



Sobre gêneros, arte, sexualidade e a falibilidade destes e de outros conceitos: Entrevista com Luisa Elvira Belaunde Olschewski.

Grazielle Dainese (PPGANT/UFGD) e Lauriene Seraguza (FAIND/UFGD)

Para a entrevista desse número da Ñanduty, conversamos com Luisa Elvira Belaunde Olschewski, professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, instituição vinculada à Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/Museu Nacional/UFRJ). Nosso encontro se tornou possível devido aos computadores ligados à internet e seus aplicativos de diálogo virtual, fato que nos privou da presença física da entrevistada naquela tarde quente de um sábado em Dourados, mas que não foi suficiente para limitar nossos interesses pela conversa. Da parte das entrevistadoras, desde seu princípio a ideia de falar com Luisa sobre os temas corpo, gênero, sexualidade, humor e assuntos afins (arte indígena, teorias da complementaridade e tantos outros abordados) se fez plena de expectativas. De certo modo, tais expectativas justificam nossas extensas questões, as quais acompanham a narrativa de Luisa. No compasso dessas perguntas, respostas e demais elaborações, apresentamos abaixo o registro de um encontro, em que abordamos suas vivências em diferentes instituições acadêmicas (University of Durham na Grã-Bretanha, Universidad Mayor de San Marcos e Pontifícia Universidad Católica no Peru, Universidade Federal da Bahia). Da vida de uma pesquisadora que vive "constantemente na fronteira", também se destaca a experiência de pesquisas entre os Airo-Pai, povo de língua Tukano-Occidental, habitantes da floresta amazônica (mais precisamente, na circunvizinhança do Peru, Equador e Colômbia). Dentre os assuntos já citados, falamos também sobre seu interesse pelo discurso de gênero e como esse se apresentou em seu trabalho de campo, sobre a antropologia que se faz em diversos contextos acadêmicos e de militância, bem como das possibilidades e limites que caracterizam e orientam a relação entre conceitos antropológicos e conceitos nativos.

Grazielle: Gostaríamos que você falasse sobre o seu encontro com a antropologia, sobre sua formação, sua trajetória acadêmica. E também que você nos contasse sobre seu encontro com a antropologia feita no Brasil.



Luisa: Eu me formei na Inglaterra como antropóloga. Primeiro eu estudei filosofia na Bélgica, na Université Catholique de Louvain, desde o começo eu quis estudar antropologia, mas na Europa, em alguns países, a antropologia não existe na graduação. Eu fiz filosofia sempre pensando em cursar antropologia mais tarde. Minha tese de filosofia foi sobre Claude Lévi-Strauss, um estudo sobre a metodologia da ciência desenvolvida por Lévi-Strauss na obra *Mitológicas*. Depois eu fui fazer o doutorado na London School of Economics com a Joanna Overing e realmente esse encontro foi uma coincidência, pois eu não sabia que ela era professora na London School, mas foi um encontro muito feliz. Primeiro porque ela já orientava alunos no Peru, em particular Fernando Santos-Granero e Peter Gow que tinham desenvolvido trabalhos com os Yanesha e os Yine (Piro), respectivamente, e Cecília Mccallum que trabalhava com os Kaxinawá, na fronteira Peru e Brasil. Desse modo, também a partir da Joanna Overing eu me conectei com os estudos da etnologia amazônica no Peru e no Brasil. Joanna é uma pessoa que reunia ao seu redor pessoas que tinham interesses comuns, não só acadêmicos, mas também interesses de vida. Uma das coisas mais agradáveis de ter sido orientanda da Joanna era ir almoçar com ela e com todo mundo em sua casa. Tanto que Stephen Hugh-Jones se referia à casa da Joanna, nessa época, como a “maloca do norte”. Ela reunia muita gente era muito bacana.

Para mim os estudos de iniciação na etnologia amazônica partiram desde o começo dessa fronteira entre o Peru e o Brasil, pessoas reunidas em torno da figura da Joanna e de pensar a existência de povos indígenas amazônicos junto com nossa própria existência, quero dizer, da maneira como nós antropólogos nos relacionamos entre nós mesmos. Isso foi bastante determinante.

O tema da sociabilidade, ou seja, uma certa ênfase em conduzir a vida juntos, no intuito de não brigar constantemente com os vizinhos, foi um tema que desde o começo ocupou uma posição de destaque em nossos estudos. Não porque a violência, as inimizades, as rivalidades não fossem significativas para nós todos (os alunos de Joanna), para a própria Joanna e para os povos que nós estávamos estudando. Foi justamente por esses temas serem muito importantes (a raiva, brigas e assassinatos) é que a ideia de pensar a sociabilidade se tornou tão proeminente. Bom, isso é sobre a iniciação na Inglaterra, na London School of Economics, onde eu tive a sorte de encontrar essas pessoas e de conhecer muitos outros antropólogos.

Graziele: E esse contato com as instituições brasileiras? Sei que você passou pela Bahia... Como ocorreu seu contato com esse ambiente institucional da antropologia no Brasil?



Luisa: Cecília Mccallum veio para o Brasil devido ao interesse pelos Kaxinawá, mas também por interesses próprios, relações que ela tinha feito com antropólogos brasileiros, principalmente no Museu Nacional. Ela sempre me convidou a vir para o Brasil e finalmente, no ano 2000, Cecília organizou um seminário sobre raça, gênero e classe em Salvador. Foi a primeira vez que eu participei de um encontro realizado no Brasil. E a partir desse momento surgiu a ideia de trabalhar aqui. Eu dei aulas na University of Durham, na Inglaterra, durante dez anos, mas continuar morando fora da América Latina parecia difícil. Por isso, através da Cecília consegui uma bolsa de professor visitante na UFBA. Foi assim que eu comecei a fazer pesquisa de campo com o povo Tupinambá, na Serra do Padeiro. Para mim foi uma experiência totalmente nova porque é uma situação histórica muito diferente dos povos amazônicos do Peru, contexto no qual realizei a pesquisa de campo do doutorado, na fronteira entre Peru, Equador e Colômbia. Foi também uma oportunidade de conhecer melhor as instituições acadêmicas brasileiras tanto no campo de estudos da saúde reprodutiva quanto da antropologia.¹ O meu vínculo com a UFBA durou quatro anos, desde 2004 até 2008. Nesse momento, eu decidi voltar para Lima e tentar uma vida acadêmica no Peru, mas justamente quando eu estava começando a conseguir isso, Elsje Lagrou (que também foi aluna de Joanna Overing, como vocês podem ver era realmente uma rede de alunos) me convidou para me apresentar para uma bolsa de professor visitante no IFCS². Eu cheguei ao Rio de Janeiro em 2011 e aqui eu comecei a interagir mais plenamente com os colegas do Museu Nacional e com o mundo da antropologia carioca.

Eu acho que sou fruto do crescimento do apoio ao mundo acadêmico brasileiro realizado pelos governos do PT³, que concedia bolsas de pesquisador e professor visitante para estrangeiros. Se não fosse pelos governos do PT eu nunca teria tido acesso a essas experiências.

Lauriene: Eu também costumo dizer que toda a minha formação (graduação, mestrado e doutorado) é fruto de um governo petista, Luisa. Se não fosse isso eu com certeza não estaria aqui com os Guarani hoje.

