nem “dados”, nem desfrutam de uma “permanência” imperturbável. Com delimitações pouco claras entre estes componentes, os corpos rikbaktsa são ainda caracterizados por uma “*permeabilidade*” (Athila, 2006) extrema, o que potencialmente os sujeita a transformações intensas, no sentido anteriormente mencionado.

Elas acontecem ao longo da vida, de modo que o “corpo/pessoa” de alguém é constantemente arriscado em seu estatuto, por exemplo, em termos de seus atributos e capacidades ou pertencimento privativo a algum segmento sociológico (Athila, 2006: 380). Esta condição determina seu caráter de incompletude. Corpos devem ser progressivamente constituídos através da moderação das inúmeras interações com seres e coisas, guiada por parâmetros que visam um aprendizado em torno de como e por quais estímulos serão ou não “afetados” (Latour, 2004: 205-10), transformados.

A permeabilidade dos corpos/pessoa, veremos, tem ressonâncias sobre os mecanismos de pertencimento a grupos sociais, como sobre as noções nativas acerca da produção de gente, de sua paternidade e, conseqüentemente, parentalidade. Como nas matérias formais dos diagramas de parentesco, relações e categorias sociológicas mudam porque as pessoas se casam ou deixam de se casar, mas isto não esgota a explicação para o caso Rikbaktsa. Sobretudo porque os “corpos/pessoas” mudam substancialmente sua constituição ao longo de sua existência compartilhada com muitos outros seres, seu estatuto sociológico – pelo menos ele, mas se trata de algo mais que isso –, pode ser também alterado.

A paternidade, o modo pelo qual cada corpo é conquistado, com capacidades próprias e pertencimento a grupos sociais específicos, espelham uma dinâmica da experiência social que pode ser cotidianamente reconstruída ou reafirmada. Desde a geração mais remota de alguém, tudo isto poderá ser “re-elaborado”.

Estas ideias contrastam com a noção reprodutiva usual e o respectivo dimorfismo sexual naturalizado que grande parte do “ocidente” tem hegemonicamente tomado como a única forma de produzir corpos e pessoas. Se o modelo binário vem sendo apontado como insuficiente para dar conta de relações homossexuais (Rubin, 2003: 167-168), proponho estender esta observação às

relações necessárias à produção de seres como um todo, inclusive bebês, o que pode incluir não apenas relações heterossexuais, diádicas, mas múltiplas outras.

Deste ponto de vista, (um)a “relação sexual”, *per se*, perde parte de sua centralidade explicativa na produção de pessoas. Entre os Rikbaktsa, uma relação não é mais do que um caso particular de outras modalidades possíveis de relação gerativa ou, ainda, transformativa. A relação sexual nem sempre terá privilégio ou exclusividade na produção de novos “corpos/pessoas”. É a relação, em geral, a responsável pela gênese, e não só de novos ou outros “corpos/pessoas”, mas de seus atributos e diferenças, entre as quais estão as diferenças historicamente classificadas como de “gênero”. Os célebres momentos do nascimento ou da fecundação, para ser ilustrativa, diluem-se quando levamos à sério o modo pelo qual os Rikbaktsa fazem gente.

Em sintonia com o entendimento que têm de seus “corpos”, em permanente devir e transformação, é difícil identificar fronteiras ortodoxas entre o que se costuma compartimentalizar em “categorias” ou “reinos” diferentes. Entre quase todos os seres há ou podem haver *semelhanças* – nem sempre desejadas – na mesma medida em que não há seres completamente *idênticos* (Deleuze 1968), mesmo dentro do que poderia vir a ser entendido como uma categoria fechada, como “humanos”, “animais”, “parentes” ou mesmo a “consanguinidade” (Athila, 2006).

Seu *corpus* de histórias sobre a geração de seres, que pode se confundir com aquele que explica a produção de segmentos sociológicos e suas “gentes”, como clãs e metades, permite abstrair uma amplitude interessante de arranjos plausíveis. Eles são criados por pares, trincas e através de outras possibilidades combinatórias e transformativas da *relação*.

Para tanto contribuem de diversas formas: *mulher e homem*, *mulher e coisas* (como plantas, artefatos), *bichos, coisas e homens* ou *mulheres* ou, ainda, diferentes espécies de *bichos, mulheres e seres metafísicos*. Odores e outras substâncias, como a presença ou ausência de sol, sangue, palha ou farinha de milho, podem catalizar e contribuir nesta grande equação que tem “gente” como resultado.

O modo de criar ou “re-criar” outros seres do mundo rikbaktsa ancestral e as histórias sobre a geração de “corpos/pessoa” têm paralelismo recorrente, demonstrando mais continuidades que descontinuidades. Contribuindo a esta aproximação e imprimindo efeito surpreendentemente multiplicador sobre as possibilidades de geração, os Rikbaktsa praticam a paternidade múltipla, em diferentes sentidos. A geração de novos ou outros seres, se alimentada por alguma forma de diferença, não pode nem partir de apenas duas entidades, nem permite considerar que tais entidades sejam completamente opostas em sua essência.

Ela acontece através de misturas e transformações de coisas e seres que já existem, muitos deles híbridos em si mesmos, tanto quanto será híbrido o caráter dos novos seres que serão criados a partir de então. Em uma relação tautoló-

gica, isto explica o pequeno gradiente de distância entre os seres que habitam o cosmos, impelindo todo este conjunto a arriscadas e constantes interações.

A CAIXA DE PANDORA

Na primeira vez em que estive entre os Rikbaktsa, no ano de 2000, homens e mulheres de várias aldeias acabavam de voltar de uma longa expedição da época da seca na região do baixo Juruena e pousavam na aldeia em que estava. São diversos os recursos, pessoas e grupos familiares que, notadamente entre os meses de julho a outubro, sobem e descem os rios Juruena, Arinos e rio do Sangue, ao longo dos quais estão suas aldeias. São conquistadas e transportadas penas de diversas aves do repertório alimentar, ritual e da belíssima plumária rikbaktsa, filhotes de aves para a criação, peixes, macacos e outros animais moqueados, dentes, pontas de flecha jurupará (*zayta*), bivalvos (*tutãra*) exclusivos do rio Arinos (*tutãratsik*), mel e o que mais possam conquistar durante as excursões.

Pessoas de diversos segmentos sociológicos e parentelas estavam reunidas, produzindo e compartilhando comidas e bebidas, distribuindo, dividindo e trocando diversas tarefas e recursos. Em meio ao que me parecia ser uma algazarra organizada, na língua Rikbaktsa e rindo muito, as mulheres mais velhas diziam-me que queriam “mexer” comigo, ir para a minha rede. Rindo e impactada, neguei em meu rikbaktsa precário: “*nã, só com meu marido!*” (*Bato ba! Kabariktsa zyba!*).

Anos mais tarde fui confrontada com práticas homoeróticas femininas e rapidamente evoquei esta passagem, registrada em meu diário apenas como uma curiosidade. As relações entre mulheres acontecem em paralelo a múltiplas histórias e eventos que, sob certa perspectiva, tratam de uma espécie de suficiência feminina. Isto, seja com relação à reprodução, seja com relação à prescindibilidade sexual dos homens, na medida em que existiam jogos eróticos entre mulheres e outros artifícios prazerosos.

