

## Instabilidades constitutivas: gêneros ameríndios e euramericanos

Bru Pereira de Araujo

Mestra em Ciências Sociais/Universidade Federal de São Paulo

[brup1496@gmail.com](mailto:brup1496@gmail.com)

### Resumo

O presente artigo busca articular algumas descrições que exploram o caráter instável das identidades de gênero através da mobilização da retórica da Grande Divisão “nós” e “eles”, apresentando como o tema aparece em algumas discussões euramericanas e acadêmicas sobre gênero e em descrições etnológicas sobre o assunto. O intuito da articulação desses contextos é fornecer um comentário sobre modos de subjetivação diferentes e contrastantes, propondo apresentar como o tema da instabilidade é modulado de diferentes formas através deles. Por fim, permanece como uma questão de fundo do artigo a própria utilidade da retórica que o organiza através das ficções de uma separação entre “nós” e “eles”.

**Palavras-chave:** identidade; subjetivação; gênero; instabilidades.

### Abstract

This article seeks to articulate some descriptions that explore the unstable character of gender identities through the mobilization of the rhetoric of the Great Division between “us” and “them”, presenting how that theme appears in some Euro-American academic discussions about gender and ethnological descriptions of the subject. The purpose of the articulation of these contexts is to provide a comment about different and contrasting modes of subjectivation, proposing to present how the theme of instability is modulated in

different ways. Finally, it remains as an implicit concern of this article the very usefulness of the rhetoric that organizes it through the fictions of a divide between “us” and “them”.

**Keywords:** identity; subjectivation; gender; instabilities.

*O que é o iluminismo?*<sup>1</sup> Michel Foucault nos convoca a pensar que a questão kantiana que inaugura a filosofia moderna coloca-nos diante de uma escolha: pode-se “optar ou por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade” (Foucault 2010: 21-22). Acredito que não seja nenhuma surpresa que a escolha filosófica de Foucault tenha sido por um pensamento crítico que se coloca diante de uma preocupação com o presente, que tem como desejo construir uma ontologia de nós mesmos, isto é, uma investigação do campo das experiências possíveis dadas pela atualidade que vivemos<sup>2</sup>. É a partir da pergunta sobre quem somos nós que pretendo organizar este texto.

Mas se orientar pela questão de “quem somos nós” pode ser traiçoeiro. Quando já colocamos tal questão podemos deixar passar o fato de que esse “nós” da pergunta é apresentado enquanto uma unidade com fronteiras bem definidas. A unificação do “nós” é um truque do contrato moderno para produzir, como coloca Bruno Latour (1994), “a invencibilidade dos modernos”. Eu não pretendo desmobilizar esse truque na escrita deste texto, mas sinto que preciso escrever como advertência que o “nós” aqui é apenas uma ficção que me permite tentar persuadir a leitora de que a diferença que tento escrever faz alguma diferença. Essa advertência é um pequeno ritornelo<sup>3</sup> que se repetirá como

1 Este texto compreende um capítulo da minha dissertação de mestrado em Ciências Sociais defendida em janeiro de 2019, na Universidade Federal de São Paulo. O mestrado foi realizado com bolsa disponibilizada pela CAPES e sob orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Valéria Macedo, a quem agradeço muito pelas contribuições a este trabalho. Agradeço igualmente a Fabiana Maizza e a Renato Sztutman pelos comentários durante a banca de avaliação. Todas as traduções de textos em língua estrangeira foram realizadas pela autora.

2 Não é consenso entre pesquisadores do pensamento de Michel Foucault a construção de uma ontologia do presente. Neste texto, uso a ideia de “ontologia de nós mesmos” formulada pelo filósofo francês como uma ferramenta para pensar, gesto que ele alude em sua conversa com Gilles Deleuze (Os intelectuais e o Poder) ao afirmar que os conceitos devem ser manuseados como uma caixa de ferramentas. Também me inspiro no experimento de Isabelle Stengers (2019) de colocar o conceito de “problematização”, criado por Foucault em *O uso dos prazeres* (1984), ao teste do presente, onde ela de maneira direta o conecta com o projeto de uma ontologia de nós mesmos. Na leitura que Stengers faz desses conceitos de Foucault, resumindo, eles se tornam uma atitude experimental, um modo de se colocar questões.

3 Cf. Deleuze & Guattari (2012: 139): “Num sentido genérico, chama-se ritornelo todo conjunto de matérias de expressão que traça um território, e que se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais (há ritornelos motrizes, gestuais, ópticos etc.)”.

um refrão<sup>4</sup>. E o refrão aqui será escrito usando como recurso uma diferença entre duas imagens da “nossa” sexualidade. Mas a diferença será apresentada através da conexão entre essas imagens.

No entanto essa não é a única conexão presente na escrita. A unidade do “nós” está aqui em contraste ao “eles”. Portanto, são duas conexões parciais: nós e eles e nós e nós. Talvez através desses cruzamentos poderíamos vislumbrar um novo truque. Um truque que talvez revele que se há diferenças possíveis tanto externas (nós/eles) quanto internas (nós/nós), o “nós” já não se fecha tão rápido em uma unidade. Assim, poderíamos imaginar uma nova ficção que se escreveria povoada por uma multiplicidade de “eles”<sup>5</sup>.

### Quem somos nós? – Parte 1

Quando Judith Butler se pergunta “quem somos nós?”, ela coloca a questão com o interesse de elucidar “o predicamento cultural de viver numa cultura que só é capaz de enlutar a perda do vínculo homossexual com grande dificuldade” (Butler 1995: 166). A atualidade com a qual ela se depara é aquela dos altos índices de morte de pessoas LGBT em decorrência do HIV/AIDS na década de 1990 e o aumento de discursos de ódio direcionados a essa população. E para pensar a impossibilidade do luto dos vínculos homossexuais, ela se volta para os processos psíquicos que constituem sujeitos que vivem tal impossibilidade como constitutiva de si próprios.

Recuperando discussões freudianas sobre a importância do processo melancólico para a formação do ego e de seu caráter, Butler propõe elaborar um modo de “entender a preservação/negação melancólica da homossexualidade na produção do gênero dentro da matriz heterossexual” (Butler 1990: 73). Se em “*O ego e o id*”, Freud (1996) já propõe que é através de um processo de identificação melancólica que o sujeito não só adquire um Ego, mas um Ego que é genderizado — porque é corporal —, a filósofa estadunidense busca dar conta da conexão que existe entre a aquisição conjunta do gênero e da “orientação sexual”. Mais notadamente, ela se volta para “a relação entre gênero e sexualidade de modo a tentar pensar através da questão da perda não enlutada e impossível de enlutar na formação do que nós poderíamos chamar do caráter genderizado do ego” (Butler 1995: 169).

Não é como uma psicanalista que Judith Butler se conecta ao material oriundo da psicanálise. Ela é enfática em dizer que o tipo de escrita que ela está propondo é um

4 Cf. Stengers (2008).

5 Há aqui ecos da antropologia comparativa efetuada por Marilyn Strathern (2006). Strathern permanecerá como uma fonte de inspiração durante todo esse trabalho.

engajamento cultural com a teoria psicanalítica, mas que não se filia nem ao campo da psicanálise nem ao da psicologia, mesmo que deles ela seja uma herdeira intelectual. Ela propõe explorar as convergências produtivas entre o pensamento de Freud e discursos oriundos da teoria feminista e de práticas culturais não heterossexuais. É exatamente como uma crítica cultural que busco mobilizar Butler aqui. Como alguém que diante de uma situação nos fornece uma imagem de nós mesmos capaz de engajar o pensamento. Não será meu objetivo explorar todas as consequências dos argumentos de Butler nem apresentar um panorama amplo de seu trabalho, antes o que me interessa é a descrição que ela nos entrega<sup>6</sup>.

Para Butler a proibição da homossexualidade é uma operação central para a manutenção da *matriz cultural heterossexual — heteronormatividade* — de tal modo que tal proibição ocorre igualmente no nível dos modos de subjetivação. Quando Freud define que o Ego é formado através de um processo de identificação melancólica, isto é, através da incorporação de um objeto amado perdido ou alguma de suas características no aparelho psíquico, Butler avança o argumento ao propor que é através desse processo que o sujeito passa a ter uma identificação de gênero e pressupõe-se, na matriz heterossexual, que seu desejo se orienta para pessoas do gênero oposto. O argumento de Judith Butler se move através de uma redescricao dos enredos do complexo de Édipo freudiano, buscando evidenciar o modo pelo qual a cena descrita recorrentemente por Freud e seus herdeiros pressupõe antes do estabelecimento de uma disposição de gênero (masculina ou feminina) uma proibição de um vínculo homossexual.