¹ Entre os anos de 2004 a 2008, Luisa Elvira desenvolveu projetos na Universidade Federal da Bahia (UFBA) voltados à área do gênero e saúde reprodutiva a partir da perspectiva de usuárias e funcionários do Sistema Único de Saúde (SUS). Informações coletadas em seu currículo lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4758284P7>, em setembro de 2016.

² Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

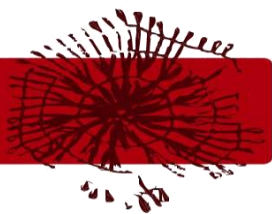
³ Partido dos Trabalhadores. Luisa refere-se aos governos de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010) e de Dilma Vana Rousseff (Janeiro de 2011 a Agosto de 2016).



Luisa: A descoberta do universo da etnologia amazônica brasileira é um processo praticamente infinito. A cada dia eu conheço novos antropólogos, novos nomes, novos escritos. Desde que cheguei ao Rio de Janeiro em 2011, eu tive a sorte de participar de muitas bancas de doutorado e eu fico surpresa com a quantidade de produção intelectual, que também foi produto dessas circunstâncias históricas associadas ao governo do PT. Agora veremos o que vai acontecer, mas eu acho importante a antropologia brasileira continuar se recriando, se reiventando, apesar das dificuldades. Enfim acho importante dizer essas coisas pessoais, sobre como se apresentam às pessoas determinadas oportunidades.

Graziele: Também gostamos de saber como essas experiências se casam com a vida pessoal e com as oportunidades que surgem... A gente elaborou um roteiro bastante interessado por conta do diálogo que Lauriene e eu estamos tecendo a partir dos estudos do campesinato e dos estudos da etnologia indígena sobre o tema gênero. E outra questão que gostaríamos de conversar contigo está associada à lembrança que tenho de um encontro no Museu Nacional. Na ocasião você contou uma história sobre seu trabalho de campo, sobre como o gênero se impôs como tema de pesquisa. Eu lembro que você narrou um dado acontecimento relacionado à menstruação. Quero te ouvir falar mais sobre isso.

Luisa: A antropologia faz essa junção da vida pessoal com assuntos acadêmicos e assim como cheguei ao Brasil levada pela corrente das boas coincidências, do estar no lugar certo no momento certo, a mesma coisa aconteceu com o interesse pelos estudos de gênero na Amazônia. Eu estava fazendo trabalho de campo para meu doutorado numa comunidade Airo-Pai, o que significa "Gente da Floresta". Tinha chegado na comunidade há uma semana quando eu comecei a menstruar e eu realmente não tinha me preparado para isso. Na London School of Economics nós tínhamos um curso de preparação para o trabalho de campo e nunca ninguém mencionou "olha a menstruação pode ser um evento que pode mudar o curso da sua experiência". Mas antes de ir até os Airo-Pai, Fernando Santos-Granero e Frederica Barclay também tinham ido e me disseram: "os Airo-Pai são bem severos em relação aos processos biológicos" e me contaram um caso de um casal americano que faziam estudos de etnobotânica e que ficaram lá um ou dois meses nessa mesma comunidade, chamada Huajoya. Quando eles souberam que a mulher americana estava grávida e não tinha informado ninguém da comunidade, os Airo-Pai ficaram muito chateados e expulsaram o casal da



comunidade. Então eu já sabia que era um grupo que prestava muita atenção aos processos reprodutivos. Mas não imaginava que a minha menstruação poderia ser algo tão importante assim.

Quando eu comecei a menstruar, eu tinha levado uns tecidos para usar e estava tomando banho no rio quando algumas mulheres chegaram e falando um pouco de espanhol me disseram que eu estava fazendo *sitsio*. Esta palavra parece com a palavra espanhola *sucio*, mas *sitsio* quer dizer excremento, uma coisa que sai do corpo, que vem da palavra sangue *sie*. Elas me disseram que eu não podia entrar no rio porque poderia ter uma hemorragia e também não poderia caminhar por aí porque os homens iam ficar doentes.

Elas foram embora e parecia que era uma piada, sabe? Não parecia ser uma coisa muito séria, mas era séria sim. Passaram vários dias e numa noite, quando todos nós tínhamos colocado os mosquiteiros para dormir, a dona da casa, dona Estela, me mostrou a lua e disse "daqui a pouco você vai fazer *sitsio*". Elas já sabiam perfeitamente quando eu ia menstruar de novo. Aí não teve jeito, eu sentei em folhas de bananeira durante cinco dias num canto da casa, como as mulheres menstruadas fazem normalmente. E o mais interessante foi perceber que todo mundo ficava feliz com o acontecimento. Quando eu estava lá sentada nas folhas, os homens passavam por perto da casa de manhã e falavam "você está fazendo *sitsio*, que bom, assim as pessoas vivem bem!". Todo mundo festejava o fato de que eu estava menstruada e que eu estava sentada nas folhas de bananeira.

Percebi também que as mulheres prestavam muita atenção no meu estado de ânimo. Depois do café da manhã (se pode dizer assim) todo mundo ia trabalhar e me deixavam sozinha. As mulheres se dirigiam até mim e diziam "você vai ficar aqui sentada olhando, você vai cuidar do lugar". Eu ficava sozinha na comunidade, todo mundo ia, mas sempre enviavam uma criança. A criança vinha da roça com algum tipo de bebida, alguma coisa para comer servida numa folha de bananeira, vinha para me acompanhar um pouquinho. Quando as mulheres voltavam da roça falavam "você está sozinha e triste? Mas é bom, é bom isso que você faz". Eu percebi como o estado de ânimo da mulher era importante, porque todo mundo entendia que aquele era um momento que as pessoas chamam de *jocua*, "silêncio". A menstruação é um momento difícil, a mulher está reclusa, sozinha, sem falar e se sentindo abandonada pelos outros.

Essa vulnerabilidade da mulher menstruada é socialmente construída, ela faz com que a mulher se torne o lócus do cuidado dos outros. E fiquei muito surpresa, eu pensava "meu deus, vou ficar aqui sozinha". Mas foi diferente, porque você fica sozinha, você fica silenciosa, porém o acontecimento também motiva os cuidados das pessoas. E eu também percebi depois que a menstruação



era uma preocupação de todos, principalmente quando eles estavam organizando atividades: se eles iam caçar, se eles iam pescar. Se alguém estivesse perto de uma mulher menstruada deveria ter alguns cuidados em relação às atividades que vai fazer, às comidas que vai cozinhar ou o que trazer para casa.

Então eu vivi essa situação paradoxal: de estar reclusa, realizando um ritual (se pode dizer) de subordinação feminina (eu tinha aprendido isso nesses termos), mas percebia que era algo muito modulado porque era um momento de se tornar vulnerável, aceitar essa vulnerabilidade, receber os cuidados dos outros e ser objeto de pensamento dos outros.

Quando voltei para a Inglaterra e escrevi a tese eu queria trabalhar sobre a menstruação como um fato social total, tipo Marcel Mauss, mas na época não era moda. Falar em mulher menstruada era uma coisa muito mal vista, não apenas por conta das feministas da época, porque estávamos no começo dos anos 1990 e se você falasse de menstruação você estava biologizando o gênero. Não podia falar de menstruação como um acontecimento importante da vida das mulheres. Por outro lado, os antropólogos que falavam em menstruação eram mais próximos da escola de Françoise Héritier, ou seja, era um ponto de vista voltado à afirmação de que os rituais de reclusão no mundo inteiro eram rituais de subordinação da mulher. No meu caso, eu queria falar de menstruação não para biologizar o gênero, eu queria falar do ponto de vista dos afetos e também do ponto de vista das consequências cosmológicas. Mas não era moda, então na tese, praticamente, eu não incluí nada disso.

