

O papel das mulheres indígenas na construção do conhecimento

Sofia Carvalho Galvão*

Resumo: O objetivo desse artigo é entender o papel das mulheres indígenas na construção da teoria de conhecimento indígena marubo. Para isso, parte de um mapeamento da discussão de gênero nas terras indígenas sul-americanas e estabelece um diálogo com a forma como uma pesquisadora indígena trata da construção do conhecimento marubo através do saber das mulheres na produção artesanal. O artigo atesta a existência de uma complementaridade de gênero na construção da teoria de conhecimento marubo através do saber xamânico dos homens e do saber-fazer das mulheres que é mobilizado intergeracionalmente. Portanto, a principal contribuição dessa pesquisa se dá na possibilidade de pensar em uma interpretação da antropologia marubo por meio do saber das mulheres que se constitui como teoria do conhecimento.

Palavras-chave: Gênero; Marubo; Mulheres indígenas; Teoria do conhecimento.

* Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo. Contato: sofiacarvalho332@gmail.com

El papel de las mujeres indígenas en la construcción del conocimiento

The role of indigenous women in knowledge construction

Resumen: El propósito de este artículo es comprender el papel de las mujeres indígenas en la construcción de la teoría del conocimiento indígena Marubo. Para ello, parte de un mapeo de la discusión de género en territorios indígenas sudamericanos y establece un diálogo con la forma en que una investigadora indígena aborda la construcción del saber marubo a través del saber de las mujeres en la producción artesanal. El artículo da fe de la existencia de una complementariedad de género en la construcción de la teoría del conocimiento de Marubo a través del saber chamánico de los hombres y el saber hacer de las mujeres que se moviliza intergeneracionalmente. Por tanto, el principal aporte de esta investigación se da en la posibilidad de pensar una interpretación de la antropología marubo a través del saber de las mujeres que se constituya en una teoría del saber.

Palabras clave: Género; Mujeres indígenas; Teoría del conocimiento.

Abstract: The subject of this article is understanding the role of the indigenous women in a construction of the marubo knowledge. For this, the article starts with a map of the gender discussion in the lowlands and produces a dialog of the way that a indigenous woman researcher talks about a marubo knowledge construction through the woman's expertise in a handmade production. The article shows the existence of a gender complementarity in a construction of a marubo knowledge theory through xamanism expertise and the women knowledge-practice intergenerational mobilization. Therefore, the principal contribution of this research is thinking about an interpretation of marubo anthropology through women's knowledge that is constituted as a knowledge theory.

Keywords: Gender; Indigenous Women; Knowledge theory.

Introdução

Essa pesquisa parte de duas constatações: a subnotificação do saber das mulheres como parte da teoria de conhecimento indígena no campo de estudos sobre as terras baixas sul-americanas e a emergência no século XXI de novos protocolos de escrita etnográfica consolidados entre pesquisadoras/es indígenas e antropólogas/os. A discussão de gênero surge como parte importante na construção dos corpos, bem como na organização política e social desses coletivos, já que alguns estudos mostram que a construção do gênero faz parte do processo de construção da pessoa. No mesmo grau de importância está o recente processo de elaboração conjunta de etnografias entre pesquisadores indígenas e antropólogos, cada vez mais recorrente na antropologia. Desta forma, esse artigo busca entender o papel das mulheres na construção da teoria de conhecimento indígena em diálogo com a forma como pesquisadoras indígenas tratam desses temas.

A relevância das discussões de gênero nas pesquisas etnográficas com indígenas das terras baixas sul-americanas surge diante de uma invisibilidade das mulheres nas etnografias indígenas e a prevalência de um viés masculino nas pesquisas (LASMAR, 1999). Belaunde (2006) afirma que pensar o xamanismo - predominantemente tratado como campo masculino - separado das relações entre homens e mulheres, bem como a administração do sangue menstrual, a partir do protagonismo dos conhecimentos das mulheres, é uma “amputação de sua amplitude” (Ibid., p. 233). Além disso, a partir da constatação de que as noções ligadas a corporalidade e construção da pessoa são algo básico nas sociedades indígenas sul-americanas (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 10), a necessidade de entender como o gênero opera nesses contextos se faz de extrema importância.

Diante disso, o objetivo desse artigo é entender o papel das mulheres na construção da teoria de conhecimento indígena marubo através de um mapeamento dos estudos de gênero nas etnografias das terras baixas sul-americanas. Para isso, o artigo está dividido em três partes: a primeira parte trata da discussão de gênero desencadeada por Marilyn Strathern (2017) sobre a Papua Nova Guiné que chega às terras baixas sul-americanas através do trabalho de Joanna Overing (1986) e de seus alunos; na segunda parte, por meio de um diálogo com uma pesquisadora indígena marubo, busca-se entender as formas de construção de conhecimento das mulheres marubo; e, por fim, na terceira parte, será discutida a teoria de conhecimento marubo através do saber das mulheres.

Metodologia

Trata-se de uma pesquisa bibliográfica que busca mapear a discussão de gênero nas etnografias das terras baixas sul-americanas, bem como investigar a forma como as questões do conhecimento das mulheres indígenas aparecem na dissertação da pesquisadora indígena Nelly Barbosa Duarte Dollis (2017). Portanto, à luz das discussões de gênero de Strathern, de Joanna Overing e seus alunos, Peter Gow (2020[1991]) e Cecília McCallum (1999, 2001, 2010), foi realizada uma análise da dissertação de Dollis que dá ênfase ao trabalho manual das mulheres Marubo do Rio Curuçá.