Nas considerações de Butler, a instauração da proibição do incesto durante o complexo de Édipo pressuporia a proibição da homossexualidade tendo em vista que o desejo já é pressuposto como heterossexual. Nesse tipo de descrição, as disposições de gênero masculinas e femininas são adquiridas através de uma heterossexualidade sempre tênue, na medida em que, para se manter, ela depende não só da rejeição dos vínculos homossexuais, como também da impossibilidade do seu luto. Portanto, a própria linguagem empregada para falar do gênero precisa ser adequada, pois mais do que “disposições” o

---

6 Neste artigo faço uso de autores como Judith Butler, Paul Preciado e Thomas Gregor enquanto atores/ interlocutores que fornecem uma descrição acerca dos problemas que engajam seu pensamento. Este tipo de uso pode eclipsar o modo pelo qual essas pessoas tensionam seus próprios argumentos, o que não quer dizer que eu gostaria de afirmar que as tensões não existem. No caso da minha descrição sobre a descrição que Judith Butler faz de uma “cultura que só é capaz de enlutar a perda do vínculo homossexual com grande dificuldade”, e ao fazer isso numa história sobre “quem somos nós”, fica de fora a crítica da autora à ontologização do “sujeito” (cf. Prins & Meijer 2002). Contudo, penso que ainda seja possível manter o construtivismo de Butler com a noção de uma descrição “de nós mesmos” se considerarmos a reformulação da noção de ontologia empreendida por alguns autores da virada ontológica (cf. Mol 1999; Henare *et al.* 2006).

gênero seria um *feito* [*accomplishment*], ou de modo mais dramatizado, uma conquista. Destarte, segundo Judith Butler (1995: 168), Freud teria começado a articular “uma lógica cultural em que o gênero é feito e estabilizado através da realização de uma posição heterossexual [*heterossexual positioning*] e em que as ameaças à heterossexualidade se tornam, portanto, ameaças ao próprio gênero”.

Acredito que já podemos retornar à questão sobre quem somos nós. Para Butler, podemos imaginar, somos sujeitos melancólicos e instáveis na nossa construção de identidades. Aqui foquei nas discussões da autora sobre a instabilidade do gênero derivada da instabilidade própria à heterossexualidade, mas o argumento é extensível para qualquer preocupação mais rígida com uma identidade. Pois é isso que a aquisição de uma identidade (de gênero, por exemplo) através de um processo de identificação melancólica coloca para “nós”: a fim de mantermos a coerência necessária para a manutenção de uma identidade rígida, precisamos incorporar melancolicamente o que perdemos e, portanto, viver como realidade interna o conflito daquilo que nossa identidade não pode ser. Se somos algo é porque vivemos o que não somos não como *impossibilidade*, mas como *possibilidade negada*.

A experiência da identidade como realização sempre instável é o que me interessa. É a instabilidade inerente, descrita por Butler, do gênero e, conseqüente, do sujeito, que me instigará a pensar nas próximas sessões deste texto. Eu me volto para essa questão para poder imaginar uma experiência da instabilidade que não resulte ou gere uma subjetividade melancólica. Novamente, o que somos nós? A próxima sessão mantém a questão inicial, mas a coloca para materiais que diríamos não serem sobre “nós”. Ali, me voltarei para os Mehinaku descritos por Thomas Gregor. Até o final deste texto tentarei transmitir o sentimento de que o que somos nós está contido na imaginação possível de que esse nós já é ou pode ser outro.

### **Universos sexuais instáveis**

Possivelmente as discussões etnológicas que têm levantado o modo pelo qual a sexualidade se torna um operador nas relações com a alteridade captam o atual momento da própria etnologia ameríndia e da influência de conceitos como o perspectivismo ameríndio e sua ênfase nas lógicas da predação e da guerra. Autoras como Luisa Elvira Belaunde (2015) e Andrea Oliveira Castro (2015) apontam que os estudos sobre sexualidades ameríndias têm conectado o conceito de sexualidade com outras preocupações históricas da etnologia. Elas apresentam dois modos de categorizar os trabalhos sobre o tema: Belaunde propõe

que duas abordagens marcaram os primeiros trabalhos etnológicos, uma que ela chama de psicanalítica e outra de estruturalista; já Oliveira Castro caracteriza duas formas de filiação dos estudos etnológicos sobre sexualidade, uma herdeira da dicotomia indivíduo-cultura, que teria tons mais psicológicos, e outra herdeira da dicotomia natureza-cultura, variando entre abordagens econômicas e simbólicas. Assim segundo esta última autora:

Condensando o que foi exposto, podemos afirmar que a sexualidade ameríndia tem sido analisada sob três diferentes ordens: a primeira, psicanalítica, enfatiza as possíveis correlações entre o praticado no real e os estados psíquicos experimentados pelos indivíduos; a segunda, econômica, toma a troca de comida por sexo como ponto de partida e posiciona a sexualidade ameríndia como parte do sistema produtivo do grupo; e a terceira, simbólica, privilegia as ordens mitológicas e rituais, limitando-se a examinar a sexualidade em seu conteúdo metafórico (Oliveira Castro 2015: 510).

Aqui me volto para um dos autores que tem seu trabalho classificado por Oliveira Castro e Belaunde como apresentando tonalidades mais psicológicas/psicanalíticas: Thomas Gregor. O trabalho de Gregor é uma importante tentativa de descrever a vida sexual dos Mehinaku buscando compreender a constituição da identidade masculina e as ansiedades provenientes dessa constituição. O autor diz que durante sua etnografia “seguiremos as tensões geradas pelo desejo e pelo medo conforme elas são desencadeadas na psicologia, religião e crenças populares masculinas. A cultura mehinaku é uma cultura sexualizada que deve sua energia tanto à ansiedade como à libido” (Gregor 1985: 7).

Ler o trabalho de Thomas Gregor depois de entrar em contato com discussões mais recentes sobre gênero e sexualidade e na própria etnologia ameríndia transmite um certo sentimento de inatualidade da descrição que o autor nos fornece. Pensar que o desejo é circunscrito e desdobrado conforme seu desencadeamento “na psicologia, religião e crenças populares” dos homens mehinaku coloca a problemática em termos que já não sentimos como os mais adequados. Aqui devo deixar claro que há um certo desconforto em apresentar citações diretas do autor, mas um desconforto que não quero, ao menos não nesse momento, transformar em ímpeto de “crítica”. Por esse motivo pode parecer que estou me conformando à linguagem envelhecida de Gregor, mas meu interesse é tentar apresentar a imagem que ele nos oferece sobre os Mehinaku. Em outra seção deste texto, pretendo repensar essa imagem em outros termos.

Ao longo de sua etnografia, o autor empreende uma descrição dos diferentes conteúdos sexuais que atravessam a vida dos homens mehinaku e as angústias

experimentadas por eles. Tal descrição caminha em direção a elucidar de modo conjunto as práticas sexuais e os símbolos mobilizados pelos Mehinaku para falar e explicar sua “sexualidade”. O trabalho se esforça em marcar a particularidade do “universo sexual” — nas palavras do autor — dos Mehinaku frente ao nosso próprio universo sexual. Mas o interesse de Gregor, talvez derivado da influência da teoria psicanalítica em sua interpretação dos dados etnográficos, não é mostrar que “o significado fundamental da sexualidade é diferente em duas culturas. Pois sob o verniz de diferenças culturais, há notáveis similaridades de desejos sexuais, medos e reações de defesa” (Gregor 1985: 200).

A linguagem é notadamente psicanalítica. E tal aporte teórico possibilita que o autor proponha no capítulo de conclusão de sua monografia um “homem universal” a partir de uma comparação entre a “frustração sexual crônica dos homens” tanto na cultura mehinaku quanto na cultura estadunidense. A comparação não se encerra no postulado de que a libido sexual masculina vive um eterno descompasso entre desejo e satisfação. O autor aponta igualmente que a ansiedade de gênero experimentada pelos Mehinaku e expressa em seus medos de que o contato com as mulheres pode “emasculá-los” está presente na “nossa” cultura, mesmo que ela “não institucionalize estas ideias com a mesma intensidade” (Gregor 1985: 202).

Por institucionalização da ansiedade de gênero, me parece que Gregor se refere aos rituais que, segundo ele, visam a diminuir o conflito que meninos passam ao serem transformados em homens adultos e que, portanto, requer deles que se distanciem do universo (do cuidado) feminino que até então eles faziam parte. Mas o distanciamento é constantemente marcado por ansiedade, pois segundo o autor — concluindo a partir de um mito que narra como os homens se apropriaram da casa dos homens que antes pertencia às mulheres — há uma mutabilidade entre sexo e gênero para os Mehinaku. Ele continua dizendo:

Não apenas os papéis dos sexos são intercambiáveis, mas até mesmo a biologia humana está aberta para uma reorganização ocasional. Ser masculino não é forjado, como na nossa própria sociedade, a partir de uma crença de ferro na inevitabilidade de genes sexuais. Pelo contrário, o mito diz, gênero e biologia se mesclam com a política e a vontade humana. Apesar dessa perspectiva poder ser a base para uma ideologia feminista de liberdade, ela é mais uma expressão dos medos masculinos. Assim como os homens em tempos antigos lutaram contra as mulheres pela masculinidade, os homens de hoje devem permanecer vigilantes contra as insidiosas mulheres dentro deles (Gregor 1985: 197).