Dentro deste tema, em uma aproximação das diversas histórias que fazem parte do universo rikbaktsa, destaco uma família em particular, a *pikutysoho* (história da anta), composta por variações e transformações diversas. Em português, este conjunto assume a significativa denominação de “*história da segunda geração*”.

Se ele nos conta sobre uma “segunda geração”, podemos supor que há também uma “primeira geração”. Por outro lado, e diante da teórica possibilidade de haver alguma história para ela – nenhum rikbaktsa negará esta possibilidade, ainda que não possam contá-la –, jamais ouvi qualquer narrativa que permitisse identificar um princípio ou origem primeira de tudo. O mundo, ao que parece, sempre contou com seres e/ou coisas preexistentes e que vieram e vêm, mais do que se criando ou extinguindo, se relacionando, multiplicando e se segmentando; transformando-se, por meio de interações constantes.

Segundo a história, uma mulher cria um novo ser, com pênis, a partir unicamente de suas dobras cutâneas, de seu calor corporal e de uma determinada semente, o angico (*urik*). Em segredo, uma outra mulher, através de pequenas fricções de sua vagina no pequeno pênis, faz com que ele cresça muito rapidamente. Descoberta pelas demais mulheres, este ser de pênis grande continua a se transformar e a, diariamente, ter relações sexuais com todas, nas cabeceiras dos rios, enquanto os homens supunham que estavam em suas tarefas habituais.

Nesta época, apenas as mulheres iam às roças e coletavam, enquanto os homens permaneciam na casa, preparando a comida ou caçando pequenos animais. Não havia arco e flecha e eram poucos os tipos de animais. Poucos eram mortos, mas sem dificuldade. A vida corria bonita (*tsapyina*), adequada e sem brigas.

Descobertas pelos homens, por meio de seus vários emissários dotados da missão de espioná-las, este é o ponto de discórdia que acaba por separar os primeiros segmentos de homens e mulheres, ditos por eles *rikbaktsa*, “gente”. Os homens passam a persegui-las, e para isso aprendem a fazer arco e flecha, mas não têm sucesso. São muitas as desventuras no caminho até a separação, que acaba sendo mais ou menos definitiva, donde se origina a segunda geração.

A partir de então, estes homens e mulheres começam a se reproduzir isoladamente, com outros parceiros. Os Rikbaktsa de hoje descendem destes homens, que passam a se reproduzir com mulheres-peixe – as que conseguiram capturar com uma rede velha – aquelas mais feias (*batsisapy*). Ao mesmo tempo em que criam o arco e a flecha, nestas andanças são também criadas divisões entre o que antes era uma só gente. Estas gentes – diversos grupos de *wahorotsa*, como os Myky e os Cinta-Larga – passam a disputar com eles a caça, que embora mais variada, passa a ser mais difícil de ser conseguida.

O povo contemporâneo é originário de uma destas “linhas de reprodução”, digamos assim, embora não deixe de ser também relacionado à outra “linha de reprodução”, de cuja história simplesmente não se sabe mais. Ancestralmente, os homens não roubam a capacidade reprodutiva “natural” das mulheres. Homens e mulheres continuam a se reproduzir por diversas vias, como acontece hoje em dia.

Talvez os Rikbaktsa sejam uma exceção à limitada interpretação de algumas mitologias ameríndias usualmente evocadas por muitos trabalhos que têm ênfase no gênero (Overing, 1986: 142). A construção do mito ancestral do matriarcado, devidamente sucedido pela “revolta patriarcal” (Rubin, 2003: 171) que resultaria afinal no estado universal atual de opressão feminina, assenta este poder temporariamente perdido em uma condição *natural* e *biologicizante* da mulher e da reprodução. Este absolutamente não é o caso das mulheres rikbaktsa.

Indiretamente induzidos pelos atos femininos, homens criam ou transformam o sentido da criação do que seriam os novos Rikbaktsa, copulando com transformações daquelas mulheres em fuga. O mito acaba com o estado de

coisas e gentes do mundo sensivelmente transformado, a partir de gentes e substâncias que já existiam; novos seres e animais e, principalmente, a criação de novas distinções entre o que era antes uma gente só.

Os atos “autorreprodutivos” femininos ou a prática de reproduzir novos ou outros seres sem a participação dos homens e extraconjugalmente, criam inimigos e discórdias. Em razão deles, a vida ficou mais difícil, a caça mais trabalhosa. Recursos antes suficientes são agora disputados entre os Rikbaktsa e outras “gentes”.

As mulheres trazem ao mundo alguns de seus piores males, segundo consideram.

Fica subentendido que os homens passaram a caçar e guerrear (antes do incidente não havia razão para fazer arcos e flechas) e as mulheres tomaram para si as atividades que usualmente nós descrevemos como domésticas.

As experiências autorreprodutivas femininas e suas relações sexuais com o ser assim criado, assinalamos, não deixaram de *gerar* o mundo como ele é hoje. As coisas eram de uma forma e passaram a ser de outra, porque o estado do mundo foi transformado, como tantas outras histórias rikbaktsa sobre tantas outras transformações do mundo e das gentes, não necessariamente cumulativas e lineares. A primeira geração pode estar, neste momento, vivendo em algum lugar do mundo.

A ideia mais importante, contudo, é a de que a *transformação* figura como uma condição do próprio existir no mundo e da passagem do tempo. Por esta razão, a ordem atual das coisas poderá sempre admitir novas transformações.

De fato, tanto o cotidiano como os ritos rikbaktsa, ainda que extremamente pontuados por divisões de tarefas entre os sexos e segmentos sociológicos, demonstram uma reversibilidade que atua no sentido contrário ao estabelecimento de hierarquias fixas ou incomunicáveis entre pessoas, coisas e espaços (Athila, 2008). O que há são intersecções “*nebulosas*” (Lea, 2001: 173) entre quase tudo o que se prestaria a configurar domínios – como o “doméstico” e o “político”, o “masculino” e o “feminino” – de modo essencialmente oposicional.

Homens podem fazer artefatos plumários tanto na “casa dos homens” (*mykyry*) quanto em suas casas. Ritos acontecem simultânea e coordenadamente no pátio da aldeia e dentro dos domicílios. Não podem, entretanto, prescindir de uma articulação cuidadosa e sincronizada entre estes domínios, com intersecções que envolvem tanto gêneros quanto segmentos sociais diversos. Mulheres pouco vão à casa dos homens, sem que haja proibição explícita ou penalidade quanto a isso.

Especialmente a caça é concebida nos termos de uma heterogeneidade especializada, acontecendo na duração temporal, englobando muitas pessoas, de diversos “gêneros” e graus de proximidade e parentesco. Encontrar um animal, abater a caça, torná-la comestível ou simplesmente impedir retaliações indesejadas, pode exigir ritos específicos. São comidas, bebidas, substâncias e seres com os quais se deve ou não ter contato, flechas cuidadosamente prepara-

das e que podem levar tempo para que sejam fabricadas e se tornem eficientes (Athila, 2008). Este tempo compreende muitas coisas e pessoas antes e depois do momento em que o animal é flechado ou morto à bala.