A pesquisa permite promover uma discussão de dentro dos pressupostos indígenas através de uma pesquisadora indígena nos termos de Bruce Albert, que apresenta, em uma escrita conjunta com Davi Kopenawa, uma colaboração entre um xamã yanomami e um etnógrafo (KOPENAWA & ALBERT, 2019, p.51). Albert, no Postscriptum, descreve essa colaboração como uma “versão radical do pacto etnográfico” (Ibid, 2019, p.522), trazendo ao mundo antropológico uma nova forma de se fazer etnografia. Esse pacto busca “abrir uma brecha nas

convenções da escrita etnográfica usual, para dar a ouvir de modo mais direto a voz de Davi Kopenawa” (KOPENAWA & ALBERT, 2019, p. 536). Desta forma, percebe-se a importância de dar voz aos próprios indígenas, para além do trabalho etnográfico voltado às pesquisadoras brancas, colocando sua produção intelectual em primeiro plano em um pacto entre etnógrafo e pesquisador indígena.

1. Complementaridade de gênero nas etnografias indígenas

Cecilia McCallum (1999) afirma que a corrente etnográfica que pretendeu levar a sério os estudos sobre gênero era de inspiração britânica, através dos trabalhos realizados na Melanésia. A autora impõe a necessidade de se buscar o trabalho da antropóloga Marilyn Strathern (2017), a fim de entender as influências das pesquisas sobre gênero realizadas entre os povos indígenas sul-americanos. O ponto de encontro entre os estudos de Strathern (2017) e Overing (1986) e seus alunos é a questão da complementaridade de gênero. Essa questão é tratada no trabalho de Strathern através do uso do masculino e do feminino como símbolos de contraste e conjunção (STRATHERN, 2017, p.112). Overing trata dessa questão quando considera a diferença como um mecanismo para criação de igualdade e complementaridade (OVERING, 1986, p.141), já se utilizando da complementaridade como um termo consolidado. Posteriormente, Gow (2020[1991]) concebe essa ideia através da dependência econômica e sexual entre homens e mulheres piro, tratando da complementaridade sem se utilizar desse termo. Por fim, McCallum é quem desenvolve mais profundamente o tema da complementaridade em seus diversos trabalhos entre os kaxinawá.

O trabalho de Strathern contribui com a discussão sobre gênero desenvolvida nas etnografias das terras baixas sul-americanas a partir de seu argumento sobre a problemática de

replicar a dicotomia natureza-cultura a outras categorias, como masculino-feminino, público-privado, coletivo-individual (STRATHERN, 2017, p.29). Além disso, a autora aponta a problemática da sobreposição desses signos de oposição à leitura de mensagens de outros povos (Ibid, p.30). Nas etnografias das terras baixas sul-americanas, ao tratar da questão de gênero, Overing (1986) também aponta para a dicotomização hierarquizante do viés ocidental que define uma lógica de autoridade em que a cultura se coloca acima da natureza, assim como o homem está acima da mulher. Nesse sentido, ela se questiona: *“Is male bias universal, or is it a more restricted ‘problem’ created by our own Western prejudices?”* (OVERING, 1986, p.136). A autora destaca que as imagens de gênero de outros povos se fazem através de pressupostos radicalmente diferentes dos nossos (Ibid.).

Através das imagens de gênero entre os Hagen, habitantes das terras altas da Papua-Nova Guiné, Strathern demonstra que “masculino” e “feminino” não podem ser reduzidos a um ideal essencialista, único e abrangente. Portanto, o argumento central da autora é que não existe uma oposição generalizada que determina que as mulheres estejam ligadas à natureza, enquanto os homens se associam à cultura. No decorrer dessa discussão, Overing aponta que a armadilha está em considerar clara a equação em que a mulher, devido aos seus processos biológicos, está do lado da natureza inferiorizada, enquanto as capacidades do homem são colocadas no lugar da cultura (OVERING, 1986, p.148). Nesse sentido, a autora percebe, entre os Piaroa, a menstruação e a fertilidade como formas de conhecimento das mulheres, da mesma forma que a caça e a pesca são conhecimentos dos homens. Portanto, a questão que fica é:

Considerando que a associação da mulher à natureza e do homem à cultura provém de nossa própria tradição cultural, por que retomar essa categoria inoperante para fazer dela a principal divisão entre os sexos? (COLPRON, 2005, p.98).

Nesse contexto, McCallum (2001) afirma que a invisibilidade das líderes mulheres se deve, entre outras razões, ao gênero dos antropólogos e os vieses decorrentes dessa posição (MCCALLUM, 2001, p. 116). Essa discussão abre espaço para uma nova antropologia focada em estudos etnográficos sobre gênero nos anos 80 e 90, encorajando pesquisadores no sentido de prestar mais atenção às mulheres em suas etnografias (Ibid, p.168-169). Esse novo modelo antropológico, como uma subdisciplina denominada por Strathern de “nova antropologia da mulher”, encoraja o estudo das mulheres em seus próprios pontos de vista. A crítica da autora é que, dessa forma, a antropologia se faz em continuidade ideológica com o antigo modelo, já que trata mais da posição da mulher ocidental como um modelo de mulher universal, do que do discurso das mulheres estudadas (STRATHERN, 2017, p.90).