É bastante interessante notar como Gregor identifica que o modo mehinaku de pensar uma “transformabilidade” — ou, ao menos, uma “instabilidade” — do gênero não os coloca no caminho de “ideologia feminista de liberdade”, mas expressa os medos dos próprios homens diante da possível perda de sua identidade masculina. No entanto, ao nos depararmos com o relato do autor sobre o que dizem os homens (e algumas mulheres) sobre a possibilidade de uma subversão das normas de gênero por parte das mulheres, não parece ser uma preocupação mehinaku que isso vá ocorrer. De fato, Gregor afirma explicitamente que “uma restituição do patriarcado não é, portanto, iminente” (1985: 115).

Se o patriarcado repousa sobre uma insurreição masculina bem-sucedida, as mulheres não poderiam protagonizar uma contrarrevolução? [...] Eu coloquei essa questão para vários dos meus informantes homens, e todos, incluindo Ketepe, eram confiantes que o patriarcado tinha um futuro longo a frente:

Oh, não. As mulheres não querem ir na casa dos homens e ouvir as flautas. Nos tempos antigos, nos tempos antigos, as mulheres queriam tocar as flautas, ser como os homens. Agora elas não querem ir na casa dos homens. Elas não são fortes. A fala dela não é rápida, como a dos homens. Elas ficam apenas dentro de casa agora. Mas elas ficam tristes quando ouvem a música Kauka. “Ai de nós”, elas dizem por sentir saudades dos tempos antigos.

Já para as mulheres, parece não haver um espírito contrarrevolucionário entre elas, mesmo que algumas se arrisquem num conflito ocasional. Até mesmo Ketepe é perceptivo em identificar um certo brilho de nostalgia: “Ah, aquelas mulheres dos tempos antigos”, diz Kalu. “Elas eram realmente fortes e espertas. Mas não a gente. Só nos tempos antigos que aconteciam aquelas coisas” (Gregor 1985:115).

Entretanto, o autor ainda é capaz de concluir que há uma ansiedade generalizada entre os homens da perda da masculinidade. Thomas Gregor conclui isso utilizando como recurso um conjunto interconectado de metáforas “culturais” que, segundo ele, evidenciam os medos dos homens devido ao desenvolvimento de um “complexo de castração”. Este conjunto de metáforas se estende desde a associação de atos sexuais a práticas alimentares até análises de mitos e sonhos que funcionam como versões respectivamente coletivas e individuais de uma elaboração inconsciente das ansiedades masculinas.

Gregor propõe em um dos capítulos de sua etnografia discutir a emergência dos sentimentos ambíguos dos homens frente ao universo feminino e a dificuldade deles em

se “desanexar” totalmente de fantasias de união com a mãe. Até os três anos de idade um menino mehinaku participa de modo intenso do universo feminino através da proximidade com a progenitora. Contudo, conforme ele cresce ou um irmão nasce, ele sofre uma série de sanções que o orientam a se identificar com o universo masculino, mas que igualmente o faz repudiar o mundo das mulheres. Isso causaria no menino uma representação conflituosa, onde o amor pela mãe se torna uma fonte de ansiedade devido à necessidade dele se “tornar um homem”.

Essa caracterização apresentada por Thomas Gregor é altamente dependente do contato do etnógrafo com teorias psicanalíticas do desenvolvimento psicosssexual de crianças. Mais recentemente, numa contribuição co-autorada com Donald Tuzin, Thomas Gregor mantém a perspectiva psicanalítica para fornecer uma análise comparativa de rituais de iniciação masculina na Amazônia (Mehinaku) e na Melanésia (Ilahita Arapesh) como uma expressão de angústias dos homens com sua identidade frágil. Nesse trabalho, o uso de recursos psicanalíticos se movimenta de modo a inclusive descrever os rituais de iniciação masculina como produzindo características de estresse pós-traumático nos iniciandos. O que gera, segundo os autores, a partir de um paralelo com observações clínicas de Freud sobre transtornos obsessivos, uma ansiedade masculina que “é volátil e contagiosa e que se espalha para novos objetos, onde se reproduz os mesmos medos em novas formas simbólicas” (Gregor & Tuzin 2001: 319).

Não é muito claro o que o autor designa como uma reprodução dos “mesmos medos em novas formas simbólicas”. Mas acredito que possa ter relação com rituais e outras práticas que, segundo Gregor, “tem sua origem nas fantasias dos indivíduos. Como tais, eles são o veículo expressivo que pode carregar os desejos e conflitos internos de seus criadores” (Gregor 1985: 185). Este seria o caso dos rituais de perfuração da orelha dos meninos, onde o sangue derramado durante o procedimento é equiparado ao sangue da primeira menstruação de uma menina. Aqui haveria, de acordo com a análise do autor, a reprodução dos medos dos homens de serem iguais às mulheres em uma nova forma simbólica — o ritual — que permite aos Mehinaku um “veículo ideal para controlar este conflito” (Gregor 1985: 184).

É instigante o modo como a descrição de Gregor sobre os Mehinaku nos fornece uma imagem muito aproximada da descrição proposta por Judith Butler sobre nós mesmos. É através de jogos (violentos, cabe dizer, segundo descreve o antropólogo) de identificação e desidentificação entre os universos masculino e feminino, que um homem mehinaku se torna um sujeito que se não é melancólico, como os euramericanos de Butler, é, no mínimo, um sujeito obsessivo-compulsivo. Em ambas as descrições, poderíamos propor,

há uma discussão de fundo sobre o fato de a preocupação com a identidade (sexual ou de gênero) criar sujeitos instáveis que em maior ou menor grau projetam sua instabilidade no mundo. Esta é uma imagem penetrante do imaginário euramericano moderno que pode se replicar mesmo nas nossas descrições sobre os “Outros”. Na próxima seção, poderemos tentar construir uma outra descrição de nós mesmos — uma em que a identidade não figura como protagonista — como uma pequena linha de fuga para uma nova descrição.

### **Quem somos nós? – Parte 2**

Como dito anteriormente, para Butler somos constituídos como sujeitos melancólicos e instáveis devido ao modo como nossas identidades são construídas. Contudo, há limites na caracterização de Butler da aquisição e manutenção do gênero entre euramericanos modernos. Podemos considerar que a alocação do gênero a partir de um processo melancólico em que é preciso recusar um vínculo de mesmo sexo para criar uma identificação de gênero orientado pelo desejo do outro sexo carrega uma noção de gênero bastante calcada em processos fantasmáticos. Dessa forma, mesmo que a autora rompa com o que ela identifica como uma limitação nas teorias construtivistas de gênero — o caráter expressivo do gênero, isto é, o gênero como expressão do sexo — para propor uma abordagem do gênero enquanto performativo, ainda resta, no sentido que sobra para a análise, uma dimensão de gênero que se mova para além do discurso e das reiteraões discursivas.

Este modo de conceituar o gênero deve muito ainda ao conceito de *reconhecimento*, que marca uma certa abordagem do desejo que pode ser traçada pelo menos até Hegel, do desejo enquanto desejo de reconhecimento pelo Outro (cf. Butler 2005). Assim, mesmo que o gênero/sexo seja o efeito da reiteração de práticas normatizadas por uma matriz cultural heteronormativa (Butler 1990) e que, seguindo a descrição da filósofa estadunidense, imprimiriam no aparelho psíquico essa mesma prática reiterativa através da recusa contínua da possibilidade de um vínculo de mesmo sexo para que seja estabilizada (nunca completamente) uma identificação de gênero heterocentrada — que já descrevi acima —; essas práticas reiterativas, e sua possível subversão, ainda estariam arraigadas no reconhecimento da norma, isto é, da própria matriz que elas atualizam.

Poderíamos escapar dessa abordagem psicanalítica e centrada no desejo de reconhecimento introduzindo algumas das questões que são levantadas por Paul Preciado — encontraríamos dessa forma uma possibilidade de escapar igualmente da abordagem de Thomas Gregor que também recai sobre ideias de reconhecimento/identificação de

matriz psicanalítica e, portanto, entrever novas conexões. Para Preciado (2014), não basta apenas insistir no caráter performativo do gênero, teríamos que reativar a noção de *tecnologia* de Michel Foucault para imaginar e praticar um gênero que é, antes de tudo, prostético.

Ao caracterizar sua abordagem analítica diante do dispositivo da sexualidade, Foucault nos diz que o que ele buscou foi uma “‘história dos corpos’ e da maneira como se investiu sobre o que neles há de mais material, de mais vivo” (Foucault 2013: 165). Desdobrando o argumento foucaultiano, Preciado nos afirma que “é hora de deixar de estudar e de descrever o sexo como parte da história natural das sociedades humanas. A ‘história da humanidade’ se beneficiaria se fosse rebatizada como ‘história das tecnologias’, sendo o sexo e o gênero dispositivos inscritos em um sistema tecnológico complexo” (Preciado 2014: 23). É através do que ele caracteriza como uma “relação promíscua entre a tecnologia e os corpos” que Preciado busca “estudar de que modos específicos a tecnologia incorpora ou, dito de outra forma, se faz corpo” (Preciado 2014: 158).