As mulheres participam diretamente tanto dos ritos prescritivos que envolvem tratamento de algumas presas abatidas, como a harpia e a onça, como das festas do ciclo ritual regular, através da organização de tarefas, da produção e distribuição fundamental de comida e bebida. Somam a isso a imitação de bichos e seres metafísicos, dançar e tocar aerofones ou “flautas” (*beregereksa*).

Sua *performance* acontece em momentos determinados da festa e em separado dos homens. Ostentam as pinturas de seu próprio grupo social, o que significará, se respeitadas as orientações formais da exogamia, que elas serão diferentes daquelas de seus maridos. Cocares e braçadeiras pertencem aos cônjuges ou a outros parentes, mas também podem ser conquistados através de trocas ou recompensas por participação no processo de confecção de outros artefatos plumários ou ecléticos ou outras formas prestadas de assistência.

Se há poucos homens, se desejarem e souberem fazer, podem dançar e tocar junto a eles, em um curioso contraste com a maioria das ameríndias, impedidas de ver ou tocar os aerofones, em geral associados aos homens. Para cada festa regular haverá um “dono” e uma “dona”, mas mulheres também organizam festas próprias, para dançar, tocar e beber chicha. Homens não participarão diretamente, mas irão auxiliá-las a recondicionar aerofones e enfeites, ensaiar toques ou irão assistir sua *performance*, de modo não-prescritivo.

A *performance* feminina, seja em festas independentes, seja nos ritos regulares, não se presta, sem muitas arestas, a uma explicação androcêntrica. Não há porque considerá-la como imitação ou simulação de um comportamento originalmente masculino, algo como um travestismo. Impróprio atribuir seu sentido a alguma ritualização de um antagonismo sexual.

Mulheres participam do domínio político de diversas formas, como mediadoras privilegiadas na resolução de querelas delicadas entre homens ou nas esferas intercomunitárias. Nas relações de intimidade, mães devem cuidar de seus filhos, mas os pais também devem ter com eles cuidado extremado. Face a morte de uma criança, durante as lamentações funerárias, tanto as mães quanto os pais serão sistematicamente responsabilizados por eventual falta de cuidados com seus filhos.

Práticas alimentares e comportamentos sociais cotidianos interferem diretamente na capacidade de gerar filhos ou gerar filhos vivos e com corpos íntegros. Se as transformações são um risco constante, quando se trata de corpos em patente formação, como o das crianças, tudo pode se misturar em maiores proporções, ocorrendo intercruzamentos gerativos não desejados. Desde relações com diferentes segmentos sociais e tipos de seres e coisas, a posturas (sentar de tal ou qual jeito, por exemplo), alimentação, sonhos, tudo isso pode

contribuir para a formação de um corpo com determinadas características, como também para sua criação malsucedida ou aniquilação.

Há paralelismos interessante com mitos que tematizam a disputa pela paternidade de uma nova criança. Neles, seres metafísicos, aos quais chamam *Haramy* e *Morebe*, aproximam-se, interagem e acabam, assim, participando da geração do recém-nascido, no sentido de lhe conferirem alguns atributos. São alvo desta aproximação mulheres e suas crianças recém-nascidas, sozinhas na casa, enquanto o resto do grupo sai para participar de uma lamentação em outra aldeia. Em um mito, além de estar só, a mulher estava fazendo mingau (*zaro*) e chicha (*tummy*), algo que não se deve fazer no pós-parto, uma atitude “feia” (*batsispy*) e inadequada.

Logo *Morebe* chega à casa, deixando o arco e flecha na entrada da porta, como o costume das gentes rikbaktsa. Pergunta insistentemente sobre o pai e o nome da criança, ainda não nominada. *Morebe* especula sobre sua paternidade, provoca dúvidas, colocando em xeque semelhanças entre pai e filho. Acaba assumindo a prerrogativa do grupo paterno, dando um nome à criança, *Spizoita*. Por ter sido nominada por ele, ser com reconhecidas habilidades caçadoras, dizem que a criança se tornou também boa flechadora.

Ocorrências como sonhos e experiências com outros tipos de seres que as mulheres – mas também os homens – podem ter nos primeiros dias do nascimento de uma criança geram atributos específicos, tanto quanto uma forma de nomação paralela, uma espécie de apelido que todos possuem, o *sutsukwy*. Por exemplo, diz-se que se a mulher sonha com o próprio *Morebe*, a criança será hábil com arco e flecha, se sonha com onça (*parini*), gostará de carne de caça crua, será “braba” e assim por diante. Ela possuirá, também, atributos deste ou aquele ser, seu *sutsukwy*.

Desta forma se originam corpos guerreiros, de homens e mulheres maduros e com determinadas habilidades valorizadas, como também, destaque, grande parte das doenças, infortúnios e mortes que afligem os Rikbaktsa. Tudo depende de avaliar adequadamente, de manter o controle e o curso esperado destas interações.

DISPUTANDO PESSOAS: AS RIKBAKYKYRY (“MULHERADA”)

Práticas homoeróticas femininas devem ser entendidas neste quadro maior, onde corpos, pessoas e uma infinidade de entidades, por admitirem diferenças apenas graduais, são impelidos a relações potencialmente transformativas. Se as relações homoeróticas podem ser criativas, neste sentido, este não é um atributo nem privativo e nem necessariamente obrigatório deste tipo de relação, como venho me esforçando por caracterizá-la.

O tema ressurgiria em minha pesquisa cerca de um ano depois daquela primeira experiência com a “mulherada”, como dizem em português; as

rikbakkyry ou *kykyry*. Foi quando uma mulher muito próxima contou, abruptamente, sobre a abordagem involuntária sofrida por parte de uma mulher mais velha, de modo a me explicar porque havia adoecido.

O assunto delicado passou a, entre outros, pontuar meus diálogos e experiências entre os Rikbaktsa. À medida em que eu demonstrava conhecer algo sobre o assunto, outras mulheres e, minoritariamente, homens, confirmavam ou me contavam novas histórias e abordagens, ao longo das nossas tarefas compartilhadas no cotidiano das aldeias.

Desta forma, relações que excluem os homens podem acontecer simplesmente para diversão, entre brincadeiras mútuas femininas, particularmente, através de galhos de uma certa árvore, o *bamy sarapa* (“nome nativo de uma espécie de árvore” / “galho”), usados como um pênis de madeira. Alguns informantes homens me diziam que mulheres casadas não tinham galho de *bamy*, “só quem não gosta de homem”. Todas as mulheres protagonistas das histórias, contudo, eram casadas, independente da idade.

São notórias algumas mulheres apontadas por terem possuído ou possuir o *bamy sarapa*. Comentários sobre isso são feitos notadamente por terceiros e no domínio de grande intimidade, pois há algum segredo em quase tudo que envolve as relações atuais entre mulheres. Um segredo relativo, pois minado pela desconfiança coletiva.