Portanto, a abordagem antropológica sobre o gênero nas etnografias das terras baixas sul-americanas, segundo McCallum, teve forte inspiração britânica, em trabalhos que se empenharam em delinear as relações entre homens e mulheres. Esses trabalhos demonstram a impossibilidade de se deixar de lado as distinções de gênero (MCCALLUM, 1999) na noção de pessoa e na organização social desses povos. Um dos desdobramentos das discussões de Strathern foi que o gênero nas etnografias ameríndias passa a ser tratado dentro de uma noção de complementaridade. Seguindo esta orientação, vemos que em Strathern, entre os Hagen, os papéis domésticos se estabelecem em uma relação complementar entre os sexos. Assim, as esposas cozinham para seus maridos e são alimentadas pelos produtos da terra dos homens. A nutrição, portanto, cria relações baseadas na substância comum, ligadas

a uma ação e esforço conjuntos nos assuntos relacionados ao território e ao alimento (STRATHERN, 2017, p.65).

Nos desdobramentos americanistas desta discussão, que encontramos em Joanna Overing e seus alunos, parte-se da ideia da diferença como um mecanismo de criação de igualdade e complementaridade, assim como de hierarquia (OVERING, 1986, p.141). Peter Gow (2020[1991]) trata da existência de um equilíbrio em relação às atividades que homens e mulheres fazem uns para os outros, demonstrando uma dependência sexual e econômica entre ambos. Além deles, McCallum (1999, 2001, 2010) também aprofunda essa questão entre os Kaxinawá, afirmando que as agências femininas e masculinas são opostas e complementares nos processos econômicos e sociais, tal qual constitui a socialidade do grupo através da produção de pessoas genderizadas.

A revisão bibliográfica sobre gênero realizada aqui focou em povos falantes de língua Pano, uma vez que a bibliografia principal conta com etnografias realizadas entre os Kaxinawá. Portanto, a dissertação da pesquisadora indígena Nelly Barbosa Duarte Dollis (2017), intitulada “*Noke~ Mevi Revõsho Shovima Awe*. ‘O que é transformado pelas pontas das nossas mãos’. O trabalho manual dos Marubo do Rio Curuçá” se fez interessante para ser analisada, considerando o fato de que a língua e o xamanismo marubo guardam muitas semelhanças com os kaxinawá (CESARINO, 2011 p.24).

Dessa forma, a partir do mapeamento das questões de gênero nas etnografias das terras baixas sul-americanas de inspiração britânica, a pesquisa pretende avançar na análise da forma como essas questões adentram a dissertação de uma pesquisadora indígena marubo. Com isso, busca-se entender o que se faz importante na construção da pessoa marubo através de seus modos de inteligibilidade, principalmente em relação às mulheres, mas também a partir dos conhecimentos dos

homens.

2. Trabalho manual e xamanismo marubo

Os Marubo vivem nas margens do Rio Curuçá na Terra Indígena do Vale do Javari, na Amazônia, e estão distribuídos em nove aldeias. A narrativa mítica contada pelos parentes de Dollis indica que o povo adquiriu sabedoria por meio de uma caminhada entre moradas de diversas gentes-animais, descobrindo formas de se alimentar, plantar, colher, o xamanismo e outros conhecimentos que se aprimoraram ao longo do caminho. Seus interlocutores contam que esses deslocamentos e o contato com missionários fizeram existir outros clãs e etnias que se transformaram em novas gerações (DOLLIS, 2017, p.32-33).

Segundo Dollis, “Ser ‘marubo’, então, é uma ficção interna e uma necessidade externa” (DOLLIS, 2017, p.41). A autora explica que a categoria étnica Marubo não faz sentido para os coletivos que se identificam de acordo com seus clãs, subgrupos ou famílias, processo que marca a “ficção interna” de que fala a autora. Ao mesmo tempo, essa denominação é uma “necessidade externa” por ter sido imposta pelos nawa quando chegaram em suas terras. A partir de fragmentos de línguas e culturas distintas, o grupo teria se estabelecido por meio de relações de aliança e parentesco passando a adotar a língua de um só grupo. As diferentes denominações desses grupos construíram segmentos de uma mesma sociedade, criada ou inventada no século XX através da atividade de um importante xamã, João Tuxaua “o aglutinador” (CESARINO, 2011, p.23). A sociedade marubo era formada de clãs ou subgrupos que regravam os casamentos (DOLLIS, 2017, p.45).

O pertencimento clânico é parte importante da sociedade marubo, as mulheres ressaltam a relevância dos clãs nas diversas versões de relatos e narrativas, ritos e ensinamentos

dos conhecimentos tradicionais, além de permitir compreender atitudes e comportamentos de uma pessoa (DOLLIS, 2017, p.52). Tamari, uma das interlocutoras de Dollis, ressalta que mesmo fazendo parte de um povo específico as pessoas não são todas iguais, cada família faz sua história através do conhecimento que é herdado (Ibid, p.55). Essa ideia também aparece nas falas de sua mãe que sempre ressalta o fato de que o importante das histórias é ter consciência de fazer parte de uma família ou clã, de modo que cada narrador produz uma única narrativa que foi herdada e que desaparece com ele (DOLLIS, 2017, p.29).