Se mantermos em mente o empreendimento de construir uma ontologia de nós mesmos, é interessante nos colocarmos a mesma questão que colocamos para a descrição de Judith Butler: qual é a atualidade que convoca a Paul Preciado se colocar a pergunta sobre quem somos nós? Sua descrição do caráter prostético do gênero provém de considerações do fazimento do corpo por pessoas transgêneros no mundo euramericano e do próprio processo empreendido pelo autor na sua transição de gênero e da autoadministração de testosterona (Preciado 2018).

Não é difícil imaginar, levando-se em conta as práticas de pensamento euramericanas, corpos transgêneros — como o de Preciado — como corpos fabricados. Mas o que o autor busca evidenciar é aquilo que deixamos de fora “da fabricação”, isto é, o caráter igualmente prostético de corpos cisgêneros. A proposta do autor é imaginar a possibilidade de caracterizar qualquer processo de produção de gênero, entendida sempre como *produção material de corpos falantes*, como já sendo investido por uma “sala de cirurgia abstrata” (Preciado 2014) equipada com inúmeras tecnologias de sexo/gênero que são acopladas ou desacopladas dos corpos no processo de fabricação de um corpo genderizado.

Para dar consistência ao seu argumento sobre o caráter prostético do gênero, Paul Preciado propõe nomear nosso presente como *era farmacopornográfica*, herdeira das ruínas do fordismo, que opera uma articulação entre duas linhas distintas: uma que materializa o corpo, a subjetividade, aquilo que somos e fazemos através de substâncias biomoleculares/bioquímicas; e a outra que nos atravessa, no mais íntimo do nosso

corpo e imaginário, por cenas vindas da indústria pornográfica. Vivemos “modos de ser” inventados entre o laboratório de farmacêutica e o *set* de gravações de filmes pornô. Segundo Preciado:

A sociedade contemporânea é habitada por subjetividades toxicopornográficas que se definem pela substância (ou substâncias) que abastece seu metabolismo, pelas próteses cibernéticas e vários tipos de desejos farmacopornográficos que orientam que orientam as ações dos sujeitos e por meio dos quais eles se transformam em agentes. Assim, falaremos de sujeitos-Prozac, sujeitos-cannabis, sujeitos-cocaína, sujeitos-álcool, sujeitos-ritalina, sujeitos-cortisona, sujeitos-silicone, sujeitos-heterovaginais, sujeitos-dupla-penetração, sujeitos-Viagra, sujeitos-dinheiro... (Preciado 2018: 37-38).

Nesse mundo descrito pelo filósofo espanhol, não há lugar para uma verdade do sexo, muito menos algo escondido a ser revelado sobre e pelo sujeito. Como Preciado o descreve, esse é um mundo *punk* onde não cabe mais aos sujeitos descobrirem um segredo escondido; mas sim explicitar os processos pelos quais o corpo, entendido como artefato, assume o *status* de algo natural. Aos cidadãos do Império farmacopornográfico resta não mais se constituírem através de atos de identificação e reconhecimento, mas a exploração de projetos de *design sexual*, que antes de produzirem *coisas*, inventam sujeitos.

Desse modo, não há uma dinâmica de identificação e necessidade de reconhecimento como forma de constituição da subjetividade de um sujeito. Na descrição de Butler, o sujeito parece possuir limites sobre interior e o exterior, e as ideias sobre a performatividade do gênero reencena tais limites. É através da reiteração citacional das normas que um sujeito se constitui em relação a tais normas: é através do reconhecimento de uma exterioridade que o sujeito interioriza (de modo identificatório) a matriz cultural heterossexual<sup>7</sup>. Já na descrição de Preciado, o interior e o exterior do sujeito não permanecem como uma ficção convincente. Na sua descrição, o sujeito é sempre uma composição, um artefato agenciado por tecnologias que trazem à tona uma configuração específica.

Se as metáforas do exterior e o interior do sujeito já não funcionam do mesmo modo, poderíamos nos perguntar sobre o caráter melancólico de certas subjetividades.

7 Se seguirmos algumas das referências na psicanálise, notadamente Jacques Lacan (1998; 2003), de Judith Butler na sua elaboração acerca dos processos de identificação podemos também considerar que a própria divisão interior /exterior (do sujeito) se constitui através da identificação. Como comenta Safatle (2007: 17-18) sobre o tema em Lacan que “afirmar que a identificação é o motor das dinâmicas de socialização significa dizer que o processo social que permite a constituição de subjetividades é movido pela internalização de modelos ideais de conduta socialmente reconhecidos e encarnados em certos indivíduos”.

Em uma formação melancólica, segundo Butler a partir de sua leitura de Freud, há um processo de incorporação de um “objeto perdido” através do mecanismo de identificação. No caso de Preciado, esse tipo de mecanismo não parece figurar na descrição do autor. De fato, o autor começa *Texto Junkie* comentando sobre a perda de um amigo querido, e, nas palavras do autor, o caminho que ele queria seguir pelo seu trabalho “é como fazer um luto da política de identidade”<sup>8</sup>. Neste ponto, tanto a descrição de Butler quanto a de Preciado convergem ao imaginar a identidade, ou a preocupação com a identidade, como uma formação a ser superada ou questionada.

### A instabilidade crônica do gênero

Em um clássico trabalho sobre a divisão sexual do trabalho entre os Guayaki, Pierre Clastres afirma que:

Uma oposição muito clara organiza e domina a vida cotidiana dos Guayaki: aquela entre os homens e as mulheres cujas atividades respectivas, marcadas fortemente pela divisão sexual das tarefas, constituem dois campos nitidamente separados e, como em todos os lugares, complementares. Mas, diferentemente da maioria das outras sociedades indígenas, os Guayaki não conhecem forma de trabalho em que participem ao mesmo tempo os homens e as mulheres (Clastres 2012c: 119).

A oposição entre homens e mulheres não organiza apenas as atividades econômicas dos Guayaki, mas igualmente estrutura seu tempo e espaço além de se impingir sobre seu pensamento. No pensamento dos índios, segundo Clastres, a oposição entre o *arco* e o *cesto* opera como “o meio, o signo e o resumo de dois ‘estilos’ de existência tanto opostos como cuidadosamente separados” (Clastres 2012c: 122): o arco é um objeto exclusivamente masculino e o cesto, sua contrapartida feminina: “os homens caçam, as mulheres carregam” (Clastres 2012c: 122).

Nesse “sistema fechado”, como caracteriza Clastres, não haveria outra possibilidade para os homens e as mulheres além de serem caçadores e carregadoras, respectivamente. Contudo, o autor nos apresenta duas personagens que ele encontrou entre os Guayaki que parecem habitar esse sistema fechado de um modo diferente. Primeiro, Chachubutawachigi, um homem *pane*, isto é, marcado por uma espécie de “insucesso crônico” na caça, e sem

8 Essa é uma citação de uma entrevista conjunta de Paul Preciado e Judith Butler, publicada na Revista *Têtu* (França), nº 168 de 2008.

arco. Um homem sozinho e vítima de chacota por seus pares por estar impossibilitado de caçar e ter adotado um cesto. Era um “homem” de algum modo incompleto, ou melhor, incoerente, já que, segundo o autor, a coerência do “sistema” Guayaki está na articulação de homens, arcos e habilidade de caçar.

Diferente de Chachubutawachigi, Krebemgi era um “homem” carregador de cesto que não se sentia incomodado com sua situação e encontrava mais compreensão de seus pares que, a partir do que nos apresenta Clastres, pareciam conseguir acomodar a diferença dele dentro de seu sistema fechado. Nas palavras do autor, Krebemgi “era homossexual porque era *pane*. Talvez também seu azar na caça proviesse de ser ele, anteriormente, um invertido inconsciente” (Clastres 2012c: 126). Aqui o autor se coloca a questão sobre a causalidade da relação *pane*-homossexual no caso de Krebemgi. Era tal “invertido” primeiramente *pane* e, portanto, teria se tornado “homossexual”? Ou antes ele era homossexual e por isso era *pane*?

Particularmente, eu tenho dúvidas na descrição de Krebemgi como *pane* ou homossexual. Na verdade, talvez em outros tempos Clastres pudesse descrever Krebemgi como um sujeito trans; e se ele realmente não for homem, talvez ele nunca seria *pane*, pois como não-homem ele não era um caçador que pudesse ser acometido pelo azar. Em um sistema fechado de gênero cuja sanção para sua irrupção é o azar na caça por parte dos homens, se Krebemgi nunca foi de fato homem, ele não poderia ser *pane*. Será que os Guayaki conceituavam uma versão feminina do *pane*?