Foi só quando eu escrevi meu primeiro livro⁴, eu pensei em falar para um público alvo muito amplo. Eu não pensei no público acadêmico, queria que o livro fosse lido pelos próprios Airo-Pai, que fosse lido pelos professores de escola, pelas pessoas que trabalham nas instituições. Foi um livro escrito numa linguagem mais simples possível e nele eu incluí o tema da menstruação. Fiz a partir da minha experiência de reclusão menstrual porque eu vi que era uma porta de entrada privilegiada para conhecer o universo Airo-Pai.

Assim eu me interessei cada vez mais pelo discurso de gênero, mas não segui nenhuma escola. Eu sinto que agora está mudando muito, atualmente na antropologia indígena tem muitas mulheres interessadas no tema e acho que provavelmente nos estudos de campesinato também. Penso que não há mais essa ideia de que falar em menstruação é falar necessariamente em subordinação. Bom, ainda tem algumas pessoas que pensam que falar em menstruação é limitar a mulher à mater-

⁴ BELAUNDE, Luisa Elvira. *Viviendo bien: Genero y Fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia Peruana*. 1.ed. Lima: CAAP, 2001.



nidade, limitar a mulher à natureza. Eu acho incrível que ainda hoje, em 2016, há pessoas que ainda dizem isso. São poucas, mas há. A maioria percebe que a menstruação é mais do que um fenômeno biológico reprodutivo, é um fenômeno que diz respeito aos diferentes aspectos da vida social, política e cosmológica. E eu fico feliz com isso.

Lauriene: Eu também tenho percebido isso, cada vez mais o interesse por esse assunto. E com certeza no Brasil você tem uma participação fundamental nessa divulgação. Bom, você falou que a menstruação está no pensamento das pessoas. Pode falar mais dessa relação entre sangue, corpo e pensamento?

Luisa: Passando o tempo eu me interessei muito por desenvolver um estudo comparativo. O que o sangue é em cada contexto? Não é algo universal, nem para nós, pessoas educadas nas universidades, ocidentais. Existem muitas concepções sobre o sangue. O sangue é um tema fundamental na etnologia amazônica, por isso me interessei e fiz um estudo comparativo me baseando principalmente na literatura. E essa relação entre sangue e pensamento é muito forte entre diversos povos indígenas, ela se expressa através de conceitos complexos. Há uma grande diversidade de concepções de pessoa relacionadas às concepções de sangue e pensamento, mas ao mesmo tempo eu acho que existem alguns princípios ou algumas ideias comuns. Por exemplo, Christopher Crocker escreveu o livro *Vital Souls*⁵ (Almas Vitais), um estudo sobre os Bororo do Brasil. Para Crocker o sangue seria o lugar no qual os fluxos orgânicos, os espíritos e os nomes se vinculam. O sangue carregaria os espíritos através dos corpos das pessoas e também através das histórias das pessoas. Então, o sangue seria esse vetor que transporta elementos imateriais dentro da materialidade do corpo. E claro, isso nos leva a questionar a própria noção de materialidade do corpo e de materialidade do sangue. Também no caso de outros povos Pano, a noção de pensamento está associada ao conceito de *xinã*, como nos Shipibo-Konibo do Peru. Esse conceito de *xinã* é um conceito de força, é uma força de pensamento, mas também uma força de sangue. Quanto mais forte o sangue mais forte o pensamento, tanto que a cor do sangue varia segundo a força do pensamento. Por exemplo, considera-se que o sangue masculino seja mais denso e mais escuro do que o sangue feminino, porque os homens, de acordo com a concepção de masculinidade Shipibo-Konibo, realizam trabalhos físicos que necessitam de esforços mais intensos: vão carregar mais peso, vão ter que correr mais rápido.

⁵ CROCKER, Jon Christopher. *Vital Souls: Bororo Cosmology, natural symbolism and shamanism*. Tucson, Arizona: University of Arizona Press, 1985.



Isso não quer dizer que as mulheres não carreguem peso também, elas carregam sim, mas talvez com menor intensidade. Agora o homem que fica sentado no escritório o dia todo não vai ter um sangue escuro e denso, porque não é uma questão de masculinidade e de feminilidade, é a maneira como cada pessoa conduz sua vida. A maneira como os espíritos e o pensamento se materializam no seu corpo, isso sempre de modo pessoal. A força do pensamento e do sangue das mulheres Shipibo-Konibo reside, em grande parte, nas suas capacidades de fazer desenhos e transformar o entorno.

Eu acho muito interessante essas aproximações amazônicas, porque o gênero nunca é uma questão de categorias fixas, mas de vivências, de experiências e essas vivências e experiências não se resumem ou não se limitam aos afetos e às emoções, elas se materializam no corpo e em particular no sangue.

Lauriene: E ultimamente, acompanhando alguns dos seus trabalhos, vi que você tem falado de costura, de arte visionária e articulando esses temas com as discussões de gênero e de corporalidade... Como se dão essas conexões no seu trabalho?

Luisa: Entre os Shipibo-Konibo, as mulheres são reconhecidas pela arte do *kene*, que é uma palavra de outros grupos Pano, a qual designa os padrões de desenhos realizados pelas mulheres sob a superfície dos corpos. Els Lagrou, por exemplo, fez um estudo pioneiro sobre os desenhos *kene* dos *kaxinawa* do Purús⁶. São padrões geométricos, cuja lógica é bastante específica porque se desenvolve em redes. Não se trata de representar objetos; eles não são figurativos, ainda que entre os desenhos apareçam, ou são sugeridas, algumas figuras. Mas o propósito não é figurativo, o propósito é envolver a superfície de um corpo com arabescos complexos, nos quais linhas diferentes são superpostas. Então o *kene* realizado pelos Shipibo-Konibo é intimamente relacionado ao seu sangue e ao seu pensamento, o *xinã*. Essa palavra designa também a capacidade visionária das mulheres que conseguem ver desenhos no pensamento. Essas visões de desenhos se realizam através do uso ritual de algumas plantas, que estão conectadas à anaconda primordial, chamada *ronin*. As mulheres aprendem a elaborar esses desenhos de várias maneiras, principalmente por meio do fazer coisas juntas com a mãe, com a irmã, no dia a dia e também através de processos rituais (com plantas *piri piri* (*Cyperaceas sp.*) usadas para curar os olhos: colocam algumas gotinhas do vapor da seiva nos olhos), através de sonhos, através de revelações. Quando elas chegam à puberdade, a festa

⁶ LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte e alteridade entre os kaxinawá*. Rio de Janeiro: Top books, 2007.



da celebração da puberdade é também uma festa dos desenhos. O corpo da jovem é coberto de desenhos: na pele, nas roupas. A cerâmica onde é macerado o cauim é também coberta de desenhos. O Peter Gow faz um estudo dessas festas da puberdade entre os vizinhos dos Shipibo-Konibo, os Yine (Piro), ele argumenta que esses eventos festejam os rios, o fluxo das águas. Esse fluxo das águas acontece em todos os níveis: dentro do corpo da menina que menstrua, na superfície do corpo coberta por desenhos e também no território, pois os rios reúnem os parentes e todos os convidados que moram na vizinhança.