A pesquisa de Dollis surge durante seu curso de Antropologia, através do contato com as mulheres marubo da aldeia Boa vista, do Rio Ituí, e suas queixas sobre ninguém querer aprender sobre seus artesanatos. Ela cita a fala dessas mulheres “Queremos a história do nosso artesanato no papel; como somos autoras das nossas falas, nós queremos que você conte do jeito que a gente contar para você” (DOLLIS, 2017, p.19). Assim, sua pesquisa tem como objetivo:

[...] falar tudo aquilo que minhas interlocutoras e meus interlocutores tentaram transmitir sobre a importância do trabalho com manual e do trabalho feito com as pontas das mãos (*mevi shovima awe* e *mevi revõsho shovia awe*) marubo, valorizando o conhecimento tradicional para novas gerações (DOLLIS, 2017, p.25).

a partir de um contexto em que deixar de valorizar os detalhes de suas tradições é deixar de seguir o modo “verdadeiro” de existir. Nesse sentido, a importância de sua posição como mulher marubo, parente e falante da língua permite compreender as descrições e explicações feitas pelas interlocutoras e protagonistas da pesquisa. Ao mesmo tempo, as mulheres marubo destacam a falta de perspectiva dos nawa diante de seus relatos e narrativas. As interlocutoras afirmam que os nawa “não tem a mesma vivência” (Ibid, p.26), “os nawas

não fariam a mesma reflexão correta como nós fazemos” (DOLLIS, 2017, p.26). Assim, elas destacam a importância desse processo para os filhos e netos que, no futuro, poderão compreender “o contexto que faz parte da gente” (Ibid).

Assim, conjugando perspectivas tradicionais com o modo como as interlocutoras entendem a pesquisa antropológica, Dollis pretende expor a incorporação do conhecimento marubo a partir dos dedos das mãos das mulheres. O trabalho manual das mulheres está em suas mãos, assim como os conhecimentos manuais envolvidos nesse trabalho que são parte do saber-fazer das mulheres marubo. A partir desse conhecimento é possível às mulheres um saber que se concretiza no fazer através da produção de cestas, abanadores, peneiras, saias e pinturas corporais. Devido à forte influência dessas mulheres na proposta da pesquisa, Dollis intitula sua dissertação com uma frase que ouviu diversas vezes de suas interlocutoras “*Noke~ Mevi Revōsho Shovima Awe*”, que significa “o que é transformado pelas pontas das nossas mãos”. A ideia de transformar através das mãos pressupõe um conhecimento que permite que as coisas sejam feitas. “Fazer é com as mãos, é o saber das mãos” (DOLLIS, 2017, p.16), como saber total que pertence à pessoa que sabe fazer: “Das mãos o saber entra na pessoa, é interiorizado e é exteriorizado” (Ibid).

Os ensinamentos que envolvem o trabalho manual das mulheres foram transmitidos por avós e mães de forma correta, e guardados como segredos que somente podem ser transmitidos dentro da família da artesã (DOLLIS, 2017, p.61). A forma como esse processo é enfatizado pelas mulheres marubo torna clara a importância dos clãs na transmissão de conhecimento sobre o trabalho manual. Elas contam como as mulheres de antigamente, por receberem vários ensinamentos, eram sábias de pensamento, assim como ocorria com os homens. Ainda hoje, esse processo de aprendizado dos diversos

modos de ensinamento de suas famílias é valorizado, constituindo um modo de vida que faz da pessoa um exemplo para os jovens (Ibid, p.64). Nesse sentido, torna-se aparente para a autora que parte importante desse processo são as técnicas que provém da descendência de cada clã e que, portanto, são herdadas pela artesã (DOLLIS, 2017, p.64).

As interlocutoras de Dollis ressaltam a relevância dos clãs para a produção, mas também para a avaliação do trabalho manual, solicitando que a pesquisadora conheça as peculiaridades de como é produzido o artesanato através da diferenciação entre clãs. Esse processo se inicia quando as meninas ainda são crianças, de modo que ao longo de suas vidas devem prestar atenção às histórias que são parte dos ensinamentos em relação ao trabalho manual. Assim, as interlocutoras ressaltam que, ao mesmo tempo em que aprendem o artesanato e as narrativas dos antepassados, essas meninas estão envolvidas na formação e no legado de cada uma das famílias (DOLLIS, 2017, p.58).

No sentido da transmissão de conhecimento entre gerações, cada objeto manufaturado é considerado saber total, fazendo do processo de produção com as mãos um conhecimento total altamente valorizado entre os Marubo. Na produção de artefatos as mulheres transformam com as mãos com satisfação, uma vez que os bens que manufaturam elevam sua autoestima e são provas de seu valor e conhecimento herdado (DOLLIS, 2017, p.17). Portanto, produzir cestas, abanadores, peneiras, saias e pinturas corporais, é parte do que é ser uma mulher que tem saber nas mãos e conhece a história daquilo que é produzido (Ibid, p.21). Além dos saberes transmitidos, o valor do trabalho manual está na produção de formas variadas e na criatividade de cada artesã que se aprimora a partir de suas descobertas ao longo dos anos.

O conhecimento das mulheres, através do trabalho manual, tem a capacidade de preparar as pessoas para voltarem aos seus lugares de origem após a morte (DOLLIS, 2017, p.21). Além disso, é parte importante no aprendizado das crianças em relação à responsabilidade e organização, assim como no preparo de comida. As mulheres afirmam que aprender histórias do trabalho manual é ter sabedoria nas mãos e na alma para ser equilibrada e preparada. Por isso, os ensinamentos transmitidos pelas mulheres são fonte de respeito diante da sociedade (DOLLIS, 2017, p.22). “Para os velhos Marubo, todavia, o trabalho manual ainda é habilidade e maturidade; os artefatos feitos para enfeitar os corpos ainda representam um corpo feliz e sadio” (Ibid). Por outro lado, as artesãs contam que a chegada dos artefatos dos *nawa* permite que as mulheres tornem-se mais criativas e diversifiquem seus grafismos.