Esta situação se aproxima de um mito onde uma mulher que – em contraste com as práticas femininas, mas em acordo com a perspectiva masculina – é celibatária. Ela, no entanto, faz crer a todos que tinha um namorado, o qual, na verdade, era um galho de *bamy*. Com o *bamy*, que usava tanga de buriti e adornos auriculares masculinos, a mulher tinha relações dentro da casa. Todos ouviam e desconfiavam da situação, sem poder confirmá-la. Respostas definitivas não parecem ser tão interessantes aos Rikbaktsa quanto as dúvidas, como veremos.

As relações íntimas podem acontecer durante tarefas conjuntas, como pegar frutas ou cocos no mato. É quando as mulheres ficam, como disse uma mulher, em português, “fazendo besteira na sujeira”. Assim, para diversão, mulheres – em pares ou em grupos – podem se entregar a práticas homoeróticas. Em um caso singular, este entretenimento poderá ocasionar geração efetiva, como é o caso de um homem determinado, ainda vivo, que dizem ser “filho da mulherada”, feito aos pés de uma árvore apontada, quando íamos ao mato. Não sei dizer muito mais sobre isso, mas me parece importante registrá-lo.

Nem sempre este tipo de relação é absolutamente consensual. Uma mulher jovem conta que uma velha – atualmente já falecida – suspendeu sua roupa quando foram à roça. Na hora ficou parada. Retornando à casa, acabou ficando doente. Logo em seguida, ela conta sobre o engano de um homem que estava no mato caçando, tendo quase atirado em duas mulheres que namoravam. Ava-

liou erradamente, pensando que era “*bicho se mexendo*”. Por esta razão, alguns homens advertiam quanto à prática.

Sobre a mulher assediada na roça, outra mulher confirma a história, acrescentando que a assediante tem também pênis, segundo sua descrição, tendo relações com seu marido – com quem tem filhos, acrescento eu – por esta via. Comenta sobre outras duas mulheres que também teriam pênis. Não confirmei objetivamente essas afirmações, nem me parece necessário fazê-lo e explico o porquê.

Busby (1997) cita que hermafroditas indianos não são considerados “*nem homem e nem mulher*” (Busby, 1997: 261). Mas aqui não parece haver problema se as mulheres têm pênis, prazer umas com as outras ou usam *bamy sarapa*. Todas são mulheres, casadas, férteis e com filhos, muitas delas gozando de status comunitário elevado, como é o caso das mais velhas. Não são referidas enquanto pertencentes a alguma outra classe ou categoria outra que aquela de “mulheres” ou *kykyry*.

O adoecimento das vítimas abordadas involuntariamente é algo a destacar. É um indicativo da categoria de coisas nas quais algumas relações homoeróticas poderão ser incluídas, de um determinado ponto de vista, de modo que também elas merecem ser consideradas sob perspectivas diversas, não unívocas e não redutíveis àquelas que os “homens” e as “mulheres” têm, privativamente. O entendimento dos homens se assemelha àquele de mulheres que se colocam como vítimas daquelas relações.

Para ambos, estes seriam acontecimentos *batsisapy*, feios ou inadequados. Se lembramos da ideia de *beleza*, as situações avaliadas por alguém como *batsisapy* são invariavelmente perigosas. Entre outros atributos que possam ter, o principal é o que permitem ou estimulam interações entre, por um lado, vivos e, por outro, seres metafísicos ou mortos, através do que chamam de *myhyrikoso* ou *sparitsa*. Estes encontros são capazes de transformar, a ponto de fazer adoecer, transtornar ou, por fim, matar a pessoa ou fazê-la desaparecer.

O *myhyrikoso* é algo como a *sombra* ou *espírito*, na falta de outra tradução mais adequada, enquanto os *sparitsa*, desfrutando de atributos semelhantes, assumem alguma medida de zoomorfismo, tendo com os mortos uma relação metonímica que pode ser de criação, sem que, contanto, eles sejam exatamente outra coisa. Diferenças, alteridades, são mais graduais do que opositivas, entre os Rikbaktsa.

Um *sparitsa* de quati pode chegar à rede de alguém que inadvertidamente ficou sozinho na casa ou deitado na rede: uma maneira não adequada. Tanto a atitude da pessoa quanto a presença inadequada do animal serão, se corretamente avaliadas, *batsisapy*. Se estabelecem contato visual, a relação se estabelece. O *sparitsa* vai capturando a perspectiva e a visão do incauto e vai se transformando, o qual passa a vê-lo como, por exemplo, um parente morto, que o convida a segui-lo até sua aldeia. Esta estrutura de encontro, digamos assim,

reproduz-se em infortúnios com os *myhyrikoso*, de um modo que tratei em outra ocasião (Athila, 2006).

Aspectos múltiplos de mortos pessoalizados, impessoalizados e outros seres metafísicos, todos bastante mundanos, compartilham o mundo com os Rikbaktsa, e habitam o reverso deste mesmo mundo. *Morebe* e *Haramy* são, desta perspectiva, *myhyrikoso*. Quando é dia para uns é noite para os outros.

Encontros indesejados têm lugar à noite e durante os sonhos, mas acontecem também diuturnamente, quando o tempo escurece repentinamente ou algo atípico é visto, ouvido ou sentido por alguém que se afastou do grupo ou está sozinho na casa. Acontecimentos tais são ou devem ser percebidos como *batsisapy*, não adequados ou *feios*.

Quando alguém se afasta dos seus em uma caminhada no mato, vê pássaros que vivem em galhos altos a voarem baixo, quando encontra animais tipicamente noturnos durante o dia, quando uma caça é encontrada já morta à beira da estrada, tudo isso é considerado *batsisapy* e, em consequência, perigoso. Desde sentimentos/comportamentos que consideram como inadequados, à desobediência a qualquer pedido de alguém mais velho, a atitudes cotidianas igualmente condenáveis, como fazer qualquer coisa sozinho durante o dia ou sair sozinho à noite, a comer determinadas partes de alimentos; tudo isso pode ser *batsisapy*.

Este é o aspecto que nos interessa. Meninas e mulheres mais novas não devem negar o que lhes for solicitado, como por exemplo, lavar louças no rio ou pegar carne de caça. Negar pedidos de mulheres e homens mais velhos é uma atitude “*feia*” e, por esta razão, perigosa e potencialmente transformativa. Sendo que o sujeito prototípico das abordagens sexuais involuntárias são mulheres mais velhas, é plausível afirmar que, neste caso, as relações homoeróticas fazem parte das coisas às quais não se deve negar.

Desta forma, sob uma determinada perspectiva de compreensão possível das relações homoeróticas femininas – aquela adotada em geral por homens e também por mulheres que involuntariamente foram alvo daquelas abordagens – estas interações são associadas àquelas perigosas e que têm lugar entre outros seres e os Rikbaktsa. São arriscadas e capazes de transformar o “corpo/pessoa”, devendo ser diligentemente evitadas ou controladas, de modo a garantir resultados adequados.