Então há uma proximidade, e só agora nós começamos compreender, entre o fluxo do sangue, o fluxo do pensamento, a capacidade visionária das mulheres de tornar tangível as forças que vem dos mundos invisíveis. Através dessa capacidade de materializar forças invisíveis acontece a produção dos corpos, que é uma das contribuições das mulheres Shipibo-Konibo num processo que tanto o masculino quanto o feminino se entrelaçam.

Falando sobre masculino e feminino, eu acho muito importante compreender que não se trata de categorias fixas: você é feminina na medida em que você faz coisas femininas e não porque você nasce com um corpo pré-determinado feminino ou porque existe uma substância feminina. É a maneira de viver que vai gerar essa feminilidade. Mas definitivamente o manejo do sangue é uma das práticas que conduzem à feminilidade ou à masculinidade. Porque os homens também manejam o sangue, por isso os estudos comparativos mostram que para compreender as práticas da reclusão menstrual na menarca, no pós-parto, é necessário compará-las às práticas guerreiras. Esses são temas que já foram desenvolvidos nos estudos sobre os Wari e os Araweté, por Beth Conklin e Eduardo Viveiros de Castro, respectivamente⁷.

Mas voltando um pouco, as artes femininas me levaram a pensar as artes indígenas em geral. No Peru, nos últimos anos, cresceu um mercado para as artes indígenas amazônicas que não se limita à venda de artesanatos. Isso se deu, principalmente, porque alguns homens e mulheres indígenas, que foram escolarizados, começaram a produzir um novo tipo de pintura, uma pintura sobre tela que não existia anteriormente. Essa pintura sobre tela é produzida para turistas, para professores, para pessoas que trabalham em ONGs e hoje em dia para colecionadores. São pinturas nas

⁷ CONKLIN, Beth. Womens' blood, warrior's blood and the conquest of vitality in Amazonia. In: Gregor T. Tuzin D. (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of comparative method*. Berkeley: University of California Press, pp. 141 -174, 2001

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2009. A imanência do inimigo. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 265 – 294, 2002.



quais os novos artistas indígenas tentam traduzir acontecimentos da história indígena, seres cosmológicos e momentos da vida cotidiana e é uma tradução feita para o público da cidade. Eu acho que essas artes podem ser chamadas de artes contemporâneas em mais de um sentido, porque são artes que estão lidando com conceitos e que estão tentando traduzir uma invisibilidade e trazer essa invisibilidade para um novo regime de visualidade que está sendo criado pelos novos artistas indígenas, homens e mulheres. Aqui no Brasil esse movimento está no início, por exemplo, a Bienal de São Paulo que está acontecendo agora, acho que é a primeira Bienal que incorpora plenamente a arte indígena e suas novas visualidades, tanto através dos vídeos (eles tem uma grande sessão sobre vídeos nas aldeias) quanto de outras artes indígenas, a exemplo da instalação feita por Ailton Krenak. Eu acho muito importante que um evento tão significativo para as artes contemporâneas brasileiras reconheça as produções artísticas indígenas em suas dimensões contemporâneas e em suas dimensões conceituais.

O que é fazer um corpo? No meu trabalho, essa ideia está presente desde o começo, desde a primeira experiência de campo com a menstruação. E para problematizar essa ideia, a diferenciação de gênero se apresenta como um vetor extremamente importante, mas um vetor que não corresponde às nossas concepções. Porque a corporalidade indígena e a transição entre o visível e o invisível, o tangível e o intangível, é bem diferente das nossas concepções, das nossas ideias do que é uma substância, do que é uma matéria.

Graziele: Quero retomar aquele seu argumento sobre os temas feministas que marcaram uma dada agenda, principalmente o destaque à tese da complementaridade e da dependência como assunto que organizou por um tempo as problematizações sobre masculino e feminino. Há um viés teórico que foi bastante criticado por ser muito limitado, mas ao mesmo tempo quando vamos ao campo percebemos como certa ideia sobre a complementaridade ainda rende em termos etnográficos. Gostaria de saber como você vê os limites teóricos dessa tese e também que falasse sobre a possível produtividade de um certo recorte sobre a complementaridade.

Lauriene: Aqui entre os Guarani e Kaiowá, no Mato Grosso do Sul, o que a gente percebe é que em termos etnográficos há uma noção de complementaridade que se sustenta, por causa da conjugalidade e também em referência à herança mítica, à formação de alianças.



Luisa: Eu concordo plenamente. Entendo que a complementaridade, assim como o gênero, assim como sociabilidade e assim como a própria guerra e a inimizade não são categorias fixas. No mundo indígena estas são coisas que devem ser feitas, que devem ser concebidas e realizadas. Eu acho que nossos conflitos acadêmicos se pautam num valor ontológico que nós atribuímos aos nossos conceitos, quando nós falamos em complementaridade é como se a complementaridade existisse, como se ela já estivesse pronta. Eu sinto, é um pouco instintivo (uma aproximação que eu faço para o caso dos povos indígenas com os quais eu trabalhei no Peru) que há um desejo de conceber a complementaridade. Não é porque os homens e as mulheres são complementares, é justamente por não serem complementares que a complementaridade é um desejo, uma prática, algo a ser realizado. Por exemplo, essa noção do viver bem, uma noção que hoje é bem famosa. Na minha tese de doutorado, o título ia ser "Vivendo bem", mas na London School of Economics me disseram: "vivendo bem? que coisa estúpida... Aqui nós nos interessamos por conflito social, tem que ser história da escravidão, tem que ser subordinação... Vivendo bem?". Enfim, não havia interesse nenhum num povo que vive bem; não eram sociologicamente interessantes, então eu coloquei outro título. Mas quando eu publiquei meu livro, em 2001, eu coloquei Vivendo bem, porque realmente os Airo-Pai falam em viver bem o tempo todo. Agora, em 2016, até a constituição da Bolívia e do Equador fazem referência ao Viver Bem (ou Bem Viver). É um "paradigma político" do Estado e isso significa que a expressão já virou outra coisa, foi ressignificada. Mas o que eu queria dizer é que viver bem não é um estado social, é um processo, é um desejo, é um tentar e provavelmente, é um nunca conseguir, mas sempre recomeçar.