O aruá, um caramujo, como indumentária é considerado parte importante no trabalho feminino de produção de adornos. A produção com esse enfeite é valorizada, sendo capaz de enfeitar e trazer harmonia ao corpo. “É considerado como sendo o trabalho ‘original’ dos ancestrais” (DOLLIS, 2017, p.89). Portanto, através do respeito de sua origem, as mulheres seguem um conjunto de regras relacionadas à sua coleta e preparo. O aruá representa uma característica estética única que pertence somente aos Marubo, assim como sua função de diferenciação na vida real e na vida após a morte. Dollis dá destaque a esse indumentário devido ao fato de que esse é um conhecimento feminino, mesmo que também faça parte dos conhecimentos dos xamãs e pajés¹ na contenção de doenças causadas pelo aruá (Ibid, 92). Por não existir em qualquer lugar, a procura do aruá é intensa e sua importância para as mulheres se faz evidente já no processo de preparação para buscá-lo. Devido à dificuldade em encontrá-lo, quando as mulheres saem com esse objetivo, já têm em mente qual adorno

1. Dollis, através de seus interlocutores, explicita as diferenças categoriais entre o pajé e o xamã. Ela explica que pajé “é aquele que viaja no mundo dos seres não humanos cujas forças ele traz e une” e xamã é aquele que “interpreta as falas sabias dos seres não humanos e destes recebe as suas forças” (DOLLIS, 2017, p.59).

irão preparar com ele. Esse processo de busca torna-se ainda mais rico quando as irmãs, primas e tias se encontram e conversam sobre os enfeites produzidos e suas andanças na busca pelo aruá, sendo parte das pequenas atividades do cotidiano marubo (DOLLIS, 2017, p.93).

Os adornos feitos com aruá são “*nõ aya shovia*”, que significa “surgido conosco”, – o termo é traduzido pela autora como “tradicionais”, ela indica a inexatidão dessa tradução – e têm grande valor. Por esse motivo, somente podem ser dados de presente aos parentes e pessoas especiais (DOLLIS, 2017, p.104). Dollis explica que suas interlocutoras insistiam em dizer que ceder os adornos à toa equivale a uma subtração dos saberes da artesã, que fica sem parte essencial de seu corpo/pensamento. A questão destacada aqui, não diz respeito a quem usa determinados adornos, e sim, ao valor intrínseco a todo objeto que pertence ao trabalho das mãos (Ibid, p.116).

Em um artigo posterior à dissertação, Dollis conta sobre o orgulho com que as mulheres falam do que é transformado pelas pontas das mãos (DOLLIS, 2018, p.23). A grandeza desse conhecimento parece estar na minúcia do processo de aprendizagem através dos ensinamentos das mulheres de cada uma das famílias. Nesse processo, também se faz importante a diferenciação desses clãs em relação aos seus relatos, estilos e narrativas míticas, bem como conhecimentos e comportamentos de cada um. “Para os Marubo, o que se espera dos filhos é que eles possam dar continuidade aos seus clãs”, sejam homens ou mulheres (DOLLIS, 2018, p.31). A pesquisa de Dollis, portanto, traz para academia, e para si própria, “*noke vana koi*” “nossas falas verdadeiras” (DOLLIS, 2017, p.135), a partir do conhecimento dessas protagonistas marubo que dão pistas, a nós e a ela, sobre a sociedade a qual pertencem.

O xamanismo, como forma de conhecimento, também é parte da sociedade marubo, e é o ângulo estratégico de investigação do pensamento marubo escolhido por Cesarino (2011) em sua pesquisa realizada através de um trabalho coletivo com jovens professores e velhos cantadores. De forma diferente, mas complementar ao trabalho de Dollis, Cesarino (2011) realiza uma análise “sobre os parâmetros possíveis de reflexão, fruição, produção, recepção de expressões criativas entre os marubo” (CESARINO, 2011, p.16). Para tal, o autor parte de questões que são inerentes aos marubo, se distanciando da pretensão de produzir uma teoria totalizadora de seu pensamento e se aproximando de uma reflexão a partir de problemas de dentro da poética marubo.

Da mesma forma que Dollis explicita a noção de pessoa de verdade ligada ao aprendizado do artesanato; a partir de seus interlocutores, Cesarino afirma que as pessoas são feitas de verdade através de condutas éticas ligadas a comportamentos dos antigos. Nessa chave de entendimento uma pessoa verdadeira é aquela que age como os antigos, trabalhando para plantar comida de verdade e viver na maloca - noção essa que é contrária a ideia de fazer as coisas apenas para si mesmo (CESARINO, 2011, p. 51). Dentro do xamanismo marubo a pessoa verdadeira é fundada através do conhecimento. Enquanto Dollis implica essa noção acerca do saber-fazer das mulheres, os interlocutores de Cesarino empreendem a gentificação através do rapé, ligado à obtenção do pensamento (*chinã*), traduzida também como princípio vital. É o *chinã* que forma uma pessoa com ensinamento, tornando-a capacitada para alterar-se progressivamente, aprender cantos e soproantos. Dentro desse processo, a comensalidade, aliança e comprometimento com a socialidade são características essenciais do ensinamento xamânico. Os mais velhos se preocupam com a forma como os jovens de hoje estão distantes dessa realidade por não se satisfazerem com o rapé,

impedindo assim que estabeleçam esses tipos de relações. Eles são, portanto, considerados insensatos e dispersivos.