Pouco a pouco nos afastamos de explicações exclusivamente *eróticas* ou, ainda, daquelas que consideram tais práticas como alguma forma *estéril* de relação.

Desde o princípio propus não isolar a compreensão das relações homoeróticas deste conjunto de ideias, práticas e sentimentos associado às mulheres, aos corpos e à coletividade. São inúmeras as conexões entre as diversas relações protagonizadas por mulheres e as possibilidades de transformação da pessoa, o que significa também lhes conceder um caráter de geração potencial e “reprodução”, no nosso sentido.

Formalmente, os saberes rikbaktsa sobre filiação e, principalmente, sobre concepção, são marcadamente patricentrados. Eles são categóricos em afirmar que o pai “faz a criança”, através de seu sêmen, sendo o pênis de alguém “-rik-do”(-gente-coisa), algo como uma “coisa de/para fazer gente”. Uma criança gerada por esta via pertencerá ao grupo social de seu pai e não àquele de sua mãe, o que não necessariamente acontece entre outros povos indígenas⁹.

Não obstante o sêmen construa crianças neste discurso oficial, as relações metonímicas entre os corpos/pessoa em geral – de pais, mães e filhos – acabam por lhe destituir de alguma exclusividade nesta formação. Aquilo que afeta o pai ou mãe de alguém – posturas sociais, alimentação, sentimentos, sonhos – poderá ser revertido para a criança, antes mesmo de ser gerada, como é o caso de meninas pré-púberes que negam solicitações às velhas. Conforme se pode constatar nas histórias sobre a gestação e maturação das crianças, pelo menos três corpos estarão, por algum tempo, entrelaçados.

Muitas vezes ouvi dos homens que os Rikbaktsa iam se acabar, pelo fato das mulheres terem filhos com brancos. Ou ainda, que algum clã acabaria, pois não existem mais indivíduos “puros” que a ele pertençam, de modo a perpetuá-lo. Isto significa dizer, diante da paternidade múltipla, que indivíduos “puros” serão aqueles filhos apenas de homens que pertençam a um mesmo clã e, consequentemente, à mesma metade, em contraposição àqueles “misturados” e, portanto, filhos de homens pertencentes a clãs diferentes, de uma ou outra metade, com impactos bastante diferentes.

O que poderia representar este aposto à reprodução, um acréscimo à construção de novos corpos de tais ou quais características?

Se o(s) homem(ns) fazem a criança, o poder de determinação da paternidade é categoricamente atribuído às mulheres. Esta matéria envolve perguntas formais antes das festas e uma eficiente rede paralela de comentários informais cotidianos que trabalham contrariamente aos esforços rituais em fixar paternidades, para com isso garantir, entre outras coisas, que as tarefas rituais sejam desempenhadas “adequadamente”, de maneira “bela” (*tsapyina*). Ou seja, que sejam desempenhadas por indivíduos de uma e não de outra metade ou subgrupo.

Um agravante é que a paternidade é assunto nem sempre definitivamente resolvido, podendo oscilar no decorrer da vida de alguém, de modo diacrônico. Sincronicamente, ela também dependerá do contexto, do interesse de pessoas várias, do ponto de vista de quem e para quem ela é atribuída, da presença ou ausência de quem sofre esta atribuição.

Tentador analisar estas narrativas como um proeminente reforço de uma “ficção reguladora”, nas palavras de Haraway, composta em parte pela ideia de que a “maternidade salta à vista” enquanto a “paternidade é inferida”(Haraway, 2004: 220). Seria, contudo, etnograficamente equivocado analisar a patriline-

⁹ Nem sempre teorias sobre a concepção acompanham formas de recrutamento ou filiação. Assim, um grupo pode, por exemplo, atribuir ao homem a geração de uma criança, mas determinar que ela pertença ao grupo social de sua mãe.

aridade como uma falsa elaboração, um audaz *artifício masculino* com vistas a anular uma *realidade verdadeira*, qual seja, a de que são as mulheres as *verdadeiras* responsáveis pela reprodução entre os Rikbaktsa.

O homem rikbaktsa “*produz a criança*” e a mulher designa aquele ou aqueles que a produziram, mas ela o faz se servindo plenamente da patrilinearidade e dos saberes oficiais sobre a concepção, e também da paternidade múltipla. Reafirmando-os, mulheres podem, entretanto, alterar o “dado biológico de base” nativo, como aquele que diz que mãe e filho pertencerão a diferentes segmentos sociais.

A incerteza da paternidade tem, pelo menos, efeitos de ordem prática, como “onde” e com “quem” se casar, com quem morar e qual qualidade de relações ter com cada pessoa. Esta é uma prévia do tamanho do transtorno que mulheres podem causar ao mundo masculino de seus maridos, nos clãs e metades de seus maridos ou na sua própria.

O poder decisório das mulheres acerca da paternidade, o qual amplificam através da indecisão ou de decisões reversíveis, não corresponde a uma emanção “reprodutivo-natural”. Tampouco podemos atribuí-lo à retomada de um poder mitologicamente perdido ou escamoteado pelos homens, situação inexistente em seu *corpus* mitológico. Neste sentido, o teor das atitudes femininas não se afasta minimamente das próprias teorias correntes sobre as formas de construir corpos, as quais as mulheres vem manipulando com maestria.

As relações homoeróticas femininas não podem ser compreendidas em separado deste quadro mais amplo que caracteriza as mulheres, em suas diversas modalidades de relação com a cosmociologia rikbaktsa. Elas tanto divertem e podem ser, digamos, positivamente criativas, como perigosas ao bom termo da vida; desejadas por algumas e criticada por outros e outras. De todo modo, elas não são capazes de desencadear uma nova classificação para estas mulheres. Ao contrário, parecem dizer algo importante sobre o ser “feminino” entre os Rikbaktsa.

CONCLUINDO: PARA ALÉM DA “NATUREZA”, “CULTURA” E “CONTRATO”

Se para boa parte dos etnólogos os homens fazem as trocas (Lévi-Strauss, 1982, p. 73, 102), mulheres podem interceptar este circuito, alterando seu “sentido” e seu “produto” diversas vezes, através da designação ou da promoção da hesitação sobre a paternidade de alguém. Este é precisamente o caso das mulheres rikbaktsa, que tomam a seu favor os saberes patricentrados sobre concepção e a filiação patrilinear.

Se não roubam, apropriam-se habilmente da fertilidade masculina ao inaugurarem ou sugerirem um outro circuito simultâneo de produção ou “re-produção” de “corpos/pessoas”. Multiplicam e imprimem percursos inusitados à produção de

diferenças interpessoais e sociológicas, ampliam seu gradiente de possibilidades.

Afastando-se de algum fundamento “natural” para uma alegada hegemonia reprodutiva feminina, as implicações das relações entre mulheres e outras atitudes que lhes podem ser associadas têm impacto sobre a hierarquia formal. Pertencem à ordem da política da socialidade rikbaktsa e de suas teorias sobre a diferença, e suas conseqüentes possibilidades de geração de seres e coisas, aliás, bastante abrangentes em modalidades e combinações.