Recentemente eu tive a sorte de conhecer a cerâmica indígena e acho que a cerâmica pode nos ajudar a entender como os povos indígenas se engajam na sociabilidade e na socialidade. Fazer cerâmica é algo muito complicado: você precisa pegar argila, a depender do lugar onde você está é preciso misturar com certos tipos de cinzas, também misturar com pedaços de cerâmica antiga que você precisa moer antes de misturar. É preciso moldar, deixar secar, pintar. Depois vem o momento de queimar e queimar é muito perigoso porque é difícil saber se a cerâmica vai ou não quebrar. É muito provável que tudo quebre, é um investimento muito grande acompanhado por uma consciência da falibilidade: fazer cerâmica é estar consciente de que vai quebrar. Pode quebrar na hora de queimar ou quando vai usar, se vai fazer cerâmica para uma grande festa, todo mundo usa e depois quebra. Por exemplo, as jarras para fermentar o cauim dos Shipibo-Konibo que são umas peças muito trabalhosas, levam um mês para serem feitas, e depois são usadas numa grande festa quando elas podem quebrar. Para nós isso é um problema, mas para eles não. Parece que estou divagando,



mas acho que isso tem muito a ver com os próprios conceitos indígenas, uma forma que poderia ser assumida pela antropologia quando trabalha com os seus conceitos. A complementaridade de gênero é algo que se faz, vai fazendo e pronto, quebrou, mas daí você começa a fazer outra coisa. Viver bem também, é uma coisa que você faz e quebra, todo mundo sabe que vai quebrar. Os Airo-Pai tem uma palavra que é *carajai*; ela expressa a ideia de que o mundo é finito. Nós estamos num mundo no qual a cerâmica, as pessoas e as relações quebram. A complementaridade ela nunca é, ela sempre está no processo de se fazer e ela pode virar opressão, guerra, suicídio e tantas outras coisas. Eu sinto que o nosso problema é a maneira como nós nos relacionamos com os conceitos, pensamos que os conceitos correspondem à realidades estáveis e não aos processos nos quais a falibilidade está presente. Essa é a primeira coisa que eu diria sobre a complementaridade.

Entre os povos indígenas amazônicos esse desejo de complementaridade está presente, agora quem realmente é complementar ou não, vai depender... Você pode visitar uma família um dia e eles podem estar vivendo em plena complementaridade, você pode visitá-los em outro momento e se deparar com uma situação muito diferente que não corresponde a isso, por ser um momento de sofrimento ou um momento de frenesi. Eu diria isso sobre a complementaridade, diria sobre a igualdade também: se são complementares não significa que são iguais e igualdade também não significa que não exista hierarquia. Cada um desses termos que nós utilizamos tem suas próprias sutilezas. E para além disso, eu acho que a razão pela qual é melhor abandonar todos eles seria porque entre os povos indígenas as coisas são processuais e talvez precisamos de outros conceitos que incorporem a ideia de falível, não como uma coisa fora da ordem, mas como algo inerente à própria temporalidade.

Lauriene: Durante a pesquisa que realizei para o mestrado entre os Kaiowa e Guarani eu percebi algumas coisas relacionadas à menstruação como uma tentativa de “controle” das mulheres pelos homens, como uma forma de conter o perigo e o poder que estão associados à menstruação. Um perigo associado à alimentação: a mulher menstruada ao andar na roça pode destruir, pode apodrecer os alimentos plantados. E o poder da mulher menstruada pode assustar os homens, causar dor, tirá-los do trabalho e assim por diante. Na época eu estava pensando no que a Vanessa Lea escreveu sobre os Mebengokre...e agora você falando...percebo essa tentativa de produzir a vida social. Ou seja, se as mulheres não entram no jogo da complementaridade, não tem vida...o que você acha?



Luisa: Tanto os homens quanto as mulheres em determinados momentos entram no jogo da complementaridade. Mas ao mesmo tempo eu acho que para as populações indígenas, e talvez para o campesinato também, há um jogo muito importante que é o jogo de paralelismo: a mulher tem sua vida de mulher, o homem tem sua vida de homem. No caso dos povos indígenas que eu conheci, a ênfase muito forte na complementaridade está associada ao fato de que as mulheres tem uma vida própria, são aquelas pessoas que entram no jogo da feminilidade (mais uma vez, são processos...) e os homens são aqueles que se fazem a partir da masculinidade.

Sobre a questão do corpo feminino seria um absurdo dizer para o caso da menstruação que as regras são libertadoras. Não é, é silêncio, é reclusão. Mas para compreender esse controle que se faz sobre o corpo da mulher é preciso perceber que o controle também se faz sobre os corpos dos homens. Quais são os controles que participam dos corpos dos homens e como se articulam com as formas mais gerais de controlar? Isso não significa redimir os homens, de dizer "não, os homens não são controladores". Os homens são controladores sim, mas agora precisamos ver se as mulheres se deixam controlar, quando se deixam controlar e quando não. As mulheres também são controladoras, mas de outros jeitos.

Acho muito difícil fixar essas ideias. Vocês conhecem a Sandra Benites? Ela é aluna guarani no Museu Nacional e nesse momento estou dando um curso sobre dança, ela faz esse curso. Na primeira aula nós estávamos falando sobre o chão, pois na dança o chão é muito importante. Estávamos lendo um autor que escreve teoria da dança que se chama Lepecki⁸ e estávamos falando sobre o chão da cidade, o chão liso que cobre a história, que se pretende harmônico quando na verdade o chão da cidade é um chão batido sob cadáveres, homogeneizando todo mundo. Isso é um pouco da teoria de Lepecki. Daí Sandra disse "quando eu estou na cidade eu me sinto violentada, pois quando eu menstruo, quando estou entre os Guarani, os homens respeitam o fato de que estou menstruada e não mexem comigo, mas quando eu estou na cidade eu sou obrigada a caminhar na rua como todo mundo, tenho que trabalhar, se não faço isso não faço parte da cidade e para mim isso é uma falta de respeito!". Acho isso interessante porque é uma violência imposta à mulher devido ao fato de que ela é obrigada a se movimentar como todo mundo e fingir que nada está acontecendo.

⁸LEPECKI, André. Coreopolítica e coreopolícia. *Ilha, Revista de Antropologia*, Vol. 13, n 1-3, 2011, p. 41 - 61

LEPECKI, André. Planos de composição: dança, política e movimento. In: Raposo et alii (orgs.). *A terra do não-lugar. Diálogos entre antropologia e performance*. Florianópolis: editora UFSC, 2013, p. 109 – 120.



Não há respostas fixas e nosso ofício como antropólogo é olhar por todos os ângulos e esses ângulos, como diamante, eles mostram uma coisa nova e refletem o resto. Há algumas situações em que se polariza muito, na nossa vivência classe média as coisas não são sempre polarizadas, mas há uma tendência à polarização. Hoje em dia se você está menstruada e está sentindo algum tipo de desconforto, nós temos uma categoria que é TPM, temos uma categoria médica que é desequilíbrio hormonal, temos as nossas categorias que nos permitem lidar com o que está acontecendo. E essas categorias também são múltiplas, mas está subtendido que se fosse uma mulher plenamente sadia você não sentiria nenhum desconforto, você faria o que todo mundo faz, continuaria sua vida normal, então há de fato uma violência nesse sentido.

Graziele: Há sempre esse desafio de traduzir gênero, complementaridade a partir do diálogo com as perspectivas nativas...E nas teorias, frequentemente, a complementaridade é pensada a partir da dependência ou de uma hierarquia muito fixa existente entre homem e mulher. Uma das possibilidades de abordagem que eu tenho visto nos trabalhos, inclusive você aponta no livro *El recuerdo de la luna*⁹, é através do humor. Tanto nos estudos sobre o campesinato e nos trabalhos de etnologia indígena que conheço o humor se apresenta como uma boa chave para modular sentidos muito fixos. Eu gostaria que você comentasse sobre o humor, seja como estratégia etnográfica que nos auxilia na problematização de outras dinâmicas relacionais, seja como acontecimento nativo, as brincadeiras, essa coisa de jogar...A ideia do jogo que você mencionou antes parece ser um tema muito importante tanto para os nativos quanto para os antropólogos.