Mas fornecer uma especulação revisionista sobre o gênero das personagens da etnografia clastreana não é o que me motivou a comentar sobre o trabalho do autor. O que me interessa é a descrição dele sobre as relações de gênero guayaki como um sistema fechado, mesmo que ele apresente modos pelo qual o sistema se abre a partir da existência de “homens que carregavam cestos”. Imagino que ao caracterizar as relações de gênero entre os Guayaki como um sistema fechado, Clastres tinha em mente a alocação de “papéis de gênero” entre indivíduos de sexos diferentes. Isto é, o que parece ser “fechado” entre os Guayaki é o que homens e mulheres fazem/devem fazer por serem homens ou mulheres. Nesse tipo de caracterização das relações de gênero, o gênero se torna uma forma de pensar sobre homens e mulheres enquanto entidades individuais e anteriores a relação entre si.

É claro que a descrição clastreana é mais nuançada. O autor se esforça para mostrar a complementariedade estabelecida pelo antagonismo sexual entre homens e mulheres, apresentando uma imagem de uma sociedade cuja coesão reside em grande parte na efetivação desse sistema fechado de relações de gênero. Apesar da diferença de estilo

entre as descrições de Pierre Clastres e Thomas Gregor, o imaginário do gênero como um sistema fechado perpassa a escrita dos dois autores, mesmo que atualizado de modo distinto<sup>9</sup>.

Na análise de Clastres, a coesão garantida pela complementaridade entre os sexos é fonte de ansiedades ou de atitudes ambivalentes quando algum indivíduo não corporifica todo o conjunto de equivalências prescritas pelo sistema fechado de gênero, pois a própria organização da sociedade — pressupõe-se — depende em larga medida da estabilidade do sistema. Na etnografia de Gregor não encontramos uma descrição de como a “sociedade mehinaku” depende da manutenção de um sistema fechado de gênero, ainda mais se tivermos em vista que os próprios Mehinaku concebem a possibilidade das relações de gênero serem de outra forma. Mas o potencial transformativo do gênero não impede a descrição das relações de gênero mehinaku como um sistema fechado por parte de Gregor.

Para Gregor, as ideias sobre a possibilidade dos homens e das mulheres “trocarem de lugar na sociedade” são a consequência de um universo sexual que estabelece uma rigidez hierárquica de papéis sexuais para homens e mulheres. A “imposição” de um conjunto fixo de atributos de gênero — isto é, de uma identidade — gera ansiedades sobre a possibilidade de sua não realização — a perda da identidade — que seriam justificadas ideologicamente pelos homens mehinaku através de mitos que expressam os medos deles em se tornarem mulheres, ou de que as mulheres passem a ocupar seu lugar na sociedade. A transformabilidade que os Mehinaku descrevem para Thomas Gregor é caracterizada pelo autor como fantasias oriundas do complexo de castração de seus interlocutores.

Essa explicação de cunho psicanalítico já não é mais comum na etnologia ameríndia, e poderíamos dizer que recontar ideias de transformação nos universos ameríndios enquanto fantasias oriundas de complexos sexuais não fornece mais uma descrição persuasiva. De fato, o potencial transformacional do cosmos e dos seres é um tropo recorrente nas ontologias indígenas descritas por etnólogas e etnólogos. Em um

---

9 Neste artigo, optei por centrar minhas discussões no trabalho de Thomas Gregor e no ensaio de Clastres, dois textos clássicos, que podem ser vistos como já ultrapassados. Mas o tema da complementariedade entre os gêneros continua presente em etnografias sobre coletivos ameríndios das Terras Baixas Sulamericanas, como pode ser visto nos trabalhos de Peter Gow (1991), Luisa Elvira Belaunde (1992), Sven-Erik Isacson (1993), Cecília McCallum (2001), Rose-France Panet (2010), entre outros, mesmo que esses autores partam de pressupostos teóricos distintos dos dois autores citados no corpo do texto. De fato, em um trabalho escrito em conjunto com Fabiana Maizza (Maizza & Araujo, submetido à publicação) propomos que a frequente recorrência de uma descrição calcada no binarismo e complementariedade sexual pode ser um efeito da herança do conceito de divisão sexual do trabalho na etnologia indígena. Em minha dissertação de mestrado (Araujo 2019) elaborei também sobre algumas outras formas pelas quais o binarismo e a complementariedade chega até descrições etnológicas.

importante artigo, Eduardo Viveiros de Castro (2011b: 390) indica que é “importante observar que [os] corpos ameríndios não são pensados sob o modo do *fato*, mas do *feito*” (2011b: 390) e continua dizendo:

O caráter performado mais que dado do corpo, concepção que exige que se o diferencie “culturalmente” para que ele possa diferenciar “naturalmente”, tem uma evidente conexão com a metamorfose interespecífica, possibilidade afirmada pelas cosmologias ameríndias. Não devemos nos surpreender com um pensamento que põe os corpos como grandes diferenciadores e afirma ao mesmo tempo sua transformabilidade (Viveiros de Castro 2011b: 390).

Se deixamos de lado a surpresa da articulação operada pelos ameríndios entre diferenciação e transformabilidade, de que modo podemos repensar a etnografia de Gregor sobre a preocupação dos homens com sua diferença em relação às mulheres e sua constante “reencenação” ritual de características femininas? Se deslocamos a perspectiva dos processos de identificação para processos de alteração poderemos vislumbrar uma teoria ameríndia do gênero menos assentada na reiteração normativa e ansiosa (ou obsessiva) da identidade e mais preocupada com processos de *design sexual*, para emprestar a expressão de Paul Preciado. É claro que tal deslocamento não implica que a “ansiedade” que Gregor relata sobre seus interlocutores mehinaku não esteja presente, mas ela pode ser a expressão de outros problemas, e não dos nossos problemas; ou, pelo menos, não dos “nossos” problemas na versão de quem somos proposta por Judith Butler.

Aparecida Vilaça (2005) comenta em um artigo que o corpo ameríndio é um corpo cronicamente instável, pois num mundo altamente relacional, onde a humanidade de um sujeito reside numa perspectiva corporificada, o próprio corpo depende de um efeito de perspectiva (cf. Lima 2002). Não pretendo aqui discorrer de modo mais aprofundado sobre o tema do perspectivismo e do corpo. Mas gostaria de me deter numa síntese que Vilaça faz, tendo em vista os Achuar descritos por Anne-Christine Taylor (1996), sobre os modos pelos quais os povos ameríndios parecem manejar a vulnerabilidade de seus corpos:

Portanto, a vulnerabilidade gerada pela instabilidade dos corpos é resolvida de dois modos. O primeiro deles envolve a neutralização do potencial de transformação através do processo de fazer parentes assim como através de procedimentos profiláticos e de cura. O segundo envolve a maximização desse potencial através de experimentação contínua da alma de alguém a partir do ponto de vista de um outro. (Vilaça 2005: 457-458).

A partir dessas duas fórmulas de “controle” da instabilidade corporal, podemos reconsiderar os materiais etnográficos de Gregor sobre as manipulações masculinas de “capacidades femininas” ou, para usar uma linguagem mais aproximada da do autor, a experimentação por parte dos homens de elementos do “universo das mulheres”. Na descrição apresentada por ele, como já escrito numa seção anterior deste texto, o que os “rituais dos homens” fazem é marcar a diferença entre as identidades masculina e feminina e ensinar aos meninos “se identificarem [...] com os valores masculinos de seus pais” (Gregor 1985: 185). Isso seria importante, pois na primeira infância de toda criança mehinaku, a proximidade com o universo feminino requer que os meninos passem por um processo traumático para adotarem uma identificação masculina. Contudo, enquanto uma identificação recusada, a feminilidade primária dos meninos permanece como uma possibilidade assustadora que é expressa e, portanto, passível de elaboração por meios menos conflituosos, nos mitos e rituais da “cultura mehinaku”. De fato, Gregor é explícito em afirmar que:

As histórias dos tempos antigos, os rituais do eclipse, a couvade e a perfuração da orelha dos meninos são uma paisagem vista através da ponta maior do telescópio. Em suas lentes de distanciamento, nós vemos uma identidade [*self*] masculina feminilizada que é normalmente profundamente suspendida e escondida (Gregor 1985: 199).

No ritual de perfuração da orelha dos meninos chamado *Pihika*, um dos maiores rituais intertribais da região do Xingu, segundo Gregor, os meninos mehinaku recebem seu primeiro par de brincos, “uma das marcas do status masculino do Xingu” (Gregor 1985: 186). Segundo os interlocutores do autor, o *Pihika* é o equivalente masculino do ritual que acontece durante a menarca das meninas mehinaku. Ketepe, um senhor mehinaku, é enfático numa citação apresentada por Gregor (1985: 188) ao dizer que “a perfuração das orelhas é menstruação. A cerimônia do *Pihika* é como a primeira menstruação de uma menina”. Mas, para Gregor, a fala de Ketepe não implica *de fato* uma equivalência entre uma versão masculina e uma versão feminina da menstruação, antes o que Ketepe está afirmando é a ambiguidade constitutiva dos símbolos mehinaku de masculinidade.