O uso de psicoativos, transmissores de *chinã*, abre a possibilidade de alteração do pensamento tornando o utilizador apto para transportes sociocósmicos através da multiplicidade que compõe o seu peitopensar. Nesse processo a pessoa torna-se múltipla, híbrida e espiritizada (CESARINO, 2011, p.75), fazendo do xamanismo marubo uma questão de configuração posicional e de relação, muito mais do que uma questão de crença ou adesão (Ibid, p.97). A posição de pajé ou xamã faz parte de um processo que é marcado desde o nascimento, em que a pessoa já comporta gentes outras dentro de si. As gentes que o habitam em distintas posições começam a reivindicar o exercício da socialidade múltipla desde cedo (CESARINO, 2011, p.94).

Portanto, ao abarcar o xamanismo marubo, o autor expõe uma reflexão sobre as variações de ponto de vista dessa multidão de pessoas que constituem o cosmos (CESARINO, 2011, p.24) e que habitam o peitopensar. “Nosso peitopensar”, de acordo com seus interlocutores, designa um espaçopensamento que também envolve a noção de *chinã*. Essa noção espacial está relacionada com a ideia de residência de uma coletividade de duplos habitantes da pessoa que é responsável pela performance intelectual de quem os abriga (Ibid, p.38). A noção de *chinã*, portanto, se refere a um princípio vital, passível de ser transmitido e transportado, também podendo significar o mesmo que duplos ou aspectos internos da pessoa, ou estar ligado a um processo de cognição e visualização responsáveis pela inteligência. “Pensamento é certo, mas um pensamento referente a *distância* ou a *ausência*, e um pensamento visual ou uma imaginação, cuja sede, aliás, é o peito e não o cérebro” (CESARINO, 2011, p.39, grifos do autor). Nesse sentido, os pajés são gente pensadora, especialistas no pensamento visual dos deslocamentos e

distâncias (Ibid). É através de suas palavras que se faz possível o desdobramento em séries recursivas e cadeias conectivas que estabelecem o transporte entre o atual e o virtual.

O modo com o qual os cantos e as narrativas xamânicas operam extrapolam o verbal de modo a repercutir nas expressões estéticas, como músicas, desenhos e coreografias, “Veremos aqui como o pensamento visual de que lançam mão as artes verbais marubo se desvia do rótulo genérico de ‘tradição oral’” (CESARINO, 2011, p.21). Nessa chave, as artes verbais pertencem a uma posição de reflexão consciente e ativa sobre o cosmos, as transformações, a temporalidade e a alteridade (Ibid, p.23). As expressões estéticas ligadas à tradição oral se refletem em padrões de desenho que fazem do pensamento/fala marubo códigos comunicativos e tradutivos que são veículos de *chinã*. Esses padrões são desenhados dentro do peito dos pajés por meio de mulheres espírito, possibilitando a imitação da fala de outros, parte essencial do aprendizado xamânico. “Por causa dos desenhos, os pajés romea não esquecem seus cantos e os ensinamentos que experienciam diretamente alhures” (CESARINO, 2011, p.83). É nesse sentido que Paulino Memãpa, interlocutor de Cesarino, afirma

[...] nós falamos pelo cesto desenhado, / nós falamos pelo estojo desenhado, / nós falamos pelo caniço desenhado [...] / Por fazerem assim é que as pessoas, as pessoas pajés todas, / não erram suas falas-pensamento, assim como seus ensinamentos. / Gente que tem ensinamento também, tendo pensado elas falam, é o que o desenho delas fala. [...] / Têm o pensamento-desenho (Ibid, p.84)²

O conhecimento que possuem, portanto, foi dado através do pensamento-desenho, permitindo que “pessoas pensadoras” disponham de diversos instrumentos de pensamento (Ibid, p.85). São esses instrumentos que possibilitam ao pajé imitar e compreender as falas de outros espíritos (CESARINO, 2011,

2. O autor pretende manter as características das artes verbais marubo, seguindo as métricas e concisão dos versos do original, mesmo que suas rigorosas e condizentes métricas, por vezes, não possam ser vertidas no português. Além disso, ele busca transcrever as narrativas também em língua original marubo permitindo ao leitor uma familiarização mínima com a matéria linguística original (CESARINO, 2011, p.27). De acordo com essa preocupação do autor, o trecho foi transcrito como no original em relação as métricas, porém optou-se por não transcrever os trechos equivalentes em marubo, já que esse não é o foco dessa pesquisa.

p.86).

3. Teoria do conhecimento marubo através das mulheres

O ângulo estratégico de investigação do pensamento marubo empreendido por Cesarino, através de uma experiência reflexiva sobre a poética xamanística, se volta ao conhecimento de seus interlocutores homens. Nessa medida, o autor afirma que hoje em dia as mulheres se recusam ao processo de espiritualização, não consomem psicoativos e, portanto, não tornam seus duplos atrativos a outros duplos e espíritos, “Sua vida onírica é insípida – não são como as mulheres sonhadoras (*yora namataya*), propensas a estender sua socialidade a outras posições” (CESARINO, 2011, p.74). O ponto de vista das mulheres marubo será encontrado na monografia de Dollis, o que torna sua pesquisa um acréscimo à reflexão sobre o conhecimento marubo empreendida em Cesarino. Em comum, os autores refletem sobre as noções de corpo e pessoa, por um lado, através do xamanismo e, por outro lado, através da produção manual das mulheres.