Luisa: Eu concordo plenamente e eu gostaria que fosse um tema mais importante para os antropólogos. Eu acho genial vocês que pesquisam em Minas Gerais e agora esse curso que John Comerford ofereceu; acho ótimo esse foco no humor.¹⁰ Se nossos conceitos tivessem a capacidade de rir deles mesmos muitos dos problemas que nos afligem já não existiriam. Os povos indígenas tem isso, as ideias se deslocam. Eu concordo plenamente: o sentido do humor vai revelar a processualidade, a não fixidez das coisas e apontar que tudo pode ser outra coisa, um deslocamento de

⁹BELAUNDE, Luisa Elvira. *El Recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. 1. ed. Lima: Universidad Mayor Nacional de San Marcos, 2005.

¹⁰Refere-se às pesquisas apresentadas no livro “Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo”, organizado por Grazielle Dainese, Ana Carneiro e John Comerford (Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2015). E também ao curso ministrado por John Comerford e Ana Carneiro durante o primeiro semestre de 2014, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional, intitulado: Antropologia do lúdico e do humor



sentido, até pequeno, cromático. Eu pessoalmente tenho pensado que o humor é fundamental no perspectivismo das cosmologias amazônicas: porque se as coisas são uma coisa para mim e outra coisa para o jaguar aí está localizada a possibilidade do sentido do humor, da piada, do quiproquó. A mesma coisa acontece com essa diferenciação de gênero, porque não é que há homens e há mulheres, mas sim há pessoas envolvidas em processos de diferenciação e a diferenciação é também uma forma de possibilitar o humor. O quiproquó se cria através da diferença que não se fixa jamais. Eu não diria que o humor é uma maneira de eliminar a rigidez das fixações e das hierarquias sociais, talvez eu diria como você indica, pensar o humor por dentro mesmo, ele participa do próprio tecido social.

Graziele: Por muito tempo o humor foi a forma possível de falar sobre sexualidade. E acho que não tanto por conta do conservadorismo camponês, mas devido ao conservadorismo acadêmico que só conseguia ver sexualidade em momentos de brincadeiras, como se sexualidade e brincadeiras fossem acontecimentos marginais. Enfim, estou aqui separando gênero de sexualidade, a gente sabe que as coisas são bem mais complicadas do que isso...Gostaria de conversar sobre essa dificuldade de falar de outras sexualidades, das práticas sexuais dessas populações menos urbanas. Agora eu percebo no Brasil, tanto na etnologia indígena quanto na antropologia do campesinato essa retomada de um tema que é a sexualidade e o desafio de pensar sem reduzi-los a um vocabulário que está bem demarcado...

Luisa: É muito complexo e não sei se me atrevo a generalizar, mas, eu sinto que entre os povos indígenas, o humor está sim muito relacionado à sexualidade. Porque esses quiproquós, essas não coincidências entre pontos de vistas que fazem rir, essas quebras que fazem as pessoas rirem, quase sempre tem uma insinuação sexual. Elas fazem parte desse dia a dia, elas fazem parte desse processo de tentar viver juntos, portanto, é uma sexualidade plenamente constitutiva do social, não é um adendo, não é uma coisa que pode ser estudada separadamente. Mas também há outras sexualidades, há a sexualidade da colonização, da qual todos nós, acadêmicos nas cidades, somos frutos e são sexualidades marcadas por violências extremas. Não podemos deixar de lado o estupro da mulher e a matança do homem, porque é isso, todo mundo lembra que a mulher é estuprada e não lembra que mataram homens e em alguns casos também estupraram um homem, a depender. Isso é um problema para definirmos o rótulo sexualidade, porque eu não sei se aquilo que se vive no dia a dia nas comunidades indígenas hoje pode ser descrito sob o mesmo termo que essa violência sexual



extrema, que é a marca da história da colonização da América Latina e que está presente. Por exemplo, quando estava na Bahia, e acho que isso se ouve em Minas Gerais também, as pessoas dizem que a avó foi pega no laço, essa é uma expressão comum no Brasil. É uma expressão que encerra uma violência monstruosa, sexual, com certeza, mas também outras, porque se a avó foi pega no laço, o marido da avó, o irmão da avó, eles foram mortos e eles também estão silenciados. A expressão “minha avó foi pega no laço” encerra todos esses silêncios que são a base de grande parte das famílias baianas e mineiras de hoje. Quem eram esses homens? Não se sabe...O que eu tenho a dizer é que o rótulo da sexualidade é polêmico porque encerra relações muito diferentes. Eu não sei se podemos usar o mesmo rótulo para falar de situações tão diferentes.

Por exemplo nesse artigo que escrevi para o dossiê sobre sexualidades indígenas da revista *Cadernos de Campo*, eu tentei mostrar que a sexualidade é também a sexualidade do outro.¹¹ Nas sociedades indígenas amazônicas, no Peru, por exemplo, há muito tempo a sexualidade é também a sexualidade do colonizador. Especialmente a partir do *boom* da borracha, no final do século XIX e início do século XX houve um embate sexual muito forte. Quando chegaram os seringueiros, os barões da borracha, as pessoas indígenas foram brutalmente violentadas, diretamente ou indiretamente. Hoje em dia, esse mundo das discotecas das novas cidades amazônicas, que nós consideramos que é liberdade, para nós é tudo positivo (nós muitas aspas aí), mas em muitos lugares é uma violência sexual nova. Não tenho uma única resposta, mas penso que trazer a sexualidade para dentro e ao mesmo tempo ter presente suas diferentes modalidades, ou talvez seus diferentes nomes, é crucial para a antropologia. Eu não sei se estupro é sexualidade, sinceramente. Talvez não seja sexualidade, estupro é estupro.

Sobre o tema violência e poder, por exemplo, nas mitologias indígenas a violência da sexualidade é muita explícita. E ela é motivo de muito riso. Voltando para o caso da Joanna Overing, nos anos 1980, quando escreveu o artigo 'Men control women? The 'Catch 22'¹², ela fala sobre os deuses criadores Piaroa. Um deles tinha um pênis muito cumprido e transava com as duas mulheres de seu irmão. Elas adoravam, mas o marido ficou ciumento. Então, o marido cortou em pedaços o pênis de seu irmão até o pênis ficar pequeno, do tamanho atual. As mulheres transam com ele e adquirem a menstruação. Tudo isto pode ser interpretado de muitas maneiras, mas o fato é que

¹¹BELAUNDE, Luisa Elvira. Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. *Cadernos de Campo*, vol. 24, n. 24, pp. 538 – 564, 2015.

¹²OVERING, J. Men control women? The “catch 22” in the analysis of gender. *International Journal of Moral and Social Studies* 1 (2), 1986.



quando a história é contada, ela faz rir os adultos e as crianças. O que é interessante é a união dos diversos aspectos da narrativa e seu conteúdo e sua performance: a produção de gênero, o riso, a sexualidade e a violência. Eles não estão separados, não correspondem às nossas noções fixas de “é violento” e “não é violento”.