Os próprios brincos usados pelos homens são descritos como um desses símbolos ambíguos da masculinidade mehinaku, pois sua origem é feminina, como é relatado em mito transcrito por Gregor (1985: 188-189):

Todos os homens estavam em uma viagem de pesca. A aldeia foi esvaziada de pessoas. A esposa do Sol estava varrendo a praça central. Mas *Ki-je* (o

tucano, *Rhamphastos*) não tinha ido pescar. Ele viu a esposa do Sol. Ah, mas ela tinha muito cabelo comprido na vagina. *Ki-je* queria o cabelo, já que suas penas eram muito curtas. “Posso pegar um pouco do seu cabelo para os meus brincos?” ele perguntou.

“Oh, não. Você não pode fazer isso. Meu cabelo é muito querido para o chefe”, ela respondeu.

“Ah, mas vou apenas pegar alguns”, ele disse.

*Tsuk! Tsuk! Tsuk!* Ele arrancou todos os cabelos. Apenas um aqui e ali que ele deixou. Ele então cortou e amarrou todo o cabelo em brincos.

Mais tarde, o Sol voltou para casa e viu a esposa. “O que aconteceu com o seu cabelo genital?” ele perguntou.

“Oh, eu decidi que não gostava, então eu os arranquei”, ela respondeu.

Mas então um homem disse ao Sol: “Aquele homem ali. Foi ele quem arrancou o cabelo genital da sua esposa para fazer seus brincos. Lá está ele, usando-os”.

Oh, o Sol estava com raiva!

Outro mito relatado por Thomas Gregor (1985: 191-192) também enfatiza a origem feminina dos adornos de cabeça masculinos:

Na aldeia dos urubus, os pássaros estavam realizando uma festa de perfuração de orelhas para seus filhos. Eles estavam tristes, já que não tinham adereços de cabeça com os quais os meninos pudessem dançar na praça. Mas então o Urubu olhou para a sogra do Morcego e viu que seus lábios vaginais eram enormes. “Aqueles”, disse ele, “são os adereços de cabeça que precisamos”. Morcego decidiu que ele iria pegar os cocares para os pássaros e atraiu sua sogra para uma aldeia distante onde havia apenas uma casa. “Você não estará sozinha”, disse o Morcego a ela. “Olhe para todas as pegadas na trilha. Todo mundo já está lá”. Mas a sogra não sabia que o Morcego já havia coberto a trilha com suas próprias pegadas.

Quando chegaram à aldeia, Morcego fingiu estar surpreso: “Onde está todo mundo?”, perguntou ele. “Não há ninguém aqui!” Morcego e sua sogra entraram na casa miserável da aldeia e amarraram suas redes em lados opostos. De repente, um pássaro guinchou durante a noite, e a sogra chamou Morcego: “O que ele está dizendo?” “Está dizendo que você deveria se aproximar de mim”, respondeu Morcego.

E assim a sogra se aproximava mais cada vez que um animal gritava à noite. Finalmente, depois que o jaguar rosou, a sogra entrou na rede de Morcego. Lá eles tiveram relações sexuais. Em seguida, Morcego cortou os lábios da vagina da sogra com um ralador de mandioca e encheu muitos,

muitos cestos com os seus genitais.

Todas as cestas que ele levou para a aldeia dos urubus. Ali a cerimônia de perfurar as orelhas ainda estava em andamento. Morcego deu os lábios vaginais como adereços de cabeça para os patos e os perus e todos os outros pássaros. E foi assim que as aves começaram a usar seus enfeites de cabeça, suas coroas, suas cristas e suas dobras na garganta.

Contudo, poderíamos ler esses mitos menos como exemplificando a ambivalência da identidade masculina do que a expressão de uma característica comum aos mundos ameríndios que é a valorização da alteridade e a incorporação de “tecnologias afectivas<sup>10</sup>” oriundas do exterior do *socius*. Poderíamos pensar que os mitos comentam sobre como homens incorporaram nos tempos antigos elementos femininos numa versão masculina e que os rituais reinscrevem esse processo nos tempos atuais, atuando sobre a instabilidade crônica dos corpos através de uma “experimentação contínua” de afecções outras, como caracterizaria Aparecida Vilaça.

Desse modo, o caráter perigoso de capacidades femininas não seriam uma forma de criar uma unidade masculina nem justificar o controle dos homens sobre as mulheres<sup>11</sup>. O perigo resulta no “potencial de transformação” que a relação entre os dois gêneros tem. A ansiedade dos homens mehinaku parece residir numa ansiedade que é generalizada entre povos indígenas: a de que o encontro com o Outro pode fazer do Eu um Outro (cf. Viveiros de Castro 2011a). E essa não é uma preocupação que se impinge apenas sobre os homens, as mulheres também podem ser vítimas de uma transformação inadequada. Na verdade, os mitos mehinaku nos contam de uma dessas transformações pela qual as mulheres passaram no tempo mítico e que tem como resultado o estado atual das relações entre os gêneros.

Nos tempos antigos, há muito tempo, os homens viviam sozinhos, muito longe. As mulheres haviam deixado os homens. Os homens não tinham nenhuma mulher. Infelizmente para os homens, eles tinham que fazer sexo com as mãos. Os homens não eram nem um pouco felizes na aldeia deles; eles não tinham arcos, flechas, adereços de braço de algodão. Eles andavam até sem cintos. Eles não tinham redes, então eles dormiam no chão, como animais. Eles caçavam peixes mergulhando na água e pegando-os com os dentes, como lontras. Para cozinhar o peixe, eles os aqueciam sob os braços. Eles não tinham nada, nenhuma posse.

10 O termo “tecnologia afectiva” foi inspirado pela minha orientadora, Valéria Macedo em uma comunicação pessoal.

11 Para uma crítica sobre a noção de controle sobre as mulheres por parte dos homens, ver Overing (1986).

A aldeia das mulheres era muito diferente; era uma aldeia de verdade. As mulheres construíram a aldeia para sua chefe, *Irippyulakumaneju*. Elas faziam casas; elas usavam cintos e faixas de braços, ligaduras de Joelho e cocares de penas, assim como os homens. Elas fizeram o kauka, o primeiro kauka: “*Tak ... tak ... tak*”, elas cortaram madeira. Elas construíram a casa para Kauka, o primeiro lugar para o espírito. Oh, elas eram espertas, aquelas mulheres cabeçudas dos tempos antigos.

Os homens viram o que as mulheres estavam fazendo. Eles os viram tocando kauka na casa dos espíritos. “Ah”, disseram os homens, “isso não é bom. As mulheres roubaram nossas vidas!” No dia seguinte, o chefe dirigiu-se aos homens: “As mulheres não são boas. Vamos até elas”. De longe, os homens ouviram as mulheres, cantando e dançando com Kauka. Os homens fizeram aerofones [*bullroarers*] do lado fora da aldeia das mulheres. Oh, eles fariam sexo com suas esposas muito em breve.

Os homens chegaram perto da aldeia, “Espere, espere”, eles sussurraram. E então: “Agora!” Eles saltaram diante das mulheres como índios selvagens: “Hu waaaaaa!” eles gritaram. Eles balançaram os aerofones até soarem como um avião. Eles correram para a aldeia e perseguiram as mulheres até que pegaram cada uma, até que não restasse nenhuma. As mulheres ficaram furiosas: “Parem, parem”, gritaram. Mas os homens disseram: “Não é bom, não é bom. Suas faixas nas pernas não são boas. Seus cintos e adereços de cabeça não são bons. Você roubou nossos desenhos e pinturas”. Os homens arrancaram os cintos e adereços e esfregaram os corpos das mulheres com terra e folhas saponáceas para lavar os desenhos.

Os homens repreenderam as mulheres: “Vocês não usam o cinto de concha *yamaquimpi*. Aqui, vocês usam um cinto de corda. Nós nos pintamos, não vocês. Nós nos levantamos e fazemos discursos, não vocês. Vocês não tocam flautas sagradas. Nós fazemos isso. Nós que somos homens”.

As mulheres correram para se esconder em suas casas. Todas elas estavam escondidas. Os homens fecharam as portas: esta porta, esta porta, esta porta, aquela porta. “Vocês são apenas mulheres”, eles gritaram. “Vocês fazem algodão. Vocês tecem redes. Vocês as tecem de manhã, assim que o galo canta. Tocar as flautas de Kauka? Vocês não!”

Mais tarde naquela noite, quando estava escuro, os homens foram até as mulheres e as estupraram. Na manhã seguinte, os homens foram buscar peixe. As mulheres não podiam entrar na casa dos homens. Naquela casa dos homens, nos tempos antigos. A primeira (Gregor 1985: 112-113).

O mito nos conta sobre como os homens roubaram das mulheres a masculinidade. A masculinidade é um produto originalmente feminino no universo mehinaku. “Totalmente adornado, o homem Mehinaku é um ícone da anatomia sexual feminina”, diz Thomas Gregor (1985: 193). Mas os mitos aqui apresentados também nos contam mais. Eles relatam como o processo de fabricação de um corpo “masculino” ou “feminino” (cabe lembrar que

se os mitos falam sobre como homens se tornaram masculinos, eles também falam de como as mulheres se tornaram femininas) é marcado pela violência. Esse ponto ressoa o argumento de Pedro Cesarino (2016) de que os processos de montagem e desmontagem dos *corpos heterotópicos ameríndios*, expressão do autor, são marcados pela violência enquanto um ato de fabricação. Um ponto que pretendo retomar na próxima seção.