É praticamente consensual que papéis sexuais não são “naturalmente” fixos. Entre os Rikbaktsa, por acréscimo, eles não parecem ser também “culturalmente” permanentes ou definitivamente exclusivos. Submetem-se a riscos e disputas dinâmicas que constituem os gêneros e seus atributos, que podem oscilar no decorrer da vida.

Não podemos dizer, contudo, que as mulheres rikbaktsa têm caráter ambíguo ou desestabilizam a coletividade porque ao poder “procriativo **contratual** masculino” impõem seu poder de “fecundidade **natural**”¹⁰. Tudo se passa sem que a patrilinearidade ou as noções patricentradas de construção de corpos sejam questionadas. Observando-as com rigor, as mulheres conquistam um poder de continuidade e extinção sobre os segmentos sociais, as metades e até sobre os Rikbaktsa como povo.

Se pudesse caracterizá-las, estariam mais próximas a vilãs do curso formal esperado pela coletividade, controlando e – dependendo da perspectiva – sabotando a produção de pessoas por determinadas linhas de patrifiliação. Sem discuti-lo, manipulam o “dato biológico de base nativo” a seu desejo e favor, em uma sociedade patrilinear e com saberes patricentrados sobre a concepção.

As relações homoeróticas femininas ganham amplo sentido quando consideradas dentro deste contexto. São parte significativa do “ser” mulher, admitidas as discussões e perspectivas contrastantes que ele merece entre os Rikbaktsa. A etnografia rikbaktsa enfatiza muito mais estados que, enquanto tais, são arriscados, instáveis e mutáveis, do que modos sólidos de ser, agir ou classificar.

Uma mulher que seja “dona” de festa, que determine a paternidade de um filho, que intervenha em contendas comunitárias, ao contrário do que acontece em explicações talvez androcêntricas, não estará “agindo como” um homem ou uma “mulher má” (Busby, 1997: 272). Ela estará no exercício do que a coletividade espera dela. Para além disso, ao fazê-lo, ela não se opõe a atitudes consideradas, apressadamente, como privativas ou primariamente “masculinas”.

Considero as relações de gênero, segundo sugerido por Strathern para os melanésios (Strathern, 2006b: 20), como algo completamente imbricado à noção nativa de sociabilidade. Mais do que de aplicar modelos formais, procurei descrever seu caráter dinâmico e arriscado, embora profundamente consistente. Se nem sempre a anatomia e o binarismo se prestarão a uma distinção exclusiva

10 Para uma abordagem crítica desta dualidade, como fundamento do apagamento do xamanismo feminino na literatura antropológica das terras baixas, ver Colpron (2005: 98).

entre “homens” e “mulheres”, esta distinção é mais gradual do que absoluta, admitindo desequilíbrios e hierarquias reversíveis, tanto quanto o que acontece às demais categorias de alteridade rikbaktsa.

Tendo em mente a etnografia rikbaktsa, qual sentido da hipótese de que mulheres são universalmente vistas como mais próximas da “natureza” e do “doméstico” do que homens (Ortner, 1974: 84)? Ou mesmo a clássica afirmação de Lévi-Strauss de que “(...) *mulher é em todo lugar natureza*” (Lévi-Strauss, 2004: 310)? Como retirar estes conceitos de seu cenário etnográfico? Como analisar contextos etnográficos onde as categorias “*homem*” e “*mulher*” aparecem internamente cindidas (Howell e Melhuus, 1993: 45)?

Para as sociedades ditas complexas, Rubin (2003) aponta outras coerências e arranjos entre “sexo”, “gênero”, “prática sexual” e, ainda, “desejo”. Haraway (2004: 219), mencionando Butler, destaca as limitações do feminismo em absorver de forma legítima todas as possibilidades de articulação do gênero, excluindo aquelas percebidas como incoerentes ou arredias a uma correspondência unívoca de atributos). A relação antagonica entre homens e mulheres coerentes continuaria a alimentar a “*identidade*” e “*ficção*” por meio das quais o feminismo se constitui (*ibid*, tradução minha).

Pesquisas etnográficas têm diligentemente minado esta coerência particular. Homens podem manter práticas homoeróticas diversas em um determinado contexto, dentro ou como parte do exercício de sua masculinidade, como o caso dos *Leather* de São Francisco, estudados por Gayle Rubin, que “*codificam os sujeitos desejantes/desejados e os objetos desejantes/desejados como masculinos*” (Rubin, 2003: 204, tradução minha).

Pesquisadores de temas afins em comunidades de internet, clubes masculinos ou femininos, têm expressado em congressos a inadequação de uma determinada associação produzida entre os atributos mencionados, a qual segue sendo tratada como fixa e ortodoxa. Tudo parece acontecer de múltiplas e particulares formas. O exercício da sexualidade e o gênero podem estar associados, mas não são necessariamente a mesma coisa, integrando arranjos que são situacionais e, neste sentido, não-universais (*ibid*).

Como dar conta dos múltiplos traços, sentidos, papéis e práticas evocados direta ou indiretamente pelos indivíduos para qualificarem seu modo de vida, como se relacionam, se reproduzem e aparentam? Conforme Shohat, a complexidade de uma identidade “*entre-lugar*” foge ao discurso hegemônico sobre o gênero, pontuado pelo “*feminino*” **ou** pelo “*masculino*” (Costa, 2001: 155, tradução minha).

No campo da intersticialidade, o trabalho de Maluf (2002) se aproxima da teoria etnológica contemporânea ao abordar as noções experienciais de *gênero* e *corpo*, através de *Agrado*, a personagem peculiar de um filme de Almodóvar. Recorre a ideias de construção corporal (Seeger *et al*, 1987) e de perspectivismo

ameríndio (Viveiros de Castro, 1996 *apud* Maluf, 2002; Lima, 1996 *apud* Maluf, 2002), e bem como a suas elaborações subsequentes (Lagrou, 1998 *apud* Maluf, 2002), para atestar a insuficiência da versão anatômica da diferença diante dos desafios etnográficos contemporâneos. Corpos e identidades possíveis acabariam enclausurados pelo dualismo naturalizado (Maluf, 2002: 146-148).

São notáveis as proximidades conceituais entre o *corpo* da margem do gênero – que enfatiza mais o processo do que o produto final (*ibid*: 149), que permanece entre ser um e ser outro e tem na transformação uma “condição” de sua existência – e o que me esforcei por demonstrar etnograficamente para os corpos rikbaktsa em geral. Assim, quando Maluf opta pela completa relacionalidade das posições “presa-predador” e suas respectivas atribuições de “não-sujeito” e “não-humanidade” (*ibid*: 151) que, por mais reversíveis que sejam, instauram-se em algum momento, como uma condição do perspectivismo (Athila, 2006: 69-70), o faz de maneira muito semelhante à etnografia da produção de diferenças e dos corpos rikbaktsa, que prefiro conceituar enquanto “multi-perspectivos”.