Lauriene: Os trabalhos etnográficos produzidos no Brasil tendem a contemplar muitos acontecimentos devido o diálogo privilegiado com interlocutores homens. Isso de certa forma faz com que a gente, dentro da nossa referência cosmológica, no caso nós antropólogos e outros estudiosos, acabe magnificando certos espaços tidos como masculinos. Assim dedicamos pouca atenção aos espaços ocupados por mulheres, por “acreditarmos”, ironicamente falando, que há pouco o que se observar na vida cotidiana ou doméstica. Entretanto, trabalhos precursores como de Marilyn Strathern, Joanna Overing, o seu trabalho, de Vanessa Lea, Cristiane Lasmar entre outros, sugerem que um deslocamento no ponto de vista etnográfico pode desestabilizar descrições que se consagraram a partir do olhar/universo masculino. Enfim, temos vários colegas que vão ao campo e só enxergam os homens, só conversam com os homens e ainda há quem escreva que as mulheres eram muito “quietinhas”. A Joanna Overing nos faz pensar na importância do cotidiano, e falando desse tema a partir da experiência Kaiowa e Guarani, o cotidiano é um modo bastante potente de produzir políticas. Tal como se percebe em determinados rituais ordinários do dia a dia: a exemplo da ideia de que nutrir uma pessoa se conecta à ideia de levantá-la, ou seja, como os Kaiowa levantam o *tekoha*, as mulheres também levantam as pessoas, pelo ato de nutrir, o qual pressupõe conhecimento. Diante disso, como você vê a relação entre os estudos de gênero influenciados pela crítica feminista e a etnologia? Acha que houve uma transformação no modo de escrever etnologia, para além de agregar a experiência masculina e a feminina? E mais: acha que é possível falar em termos de uma etnografia feminista?

Luisa: Eu acho que você colocou a coisa muito bem. Eu não sei ainda se esta transformação aconteceu. Eu sou uma pessoa da fronteira, eu estou constantemente na fronteira: sou peruana, morei na Inglaterra, agora estou no Brasil, estou no Peru. Então, às vezes as minhas energias se esvaem nessas adaptações, em compreender cada lugar, e assim eu mesma só tenho começado a balbuciar sobre este tema. Eu não conheço nenhuma etnografia recente que corresponda àquilo que você está sugerindo, mas vai chegar e justamente por vocês. Etnografias que não tratam de adicionar o masculino, o feminino, mas navegam plenamente dentro de uma ideia em que não haja mais



essa separação do que seria propriamente político e social e aquilo, que de alguma maneira, ainda continua sendo considerado como pré-social. Ao mesmo tempo, eu vejo que agora os temas do sangue, da corporalidade, da maternidade, do parto estão começando a virar moda outra vez, na etnologia amazônica. O problema é que as novas gerações não lêem aquilo que foi escrito e até afirmam que nada foi feito antes! Eu sinto que isto é muito perigoso, porque para que haja esta transformação que você sugere nós precisamos saber o que foi escrito antes. Há textos excelentes, acho que até pouco compreendidos. Por exemplo, eu fui reler aquele livro “Women of the Forest” do casal Yolanda Murphy e Robert F. Murphy sobre os Mundukuru¹³. Claro, é um livro que lida principalmente com a tese da subordinação feminina universal e o matriarcado feminino primitivo, discutido por Joan Bamberger, mas ele tem detalhes excelentes. Logo, para que esta transformação, que você descreveu muito bem, aconteça, nós precisamos nos reconciliar com aquilo que foi feito nos anos 1970, 1980, 1990 ou antes. O “Gênero da Dádiva” de Marilyn Strathern¹⁴ foi uma grande inspiração para mim, com certeza, mas não é obrigatório ser stratherniano. Eu acho que é necessário gostar das mulheres, gostar de estar com elas, gostar das coisas que elas gostam. Isso é mais importante, curtir o que elas curtem ou chorar com elas, aí é que a gente vê este dia-a-dia, faz boa etnografia e contribui para a renovação da teoria antropológica.

Lauriene: Você acha que há um equilíbrio na etnologia indígena, em termos de produção, entre o que foi produzido por antropólogas, voltado aos temas da menstruação e seus acontecimentos e o que foi produzido a partir de temas como caça e xamanismo? No xamanismo, uma atenção à presença feminina poderia nos conduzir a outros acontecimentos e, por consequência, indicar outras elaborações descritivas?

Luisa: O xamã está relacionado a um *status*. Atualmente, algumas etnólogas acham que para argumentar que a mulher tem alto *status* é necessário mostrar que ela é também xamã. Antes nos anos 1970, o *status* era o caçador, de alguma maneira se você quisesse “libertar” a mulher indígena, ou a mulher camponesa, ela tinha que ser caçadora também! Não quero dizer que a mulher não está plenamente envolvida no xamanismo, pelo contrário. Eu tenho argumentado que o xamanismo de-

¹³ MURPHY, Yolanda; MURPHY, Robert F. *Women of the forest*. New York: Columbia University Press, 1974.

¹⁴ STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.

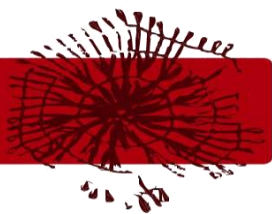


veria ser pensado sempre como um complexo xamânico-reprodutivo porque está baseado no manejo do sangue e as mulheres são plenamente envolvidas, mesmo quando elas não assistem pessoalmente às sessões xamânicas¹⁵. A relação da feminilidade e o xamanismo é um tema que está presente desde os anos 1970, mas a aproximação era diferente. Na etnologia dos povos da família linguística Tukano oriental, há livros que são bem mais explícitos sobre isto, por exemplo, quando tratam da mulher criadora do mundo: a primeira rezadora teria sido um espírito feminino, as flautas teriam sido roubadas dela. Todas as histórias do mito de *jurupari*, as relações entre as potencialidades femininas e o xamanismo estão presentes nesta etnologia há muito tempo. Além disso, é claro que o xamanismo não se limita apenas aos momentos extraordinários da vida dos povos indígenas: é uma coisa justamente do dia-a-dia, dos sonhos, da maneira de caminhar, de onde você está caminhando. A mulher também sonha, ela também caminha, se movimenta e assim ela está plenamente no mundo do xamanismo. Então, se por um lado, fazer da mulher um xamã não é o que vai salvar a mulher de um estatuto inferior, por outro lado, as relações entre mulheres e xamanismo já foram apresentadas há muito tempo na Amazônia e é importante compreender como foram apresentadas para poder apresentá-las agora. Outro ponto que quero destacar: o xamanismo não se limita a um compartimento diferenciado do mundo, na vivência dos povos indígenas ele está em todos os lugares e particularmente nos sonhos. Neste sentido, tanto homens quanto mulheres e todos aqueles que sonham fazem parte dele. Por exemplo, há um estudo que foi desenvolvido por uma menina italiana com mulheres Huna (imigrantes da cidade de Quito, Equador) que descreve como essas imigrantes, mesmo morando na cidade, mantinham o contato pleno com a vida na comunidade através dos sonhos. Sonhos diurnos, presságios, informações, desejos, também agressões sexuais, assim como conquistas amorosas, seduções, tudo estava articulado através da vida onírica.

Lauriene: Quais são os desafios metodológicos que você compreende como sendo parte da atuação das etnólogas em campo?