Por fim, eu gostaria de propor um último deslocamento a partir dos materiais de Thomas Gregor. Aqui eu sigo uma pista deixada por Jonathan Hill (2001) em um texto que busca fornecer um idioma analítico pelo qual comparar diferentes “rituais” amazônicos em que a preocupação com identidades genderizadas está presente. Segundo Hill, uma maneira melhor de abordar tais rituais é não os categorizando como “culto dos homens” mas sim como “cultos de fertilidade”, pois o que está em jogo nesses rituais é um controle sobre a fertilidade tanto de homens, mulheres ou de outros seres (como no caso de rituais Mundurucu citados pelo autor que visam garantir a fertilidade dos animais de caça e, portanto, sua abundância). De fato, segundo Hill, o conjunto de cultos de fertilidade na Amazônia pode ainda ser dividido, de acordo com o modo como a diferença de gênero é manuseada, entre cultos de fertilidade marcados e não-marcados:

Nos cultos de fertilidade marcados, o poder ritual é exercido de maneiras que definem a masculinidade em oposição à feminilidade. Em cultos de fertilidade não marcados, pode haver expressões isoladas de polarização homem-mulher, mas o tema dominante é a construção da complementaridade masculino-feminino. (Hill 2001: 49)

Ao me inspirar pela renomeação proposta por Jonathan Hill, o que tenho em mente é menos argumentar sobre a fertilidade presente nos rituais como oriunda de teorias nativas sobre oposição ou complementariedade dos gêneros. O que me interessa pensar é que talvez possamos recolocar o tema do gênero presente nos universos ameríndios como um comentário nativo sobre a fertilidade, entendida como a capacidade de produzir gente adequada, isto é, capaz de adotar a mesma perspectiva (humana) dos demais do grupo<sup>12</sup>. Não poderei desenvolver esse ponto aqui, este é um tema que se manteve como um fundo sobre o qual escrevi minha dissertação (cf. Araujo 2019). O que poderia apenas dizer é que talvez a preocupação dos Mehinaku seja em como produzir gente adequada e como permacerem humanos nesse processo. Se eles falam insistentemente sobre homens e mulheres enquanto produzem novos homens e mulheres talvez seja porque o gênero

12 Stephen Hugh-Jones (2001) elaborou um argumento parecido sobre os rituais serem uma elaboração acerca da capacidade de fertilidades de homens e mulheres.

seja o discurso pelo qual eles diagramam as linhas de possibilidade que atravessam essa produção.

### **Indo e voltando: eles e nós**

Seria um exercício interessante imaginar as diferentes respostas que os Mehinaku poderiam dar para a questão “quem somos nós”. Possivelmente eles têm diversas respostas para ela, tendo em vista que essa é uma questão que parece povoar seu pensamento também. Mas seria um exercício mais interessante ainda imaginar a que tipo de trabalho eles empregariam tais respostas (e a própria questão). Como tentei mostrar nas seções anteriores deste texto, a questão sobre quem somos nós se redobra sobre uma imagem da nossa atualidade, ou melhor, ela cria simultaneamente uma ontologia do presente que passamos a habitar no mesmo momento em que nos indagamos sobre quem somos. Ela é mobilizada por autores como Judith Butler e Paul Preciado como uma forma de criar uma posição.

Poderíamos imaginar que os Mehinaku compartilham com Paul Preciado um vislumbre de um mundo em que “o corpo não é propriedade, senão relação. A identidade (sexual, de gênero, nacional, ou racial...) não é essência, senão relação” (Preciado 2015). Esse talvez seja um argumento próximo ao que Pedro Cesarino apresenta quando busca falar sobre corporalidades heterotópicas, isto é, “termo que utilizo aqui” — diz o autor — “para tratar de variações ontológicas em torno do problema da montagem e desmontagem de corpos, realocados em configurações imprevistas” (Cesarino 2016: 159).

É sobre essa reconfiguração do corpo que Preciado (2015, s/p) comenta ao falar sobre “seus” testículos:

Do mesmo modo que a pílula induziu uma separação técnica entre heterossexualidade e reprodução, o Ciclopentilpropionato, a testosterona que agora me injeto intramuscularmente, torna independente a produção hormonal dos testículos. Ou, dizendo de outra forma: “meus” testículos — se por ele entendemos o órgão produtor de testosterona — são inorgânicos, externos, coletivos e dependem em parte, da indústria farmacêutica, e em parte, das instituições legais e sanitárias que dão acesso à molécula. “Meus” testículos são uma pequena garrafa com 250 mg de testosterona que viaja na minha mochila. Não se trata de que “meus” testículos estejam fora do meu corpo, senão mais bem que “meu” corpo está mais além da “minha” pele, num lugar que não pode ser pensado simplesmente como meu.

Preciado habita um corpo que está além da sua pele. Um corpo que não pode ser definido de modo fácil como “seu”, na medida em que ele é também produto da indústria farmacêutica e depende dela enquanto a molécula de testosterona sintética for uma operadora na montagem do corpo transmasculino de Preciado. Esse corpo que é feito e refeito sem ser completamente experimentado como pertencendo ao “sujeito” experimenta constantemente a instabilidade de habitar um mundo todo percorrido por redes de relações de poder que fazem de si “um cômico caso de estudo derridiano”, que nos coloca diante de uma única resposta possível: o riso.

O riso também cumpre um papel importante nas socialidades ameríndias. O mito, diz Pierre Clastres (2012b: 163), “libera em sua narrativa uma paixão dos índios, a obsessão secreta de se rir daquilo que se teme”. Thomas Gregor também parece apontar que os Mehinaku frequentemente acham engraçados os mitos que conhecem, e o momento da contação de histórias é acompanhado de risadas. Um dos mitos mehinaku compartilhado por Gregor (1985: 72-73) parece transmitir esse sentimento de humor.

Nos tempos antigos, todas as vaginas das mulheres costumavam andar por aí. Hoje as vaginas das mulheres ficam em um só lugar. Uma mulher dos tempos antigos, Tukwi, tinha uma vagina especialmente tola. Enquanto Tukwi dormia, sua vagina rastejava pelo chão da casa, com sede e fome, à procura de mingau de mandioca e cozido de peixe. Rastejando como um caracol no chão, encontrou o pote de mingau e tirou sua tampa. Um dos homens acordou e ouviu: “Ah, nada além de um rato”, ele disse, e voltou a dormir. Mas conforme a vagina tomava o mingau, outro homem acordou e pegou uma brasa do fogo para ver o que estava acontecendo. “O que é isso?” ele disse. Para ele, parecia um grande sapo, com um nariz e uma boca imensa. Aproximando-se, ele chamoscou a vagina com sua tocha. Oh, ela correu de volta para sua dona, deslizando para dentro dela. Ela chorou e chorou, pois havia sido queimada. Então Tukwi chamou todas as mulheres e as avisou: “Todas vocês, mulheres, não deixem seus órgãos genitais andarem por aí. Se o fizerem, podem se queimar como a minha vagina!”

E assim, hoje, os órgãos genitais femininos não vagam mais.

O mito de como as vaginas pararam de vagar por aí e passaram a permanecer fixadas no corpo de suas donas é interessantemente cômico, mas a comicidade não impede de pensarmos como a fixidez das vaginas é fruto de uma espécie de violência. O estado atual do corpo das mulheres deriva da dor pela qual uma vagina especialmente ingênua foi submetida ao ser confundida com um sapo. O tema da violência na fabricação

de corpos ameríndios e na criação da socialidade já foi bastante comentado (cf. Clastres 2012a; Viveiros de Castro 1979) e Pedro Cesarino o retoma em uma nova chave para falar sobre os corpos heterotópicos.

Para Cesarino, a violência presente nos mitos é vista como um “modo de ativação cosmológica”, isto porque “tudo se passa, assim, como se a aparente violência fosse uma forma de fabricação; como se da potencial violação dos corpos dependesse a própria existência do que concebemos como visível” (2016: 166). Dessa forma, os corpos montáveis e desmontáveis se tornam a própria matéria da qual o cosmos é feito, e sua feitura é expressa através de sua capacidade de gerar transformações no mundo. A violência-transformação é simultaneamente fabricante de corpos e do mundo.

A violência igualmente faz parte das ficções políticas construídas por Paul Preciado em seu “ensaio corporal” produzido através de sua intoxicação voluntária com a testosterona. Ali vemos escritos os processos de codificação e sobrecodificação de fluxos somáticos e informacionais, as distribuições desiguais e a produção de valor abstrato e a extração de mais-valia a partir da potência orgásmica que é a matéria própria da vida. A violência é uma história que se habita sem escolher e os corpos são sua forma mais tangível. Todo corpo já está enredando em/é um enredamento de uma história, digamos, de presos condenados à pena de morte, tráfico de testículos e muito trabalho em laboratório.