Um artigo estimulante de Fonseca investiga a adoção do exame de DNA pelo poder público brasileiro em processos de paternidade. Revelando matizes diversos que se cruzam criativamente na forma de pensar, “des-pensar” e “re-pensar” a paternidade (Fonseca, 2004), a autora não deixa de evocar possíveis intersecções com os conceitos e tecnologias rikbaktsa sobre “reprodução” e “paternidade”, no sentido de que o novo recurso permitiria a certeza em designar quem é o pai ou tão somente quem não é (mais) o pai. Paradoxalmente, no caso brasileiro, o acesso ao exame de DNA acabaria por instaurar a dúvida em um terreno onde ela, muitas vezes e de alguma perspectiva, não existia, dado o modo social de construção dos laços entre pai e filhos (*ibid*: 15-16).

Segundo Fonseca, para a maior parte do mundo ocidental a biologia não (mais) existiria “*fora ou anterior à cultura*”, embora em outros momentos, a autora constata sua viril permanência na forma pela qual se concebe o parentesco, “*como algo concreto, empiricamente demonstrável*”, à moda dos exames de DNA (*ibid*: 28, tradução minha). A este sabor, demonstra como alguns laços filiais jamais serão construídos, a despeito da confirmação tecnológica de paternidade, enquanto outros, sólidos até então, serão talvez desfeitos, em razão deste mesmo processo.

Este caso etnográfico faz pensar que o universo Rikbaktsa ficaria mais homogêneo e estático, se a ele fossem aplicados exames de DNA. Muitos testes, aliás, deveriam ser aplicados para inferir a paternidade de um único indivíduo. Seriam acolhidos ou descartados? Teriam utilidade ou eficácia em assentar, definitivamente, “a” ou “as” paternidades, como inicialmente se propõem a fazer?¹¹

Há mais proximidade entre as discussões contemporâneas sobre o *gênero* e a etnologia do que a atitude desconfiada da atual institucionalização antropológica, com algumas exceções, tem admitido. Tudo indica que um novo diálogo,

11 Remeto o leitor a uma proposta inicial de pesquisa sobre o tema do DNA, da paternidade múltipla e da gestão feminina da produção de pessoas entre os Rikbaktsa (Athila, 2019).

sobre outras bases que aquele estabelecido notadamente na década de 70, seja bastante produtivo. É etnograficamente insustentável a existência de características e papéis universais ou naturais capazes de encapsular o gênero, o sexo ou qualquer tipo de diferença.

Sejam ilhéus, amazônicos, frequentadores de clubes ou sites de internet, todos devem dialogar em torno de suas práticas e atributos aos quais conferem ou não propriedade de diferenciar, identificar ou assemelhar. A etnologia e o parentesco, se tomados de forma ampla, através das definições não-essenciais ameríndias para o “corpo”, “sexo”, “reprodução” e os significados de sermos “homens” ou “mulheres” podem, em uma via de mão-dupla, contribuir para um melhor entendimento de outros contextos etnográficos.

Neste ponto, retorno à estimulante situação inicial e paradigmática entre Margaret Mead e os Samoanos. À luz da construção coletiva da etnografia, nem sempre será tão interessante responder definitivamente ou saber “quem” e “se” (realmente) “mentiu” ou “brincou”. A interação com o universo conceitual e experiencial rikbaktsa me fez, antes, refletir e experimentar um pouco, através dela, as minhas próprias noções, que talvez nem as tivesse desta maneira até então, sobre como se faz homens, mulheres, parentes, gente e, assim, antropologia.

Adriana Áthila é especialista em Línguas Indígenas Brasileiras pelo Museu Nacional (1996), mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1998) e doutora em Antropologia Cultural pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2006). Atualmente, é pesquisadora-bolsista (CAPES) de pós-doutorado pelo Programa de Epidemiologia e Saúde Coletiva, da Escola Nacional de Saúde Pública (FIOCRUZ/RJ).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÅRHEM, Karl
2007 “Comments”. *Current Anthropology*, 48(4): 514.

ATHILA, Adriana R.

- 2019 “Certainty Rallies? Parallel And Competing Circuits of Reproduction, Multiple Paternities, DNA Biotechnologies And Indigenous Peoples In Brazil”. *Алгебра родства. Выпуск, 17, Санкт-Петербург* [Kinship Algebra. Issue 17. St. Petersburg (Russia)] (no prelo).
- 2010 “How People Are Made: Gender, Difference And Ethnography In An Amazonian Indigenous Society”. *Vibrant Anthropology*, v. 7, nº 1: 157-187.
- 2008 “Dentro da casa dos homens: sobre topologias rituais e os dilemas de uma etnóloga em Campo”. *Caderno Espaço Feminino*, v. 20, n. 02: 131-153.
- 2006 “*Arriscando corpos*”: permeabilidade, alteridade e as formas da socialidade entre os Rikbaktsa (macro-Jê) do Sudoeste Amazônico. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, IFCS/UFRJ].

BEHAR, Ruth; GORDON, Deborah. A

- 1995 *Women Writing Culture*. California, University of California Press.

BELAUNDE, Luisa Elvira

- 2018 *Sexualidades amazônicas: gênero, desejos y alteridades*. Lima, La Siniestra.
- 2015a “O estudo da sexualidade na Etnologia”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24: 399-411.
- 2015b “Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24: 538-564

BUSBY, Cecilia

- 1997 “Permeable and Partible Persons: A Comparative Analysis of Gender And Body In South India And Melanesia”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.), 3: 261-278.

CALHEIROS, Orlando

- 2015 “O próprio do desejo: a emergência da diferença extensiva entre os viventes (Aikewara, Pará)”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24: 487-504.

CANCELA, Cristina Donza; SILVEIRA, Flávio Leonel; MACHADO, Almiros.

- 2010 “Caminhos de uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul”. *Revista de Antropologia*, vol. 53, nº 1: 199-235.

CARIAGA, Diogenes.

2015 “Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa em Mato Grosso do Sul”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24: 441-464.

CLIFFORD, James

1986 “Introduction: Partial Truths”. In CLIFFORD, James e MARCUS, George (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. California, University of California Press, pp. 1-26.

CLIFFORD, James; MARCUS, George

1991 *Retóricas de la Antropología*. Madrid, Ediciones Júcar.

COLLIER, Jane Fishburne; YANAGISAKO, Sylvia Junko

1987 *Gender and Kinship: Essays Toward a United Analysis*. Stanford, Stanford University Press.

COLPRON, Anne-Marie

2005 “Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo”. *Mana*, 11(1):95-128.

COSTA, Claudia de Lima

2001 “Feminismo fora do centro: entrevista com Ella Shohat”. Traduzido por Sônia Weidner Maluf. *Rev. Estud. Fem.* [online], 9 (1):147-163.

DELEUZE, Gilles

1968 *Différence Et Répétition*. Paris, Presses Universitaire de France.

DIAS, Diego Madi

2019 “Outros afetos, outros desejos: por uma antropologia das pulsões na Amazônia”. *Revista de Antropologia*, v. 62, n. 2: 485-493

FASSIN, Didier

2016 “L’Ethnographie Retrouvée”. *L’Homme*, 219-220: 287-310.

FERNANDES, Estevão Rafael

2015 *Decolonizando sexualidades: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos*. Brasília, tese de doutorado, Universidade de Brasília.