O conhecimento empreendido na produção manual, segundo as interlocutoras de Dollis, permite compreender o contexto que os marubo fazem parte, “falar da produção manual e da cultura em geral do seu povo não é simplesmente ‘história’ mas tudo aquilo que engloba os conhecimentos que dão sentido a sua existência” (DOLLIS, 2017, p.26). De forma similar, o conhecimento xamanístico versa sobre as transformações e o estado geral do mundo e do cosmos, em um estudo das complexidades que envolvem a classificação na constituição da pessoa e do parentesco marubo (CESARINO, 2011, p.24). Esses processos são valiosos e importantes para os Marubo, mesmo diante das mudanças na forma de se pensar, no cotidiano e no uso dos enfeites, atestado pelos autores através do desinteresse dos jovens em relação ao conhecimento

ancestral. Para os mais velhos o trabalho manual é uma habilidade e maturidade, assim como os enfeites que representam um corpo feliz e sadio (DOLLIS, 2017, p.60). Na mesma medida, Cesarino evidencia o fazer a pessoa de verdade através de condutas éticas ligadas a comportamentos dos antigos, assim como por meio dos treinamentos xamânicos, tais quais são exemplificados em suas falas (CESARINO, 2011, p.51).

As mulheres são responsáveis pela parte material da cultura através do conhecimento herdado e acumulado, “o saber do fazer é das mulheres” (DOLLIS, 2017, p.56). Nesse processo, os homens também se utilizam dos conhecimentos do artesanato de acordo com suas próprias necessidades como pajés, e como fonte de cosmologia, “conhecimentos que busquei com meu esforço para me proteger dos seres invisíveis, que nos fazem mal” comenta o pajé *Isko Tama* (DOLLIS, 2017, p.57). Portanto, a voz pertence aos homens, uma vez que eles são responsáveis por falar desses conhecimentos. Por esses motivos, as mulheres dizem que criam os homens, uma vez que dão conhecimento a eles, assim como controlam seu jeito de ser para que ensinem seus filhos (Ibid, p.56).

Nesse sentido, as interlocutoras de Dollis afirmam que os homens têm papel importante na aldeia por possuírem a “palavra pensamento/pensante”, porém afirmam que eles não são detalhistas como as mulheres no ensinamento dos filhos. Diante da percepção de que os discursos em público são somente masculinos, fazendo com que eles possam afirmar que são os representantes da família, as mulheres, mesmo que desempenhem diversos papéis, são chamadas de envergonhadas e covardes. Porém, são elas as responsáveis pelo ensino dos filhos em relação a como agir na sociedade (DOLLIS, 2017, p. 29); são elas que conhecem os trabalhos manuais e os contextos históricos dos conhecimentos tradicionais (Ibid, p.28).

Por isso, buscar uma reflexão sobre o pensamento marubo envolve considerar o conhecimento das mãos que, assim como o xamanismo, é ancestral. O saber-fazer das mulheres demonstra o que realmente são essas mulheres por pertencerem a determinado clã, lugar de origem de seu conhecimento (DOLLIS, 2017, p.30). Além disso, o conhecimento estreita as relações de consanguinidade na medida em que suas produções se tornam presentes para parentes próximos de diferentes gerações. Da mesma forma, o estudo xamanístico é coletivo conectando xamãs, espíritos e parentes de diferentes gerações. O xamanismo extrapola a tradição oral, assim como o saber-fazer das mulheres que são realizados através das mãos a partir de um conhecimento que se opõe à oralidade. Ambos, como conhecimentos, extrapolam também o cérebro, estando nas mãos e no peito. Os pajés são gente pensadora, “especialistas nesse pensamento visual dos deslocamentos e distâncias, característicos da ‘fala pensada’” (CESARINO, 2011, p.39) que promove a cura. O trabalho manual feminino envolve conhecimentos materiais e imateriais registrados pelo trabalho cotidiano necessário para entender a sociedade marubo (DOLLIS, 2017, p.29).

A pesquisa de Dollis surge de um descontentamento e desconforto das mulheres em relação ao movimento indígena do vale do Javari e a atuação dos órgãos públicos. Em um cenário em que “A tradição sempre dá a voz ao homem”, a autora afirma não entender a falta de interesse dos caciques pelos acontecimentos, como ocorria anteriormente, e sobre a necessidade das mulheres exporem suas opiniões (DOLLIS, 2017, p.129). Nesse contexto, as mulheres vivem o dilema entre o desejo de dar voz aos seus conhecimentos e o temor de desafiar o poder de monopólio da fala dos homens e ser alvo de comentários críticos, comuns nos momentos de festa (Ibid, p.56).

A pesquisa de Dollis busca trazer anseios das mulheres marubo no que mais se dedicam a fazer: o trabalho com as pontas dos dedos. Com isso, mobilizam um conhecimento total que compõe o saber-fazer que se desdobra em seus esforços para manter os distintos conhecimentos que herdaram de seus clãs (DOLLIS, 2018, p.32). Assim, cada contexto e objeto é um saber total, por isso, produzir com as mãos é um conhecimento total (Ibid, p.24). Da mesma forma, Cesarino desenvolve uma reflexão sobre o conhecimento marubo através do xamanismo descrito por seus interlocutores. Nesse sentido, fica claro que “O aprendizado marubo é, ao mesmo tempo, com as mãos e com o *chinã* (pensamento-conhecimento), para dominar os saberes tradicionais” (DOLLIS, 2017, p.30).