Mas não podemos ser inocentes nesse jogo cruzado que estou fazendo entre Paul Preciado e descrições sobre os Mehinaku — ou às vezes, numa linguagem mais genérica, os ameríndios. Podemos sim identificar os modos como o corpo — e o gênero — é fabricado através de atos de violência, mas imagino que a imaginação de uns sobre a violência não necessariamente imagina a violência dos outros. Nesse caso, podemos igualmente lembrar o quanto a produção de um ego corporal genderizado na descrição de Butler é fruto de uma violência que objetiva no ego uma ferida. Mas há um mundo que separa a violência edípica de Butler da violência farmacopornográfica do capitalismo punk de Preciado. Assim como a violência ameríndia depende de e desprende um mundo diferente de corpos montáveis e desmontáveis.

Talvez seja necessário ouvirmos mais uma indagação de Preciado que gosto de encarar como um suplício:

Trata-se de saber se o que queremos é mudar o mundo para experimentá-lo com o mesmo sistema sensorial que temos, ou se é preciso mudar nosso corpo como filtro somático da percepção através do qual passa o mundo. O que é preferível: mudar de personalidade e guardar meu corpo, ou mudar de corpo e conservar meu modo atual de experimentar a realidade?

Falso dilema. Nossas personalidades surgem dessa defasagem entre corpo e realidade (Preciado 2018: 253-254).

Falso dilema, realmente. Não há como não imaginar uma advertência ameríndia ao entrar em contato com essa citação de Preciado: se o corpo já mudou, o mundo também já é outro. Lembremos as mulheres mehinaku, que de acordo com a etnografia de Gregor passaram por essa mudança de corpo que foi uma mudança de mundo e todo o mundo mudou com elas através do roubo empreendido pelos homens. Se a masculinidade dos homens é resultante de um roubo, o que seria a feminilidade das mulheres? Com os materiais que faço uso nesse texto, não teria como responder essa questão. Mas o gênero já não parece mais residir num corpo que dá a ver um fato natural: o sexo.

Essa não é uma lição nova. Nem talvez seja o lugar onde encontramos a singularidade ameríndia em relação a “nós”. Se forcarmos nesse nível da semelhança — equívoca, insisto —, quando nos perguntamos quem somos nós, poderíamos responder que somos até que parecidos com os povos indígenas, pois eles, tanto quanto nós, também imaginam um gênero potencialmente descolado/descolável do sexo. No entanto, já sabemos que nós podemos ser diferentes de nós mesmos (cf. Latour 1994), mesmo que contemos nossas histórias como atravessadas entre si. Paul Preciado se conecta e se desconecta de Judith Butler, e vice-versa. Do mesmo modo que nós (ou a figuração do nós que apresentei aqui) nos conectamos e nos desconectamos deles.

A imagem ganha dimensões fractais e a linguagem da descrição começa a chegar ao seu limite<sup>13</sup>. Se a diferença se replica em toda relação e a conexão traz consigo no mesmo movimento aquilo que permanece desconectado, a retórica da grande divisão entre nós e eles aparece de modo cada vez mais iluminado como artificial (cf. Latour 1994). Pois não se pode mais decidir quem somos nós e quem são eles; e isso não quer dizer que a diferença tenha sido eliminada, muito pelo contrário: ela se multiplicou. Ela chega ao seu limite e o limite tende ao infinito. Nessa outra retórica possível, o que nos sobra é um mundo povoado por “eles”: os eles-mehinaku, os eles-euramericanos, os eles-butler, os eles-preciado, os eles-ameríndios etc. E todos contendo já em si a diferença entre “eles”.

---

13 Sobre esse tema conferir a descrição de Marilyn Strathern (2011) sobre os momentos de bifurcação da descrição e seus argumentos sobre a descrição etnográfica e a prática de comparação em *Partial Connections* (2004).

## Referências

- ARAUJO, Bru Pereira de. 2019. *Fecundações cruzadas: gêneros ameríndios e incursões antropológicas*. Dissertação de mestrado. PPGCS, Universidade de São Paulo.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 1992. *Gender, commensality and community among the Airo-Pai of West Amazonia*. Tese de Doutorado. London School of Economics.
- \_\_\_\_\_. 2015. "O estudo da sexualidade na etnologia". *Cadernos de Campo*, 24:399-411.
- BUTLER, Judith. 1990. *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Melancholy gender – refused identification". *Psychoanalytic Dialogues*, 5(2):165-180.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Giving an account of yourself*. New York: Fordham University Press.
- CESARINO, Pedro N. 2016. "Corporalidades heterotópicas: montagens e desmontagens do humano nos mundos ameríndios e além". *Revista Brasileira de Psicanálise*, 50(2):157-175.
- CLASTRES, Pierre. 2012a. "Da tortura nas sociedades primitivas". In: P Clastres (a.), *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- \_\_\_\_\_. 2012b. "De que riem os índios". In: P. Clastres (a.), *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- \_\_\_\_\_. 2012c. "O arco e o cesto". In: P. Clastres (a.), *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. 2012. "Acerca do ritornello". In: G. Deleuze & F. Guattari (aa.), *Mil platôs*. Vol. 4. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora 34.
- FOUCAULT, Michel. 1984. *História da sexualidade II – O uso dos prazeres*. 13ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Aula de 5 de janeiro de 1983: primeira hora". In: M. Foucault (a.), *O governo de si e dos outros: curso no College de France (1982-1983)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. 2013. *História da sexualidade I – A vontade de saber*. 23ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FREUD, Sigmund. 1996. "O ego e o id". In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago.
- GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood*. Oxford: Oxford University Press.
- GREGOR, Thomas. 1985. *Anxious Pleasures. The sexual lives of an Amazonian people*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- GREGOR, Thomas; TUZIN, Donald. 2001. "The anguish of gender: men's cults and moral contradiction in Amazonia and Melanesia" In: T. Gregor & D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. California: University of California Press.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. 2006. "Thinking through things (Introduction)". In: *Thinking through things: theorizing artefacts ethnographically*. London: Routledge.

- HILL, Jonathan. 2001. "The variety of fertility cultism in Amazonia: a closer look at gender symbolism in Northwestern Amazonia". In: T. Gregor & D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. California: University of California Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 2001. "The gender of some Amazonian gifts: an experiment with an experiment". In: T. Gregor & D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. California: University of California Press.
- ISACSSON, Sven-Erik. 1993. *Transformations of Eternity: on man and cosmos in Emberá thought*. Tese de Doutorado. Department of Social Anthropology, University of Göteborg.
- LACAN, Jacques. 1998. "O estádio do espelho como formador da função do Eu". In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. 2003. *A identificação: seminário 1961-1962*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- LIMA, Tânia Stolze. 2002. "O que é um corpo?". *Religião e Sociedade*, 22(1): 9-20.
- MAIZZA, Fabiana; ARAUJO, Bru Pereira. "Superfluidades de gênero: binarismo e complementariedade nas Terras Baixas". *Submetido à publicação*.
- MCCALLUM, Cecília. 2001. *Gender and sociality in Amazonia. How real people are made*. Oxford: Berg Publishers.
- MOL, Annemarie. 1999. "Ontological politics. A word and some questions". *The Sociological Review*, 47(S1):74-89.
- OLIVEIRA CASTRO, Andréa. 2015. "Desejo e prazer: um aspecto da sexualidade entre os Karitiana". *Cadernos de Campo*, 24:505-523.
- OVERING, Joana. 1986. "Men control women? The catch-22 in the analysis of gender". *International Journal of Moral and Social Studies*, 1(2):135-156.
- PANET, Rose-France. 2010. *'I-mã a kupên prãm!' Prazer e sexualidade entre os Canela*. Tese de Doutorado. PPGPP, Universidade Federal do Maranhão.
- PRECIADO, Paul B. 2014. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 edições.
- \_\_\_\_\_. 2015. "Outra voz". *El Estado Mental*. Disponível em: <<https://elestadomental.com/especiales/cambiar-de-voz/otra-voz>> Acesso em 19 nov. 2018.
- \_\_\_\_\_. 2018. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições.
- PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. 2002. "Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler". *Revista de Estudos Femeministas*, 10(1):155-167.
- SAFATLE, Vladimir. 2007. *Lacan*. São Paulo: Publifolha.
- STENGERS, Isabelle. 2008. "Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of scaping modern dualism". *Subjectivity*, 22:38-59.
- \_\_\_\_\_. 2019. "Putting problematization to the test of our present". *Theory, Culture and Society* (versão publicada online).

STRATHERN, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Oxford: Altamira Press.

\_\_\_\_\_. 2006. *O gênero da dádiva*. São Paulo: Editora Unicamp.

\_\_\_\_\_. 2011. "Binary Licence". *Common Knowledge*, 17(1):87-103.

TAYLOR, Anne-Christine. 1996. "The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 2:201-215.

VILAÇA, Aparecida. 2005. "Chronocally unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11:445-464.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, 32:40-49.

\_\_\_\_\_. 2011a. "O medo dos outros". *Revista de Antropologia*, 54(2):886-917.

\_\_\_\_\_. 2011b. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 22 de janeiro de 2019.

Aceito em 18 de setembro de 2019.