2017a “Quando existir é resistir: *Two-Spirits* como crítica colonial”. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, vol. 11, n° 1:100-122.

2017b “Ser índio e ser gay: tecendo uma tese sobre homossexualidade indígena no Brasil”. *Etnográfica Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, v. 21, n.3: 639-647.

FERNANDES, Estevão Rafael e ARISI, Barbara. M

2017 *Gay Indians in Brazil: Untold Stories of the Colonization of Indigenous Sexualities*. Cham, Springer International Publishing.

FONSECA, Claudia

2004 “A certeza que pariu a dúvida: paternidade e DNA”. *Revista de Estudos Feministas*, 12 (2): 13-34.

FRANCHETTO, Bruna

2018 “Traduzindo tolo: ‘eu canto o que ela cantou que ele disse que...’ ou ‘quando cantamos somos todas hipermulheres’”. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n. 53: 23-43.

GOLDMAN, Marcio

2008 “Os Tambores do antropólogo: antropologia pós-Social e etnografia”. *Ponto Urbe – Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, ano 2, versão 3.0.

GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos

1996 “A Obsessão pela cultura”. In: PAIVA, Marcia; MOREIRA, Maria Ester (coord.). *Cultura, substantivo plural*. Rio de Janeiro, CCBB/34 Letras, pp 159-176.

CONTIJO, Fabiano

2017 “As experiências da diversidade sexual e de Gênero no interior da amazônia: apontamentos para estudos nas ciências sociais”, *Ciência e Cultura*, vol. 69, n° 1: 50-53.

g

HARAWAY, Donna

2004 “Gênero para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra”. *Cadernos de Pagu* (22): 201-246.

HOWELL, Signe; MELHUUS, Marit

1993 “The Study of kinship; the Study of Person; a Study of Gender?” In: DEL VALLE, Teresa (ed.). *Gendered Anthropology*. New York, Routledge, pp. 38-53.

HÉRITIER, Françoise

1981 *L'Exercice de la Parenté*. Paris, Gallimard/ Le Seuil.

INGOLD, Tim

2015 *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Vozes.

LAGROU, Elsje M

2007 “Comments”. *Current Anthropology*, 48 (4): 516-517.

LANGDON, Esther J

2007 “Comments”, *Current Anthropology*, 48 (4): 517-518.

LATOUR, Bruno

2001 *A Esperança de pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru, Edusc (Trabalho original publicado em 1999).

2004 “How to Talk About Body? The Normative Dimension of Science Studies”. *Body & Society*, 10 (2-3): 205-229

LEA, Vanessa

2001 “The Composition of Mëbengokre (kayapó) Households in Central Brazil”. In: RIVAL, Laura e WHITEHEAD, Neil (eds.). *Beyond The Material: The Amerindianization Of Society In The Work of Peter Rivière*. Oxford, Oxford University Press, pp. 157-176.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1982 *As estruturas elementares do parentesco*. Vozes, Petrópolis (Trabalho original publicado em 1967).

2004 *O cru e o cozido (Mitológicas, v. 1)*. Cosac & Naify, São Paulo (Trabalho original publicado em 1964).

MALUF, Sônia Weidner

2002 “Corporalidade e desejo: tudo sobre a minha mãe e o gênero nas margens”. *Revista de Estudos Feministas*, 10 (1): 143-153.

MARGARET MEAD AND SAMOA

1988 Direção de Frank Heimans. Cremorne, NSW:
Cinetel Productions. 1 DVD (51min)

MEAD, Margareth

1935 *Sex and Temperament*. William Morrow and Company, New York

MCCALLUM, Cecilia

2013 “Notas sobre as categorias de ‘gênero’ e ‘sexualidade’ e os povos indígenas”. *Cadernos Pagu*, n. 41: 53-61.

MOORE, Henrietta

1999a “Anthropological Theory At The Turn Of The Century”. In: ____ (ed.), *Anthropological Theory Today*. Polity Press, London, pp.1-23.

1999b “Whatever Happened To Women And Men? Gender And Other Crises In Anthropology”. In: ____ (ed.). *Anthropological Theory Today*. Polity Press, London, pp.151-171.

ORTNER, Shery.

1974 “Is Female To Male As Nature To Culture?”. In: ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise e BAMBERGER, Joan (eds.). *Women, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 67-88.

2006 “Uma atualização da teoria da prática e poder e projetos - reflexões sobre a agência”, Conferências de Sherry Ortner. In: GROSSI, Miriam Pillar; ECKERT, Cornelia e FRY, Peter (orgs). *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*. Florianópolis/Blumenau, ABA/Nova Letra, pp.17-44.

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 de Farias

2010 ‘I-mã a Kupên Prâm!’ *prazer e sexualidade entre os Canela*. Maranhão, tese de doutorado, Universidade Federal do Maranhão.

PONTES, Heloisa

2004 “Resenha do livro Empires, Nations and Natives: Anthropology and State-Making”. *Mana* 10(1):198-203.

ROSALDO, Michelle

- 1974 “Woman, Culture, And Society: A Theoretical Overview”. In: ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise e BAMBERGER, Joan (eds.). *Women, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 17-42.

RUBIN, Gayle

- 2003 “Tráfico sexual: entrevista (por Judith Butler)”. *Cadernos Pagu* (21): 157-209.

SACHI, Ângela e GRAMKOW, Márcia Maria

- 2012 *Gênero e povos indígenas*. Coletânea de textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9” e para a “27a Reunião Brasileira de Antropologia”, Brasília/Rio de Janeiro, Museu do Índio/FUNAI/GTZ.

SEEGER, Anthony *et al*

- 1987 “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ/ Marco Zero, pp. 1-30 (Trabalho original publicado em 1979).

STRATHERN, Marilyn

- 2006a “A Community Of Critics? Thoughts On New Knowledge”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12(1): 195-209.
- 2006b *O Gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, Editora UNICAMP (Trabalho original publicado em 1988).

TOTA, Martinho

- 2013 *Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico*. Rio de Janeiro, Multifoco.

VIANA, Luiz Diaz

- 1991 “Prólogo”. In CLIFFORD, James e MARCUS, George (eds.). *Retóricas de la Antropologia*. Madrid, Ediciones Júcar, pp. 9-19.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha

- 1990 “Princípios e parâmetros: um comentário a L'Éxercice de la Parenté”. *Comunicações do PPGAS*, 17: 1-106.
- 2002a “O nativo relativo”. *Mana*, 8(1):113-148.
- 2002b *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify.

WAGNER, Roy

1981 *The Invention of Culture* (Revised and Expanded Edition). London, University of Chicago Press.

YANAGISAKO, Sylvia e COLLIER, Jane Fishburne

1987 “Toward An Unified Analysis Of Gender And Kinship”. In: COLLIER, Jane Fishburne e YANAGISAKO, Sylvia (eds.). *Gender and Kinship: Essays Toward a United Analysis*. Stanford, Stanford University Press, pp. 14-50.

Recebido em 12 de agosto de 2019. Aprovado em 23 de outubro de 2019.