Considerações finais

Essa pesquisa pretendeu apresentar um mapeamento da discussão de gênero que vem se consolidando no campo dos estudos ameríndios, buscando realizar um diálogo com a forma como a produção do conhecimento é tratada diante do conhecimento das mulheres indígenas marubo. Assim, a pesquisa se inicia com a discussão da complementaridade de gênero a partir de uma inspiração britânica e, posteriormente, é estabelecido um diálogo com a dissertação de Dollis. A autora mostra de que forma falar sobre trabalho manual feminino envolve ouvir os homens, como aqueles que são responsáveis por falar sobre o conhecimento ancestral trazido pelo trabalho com as mãos das mulheres. Em nenhum momento a pesquisadora fala sobre complementaridade de gênero. Porém, nesse sentido, a relação estabelecida entre homens e mulheres na produção do conhecimento é destacada. Dollis demonstra de que forma o conhecimento das mãos constitui gente de verdade e o cosmos marubo, tanto quanto o xamanismo, trazido por Cesarino.

A construção do conhecimento dessas mulheres está no que produzem com as mãos através do saber ancestral que mobilizam intergeracionalmente, constituindo o parentesco marubo e, conseqüentemente, tecendo sua sociedade. A mobilização de conhecimentos passados dentro de cada família na forma de trabalho manual envolve um saber-fazer que se faz como ação ativa na construção da teoria de conhecimento indígena marubo. A manutenção de sua forma de viver, portanto, pressupõe que a transmissão de conhecimento acerca do saber-fazer das mãos seja mantida e é essa a premissa da pesquisa de Dollis a partir do pedido de suas interlocutoras.

Lévi-Strauss, já em 1958 (p.142 apud LEA, 1999, p.177), caracterizou os Bororo se utilizando de uma relação de opostos no qual o feminino está para o masculino, assim como o centro está para a periferia. Desde sua formulação, que teve fortes projeções na equipe que compunha o projeto Harvard-Brasil Central de 1979, as mulheres foram relegadas a 'periferia'. Esse processo ainda representou um passo importante na caracterização do dualismo entre biológico-social, considerando a vida cerimonial e política como campo exclusivo dos homens, "enquanto as mulheres foram colocadas como estando mais próximas a natureza, em função de sua posição na 'periferia' da aldeia" (LEA, 1999, p.178). Essa pesquisa mostra que, ainda hoje, como herança das ideias empreendidas por esses pesquisadores, é possível perceber uma subnotificação em relação ao saber das mulheres como parte constitutiva da teoria de conhecimento indígena. Esse processo é atestado diante de uma agenda de pesquisa em que a teoria do conhecimento está diretamente relacionada ao que é intelectual, deixando de lado o trabalho manual como parte da construção de inteligibilidade indígena. Por esses motivos, a principal contribuição dessa pesquisa se dá na possibilidade de pensar em uma interpretação da antropologia marubo por meio do saber das mulheres que se constitui como teoria do

conhecimento. Assim, explicita-se que o trabalho manual também é parte da cosmologia indígena, não se restringindo ao xamanismo.

Como continuação dessa discussão o trabalho de Els Lagrou (2010) parece importante no sentido de aprofundar a ideia da arte como forma de agência na fabricação do mundo. Nesse sentido, o entendimento do artesanato das mulheres como forma de construção do mundo pode ser analisada através dos objetos manufaturados. E, para além deles, nas minúcias do processo de transmissão do conhecimento intergeracional movido por esses objetos. Desse modo, a pesquisa revela, para além dela, a necessidade de se atentar à forma com que processos de conhecimento das mulheres formam e transformam a pessoa e o cosmos.

Referências Bibliográficas

BELAUNDE, Luisa Elvira. “A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia”. *Revista de Antropologia* (USP. Impresso), v. 49, p. 205-243, 2006.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Oniska: por ética do xamanismo na Amazônia*. 1. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

COLPRON, Anne-Marie. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo, *MANA*, vol.11 no.1, 2005.

DOLLIS, Nelly Barbosa Duarte. *Noke Mevi Revõsho Shovima Awe* “O que é transformado pelas pontas das nossas mãos”: O trabalho manual dos Marubo do Rio Curuçá. 142 p. Mestrado - Universidade Federal do Rio de Janeiro Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2017.

DOLLIS, Nelly Barbosa Duarte. *Noke mevi revõsho shovima awe*: “O que é transformado pelas pontas das nossas mãos”. *Campos-Revista de Antropologia*, v. 19, n. 1, p. 23-36, 2018.

GOW, Peter. “Cap. IV: Esposo y esposa”. In._____. *De Sangre mezclada: parentesco e história en la Amazonía Peruana*, Universidade Católica Sedes Sapientiae, pp. 161-192, 2020 [1991].

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Editora Companhia das Letras, 2019.

LAGROU, Els. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. *PROA: Revista de Antropologia e Arte*, n. 2, 2010.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. *Revista Estudos Feministas*, 1999.

LEA, Vanessa Rosemary. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre. *Estudos Feministas*, v. 7, n. 1 and 2, p. 176, 1999.

MCCALLUM, Cecilia. “Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá”. *Revista de Estudos Feministas*, 1999.

MCCALLUM, Cecilia. Escrito no corpo: gênero, educação e socialidade na Amazônia numa perspectiva Kaxinawá. *Revista da FAEEBA*, v. 19, n. 33, p. 87-104, 2010.

MCCALLUM, Cecilia. *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*, Oxford, Berg, 2001.

OVERING, Joanna. "Men Control Women? The Catch-22 in Gender Analysis", *International Journal of Moral and Social Studies*, vol. 1(2): 135-156, 1986.

SEEGER, Antony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, pp. 11-30, 1979.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

Como citar

GALVÃO, Sofia Carvalho. O papel das mulheres indígenas na construção do conhecimento. *Primeiros Estudos: Revista de Graduação em Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10, n. 02, p. 10-34., 2023. DOI: 10.11606/issn.2237-2423.v10i2pe00102201