Luisa: O primeiro desafio metodológico talvez seja se engajar, se deixar transformar e afetar. Não se posicionar no lugar da mulher sabendo de antemão o que “é” ser mulher, mas entrar nos processos em que as pessoas com as quais a gente queira estar também estão. A questão é esta, o que é que nos faz felizes enquanto etnólogas, onde é que nós nos reconciliamos plenamente com

¹⁵ BELAUNDE, Luísa. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, USP, v. 49, n. 1, pp. 205 – 243, 2006.



nossas decisões profissionais? Eu acho que isto continua sendo um problema para muitas de nós. Você decide se vai entrar no processo com as mulheres, se vai ficar com as crianças, com os idosos, etc. O principal desafio metodológico é nossa decisão. Não pode é ficar com as mulheres e pensando “poxa, os homens estão fumando tabaco e eu não posso ir com eles”. Nós mesmas nos violentamos e restringimos o prazer que podemos sentir realizando o trabalho de campo. Não sei se vocês concordam com isso em suas experiências de pesquisa...

Lauriene: Eu concordo plenamente. A nossa tomada de decisão em relação ao campo é fundamental a tudo que a gente produz de dado, de rendimento, de reação, de afeto...

Grazielle: E supõe também uma desconstrução do que é ser mulher porque às vezes a gente chega ao campo muito com uma ideia fixa do que é ser mulher e tenta reproduzir este papel e dá tudo errado. Justamente, não basta a condição biológica, ou seja, não basta ser mulher, mas construir um lugar de mulher na interlocução, o que é muito complicado, não basta chegar e ser identificada como mulher ou como homem, mas de fato é também um processo de construção de posicionamento.

Lauriene: Isto de nos imputar violências é muito resultado das “nossas” referências cosmológicas, das nossas noções do ser mulher e dos nossos processos de rompimento que estamos produzindo, levando em consideração todos estes trabalhos escritos nos anos 1970. Relendo os textos que você vem produzindo, como na *Cadernos de Campo*¹⁶, vi menções de estudos que datam dos anos 1950, e fiquei me perguntando como e onde houve esse momento no qual paramos de trazer essas coisas.

Luisa: Penso que parou um pouco no Brasil, pois em outros lugares não parou necessariamente. Na França, Françoise Héritier, por exemplo, sempre trabalhou o tema. Mas, do meu ponto de vista, ela já tinha a resposta pronta: o mundo social é um mundo baseado na dominação masculina, a resposta já está dada. Eu não acho isso interessante. Na Inglaterra, Joanna Overing e seus alunos e alunas, trabalhamos o tema. No Brasil, Vanessa Lea, Bruna Franchetto e Cecília McCallum também

¹⁶ *Revista Cadernos de Campo*, vol. 24, n. 24, São Paulo: USP, 2015.



se dedicaram ao assunto. O próprio trabalho de Tânia Stolze Lima sobre o cauim yudjá¹⁷ traz importantes considerações para abordar o gênero desde um ponto de vista amazônico. Mas pelas circunstâncias do desenvolvimento da etnologia brasileira, a partir dos anos 1990 a mulher indígena ficou obscurecida. Acho que talvez por uma otimização do mundo do xamanismo (entendido como masculino e guerreiro) e pela acentuação das relações cosmológicas em termos de relações entre humanos e não-humanos. Não tenho a menor dúvida de que o xamã está muito relacionado ao guerreiro, mas o xamã também é alguém que vai curar os filhos. Provavelmente entre os Guarani é semelhante. O xamanismo tem tudo a ver com a magia do amor, também. Esses temas na antropologia brasileira foram deixados de lado nas últimas décadas. Eu não sei como é no mundo dos estudos camponeses, mas sei que também está mudando...

Graziele: Tem os movimentos de mulheres camponesas que dão o tom de uma agenda política e isso afeta de certa forma a agenda de pesquisa, mas se cristalizou um modo de falar sobre mulher que agora está sendo revisto. Falava-se dessa mulher “invisível” e atualmente há o questionamento desta invisibilidade, da cristalização de um lugar para a mulher, de um modo de falar marcado por um recorte fixo e determinista. Neste sentido os desafios para a etnologia indígena e para a antropologia do campesinato ao se falar sobre gênero são muito parecidos.

Mas, você começa a entrevista mencionando o contexto favorável à pesquisa e estamos vivendo um momento de transformações políticas que tem impacto na produção acadêmica. Quero retomar isso para fazer nossa última pergunta, que é sobre a relação entre antropologia e engajamento. Eu saí do Museu Nacional, vim para Dourados como professora temporária e fico muito impressionada como na UFGD, conhecendo os etnólogos e outros pesquisadores também, como a fronteira entre a produção acadêmica e engajamento nem sempre é fixa. As pessoas fazem pesquisa e convivem com pessoas que estão vivendo uma vida muito difícil, muito violenta. Enfim, esse repertório de violências contra os povos indígenas...

¹⁷ LEA, Vanessa. Desnaturalizando o gênero na sociedade Mebengokre. *Revista de Estudos Feministas*, 7 (1): 238- 40, 1999.

MCCALLUM, Cecília. *Gender and sociality in Amazonia: How real people are made*. Oxford: Berg, 2001.

FRANCHETTO, Bruna. Mulheres entre os Kuikuro. *Revista de Estudos Feministas*, 1 (35 – 54), 1996.

LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP-ISA-NUTI, 2005.



Lauriene:...da vida em reserva, que se difere da terra demarcada e gera uma série de violências...

Graziele: ...e isso reflete muito na produção acadêmica. No PPGAnt, no programa de mestrado da UFGD, os alunos chegam, principalmente os que querem estudar etnologia indígena, chegam com um problema social e político como tema de pesquisa e o nosso desafio é fazer deste problema um problema sociológico, sem esquecer os acontecimentos sociais e políticos do contexto. Então eu queria que você falasse um pouco desta relação, que de certa forma perpassa toda etnologia, pois, por mais que os etnólogos voltem pra casa e uma casa que é distante deste contexto, ainda assim, quando estão lá, estes temas estão aparecendo. Aqui é um pouco mais complicado. A divisão para quem faz antropologia e mora no Mato Grosso do Sul não é tão estanque, não consegue ser, mesmo que se queira. Então queria que você falasse sobre a relação da antropologia com o engajamento, com a militância.

Luisa: O que posso dizer é uma pequena contribuição. No mundo acadêmico é preciso ter diversidade, porque se houvesse apenas unidade e homogeneidade, não haveria conversa, nem debate, nem pensamento. Então precisamos de diversidade. Mas também precisamos que os pontos de vista, vamos dizer, mais intelectualmente elaborados não sejam considerados superiores. Eu acho que é uma questão de momentos históricos e também de hierarquias sociais do conhecimento. O problema é quando se impõe a ideia de que aqueles que não estão engajados estão fazendo uma reflexão mais pura ou sofisticada. Não quero dizer que toda antropologia deveria ser engajada porque isto seria mais uma vez impor uma homogeneidade. Quero dizer que deveria haver uma rede mais horizontal do pensamento. Os povos indígenas nos mostram que na diferença está a riqueza. Nós não podemos cair na monocultura de nenhuma forma, nem na monocultura da soja, nem na monocultura dos cultivos de pensamento, nem na monocultura do ativismo político, porque é a monocultura que é ruim. Mas, certamente, eu sou contra a hierarquia que coloca centros de excelência com sendo superiores a estes lugares onde a antropologia é feita por pessoas engajadas.

Graziele e Lauriene: Obrigada, Luisa!