



VIDA SEXUAL DOS SELVAGENS (NÓS): RELATO DE EXPERIÊNCIA DE UMA ANTROPOLOGIA REVERSA. INDÍGENAS MATIS PESQUISAM A SEXUALIDADE DOS BRANCOS E DA ANTROPÓLOGA

Barbara Arisi¹

*“¿Tenían la verga de los ‘popa’ a los mismos tamaños
y formas que las de los tahitianos?
¿Era el sexo de las europeas igual al de las mujeres de aquí?
¿Lucían más o menos vello entre sus piernas?”
Vargas Llosa²*

Esse trabalho trata de minha pesquisa de campo com os Matis, povo de língua Pano que vive na TI Vale do Javari, Amazonas. Vivi com os Matis durante 11 meses em dois períodos de trabalho de campo. Em 2006, realizei minha pesquisa de mestrado sobre narrativas de contato e isolamento dos povos Matis e Korubo³ (Arisi 2007); novamente em 2009, retornei ao Vale do Javari, dedicada a estudar como eles realizam a “economia de sua cultura”, como negociam com a mídia, turistas, indigenistas, antropólogos e outros indígenas para mostrar seus rituais, suas caçadas, seu modo de viver na floresta, suas tatuagens faciais. O que não esperava era tornar-me centro de uma pesquisa específica por parte dos Matis sobre os não-indígenas: o sexo praticado pelos brancos. Nesse artigo, relato como os Matis fizeram comigo o que Roy Wagner chamou de “antropologia reversa” (1981)⁴. Empresto de Benites, uma explicação sucinta do conceito wagneriano e do que ele implica em termos de “relatividade cultural”.

Roy Wagner desenvolveu uma noção de cultura que se afasta de características estruturais ou sistêmicas e assume a criatividade como elemento central de sua elaboração teórica. A partir desse princípio operativo, ele propõe a invenção como uma atividade humana vital. Nesta proposição há duas implicações da idéia de cultura proposta pelo autor: a objetividade relativa (relativity objectivity) e a relatividade cultural (cultural relativity). A idéia de objetividade relativa não é apenas uma recusa à idéia clássica de objetividade absoluta e, portanto, a afirmação de uma objetividade deficiente. Ela diz respeito ao fato de que todos observamos a partir dos pontos de vista da cultura a qual pertencemos. Relatividade cultural não significa relativismo cultural, isto é, a relatividade não diz respeito à idéia de que há uma realidade exterior aos símbolos e vários pontos de vista sobre a mesma. A relatividade cultural está combinada à objetividade relativa pois, se observador e observado pertencem cada qual a uma cultura e, portanto, só podem enxergar a partir dela, todas as culturas se equivalem⁵.

¹ Doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSC, com estágio sanduíche no ISCA/University of Oxford. Mestre em Antropologia pelo PPGAS/UFSC. e-mail para contato: b.arisi@gmx.net

² VARGAS LLOSA, Mario. 2003. El Paraíso en la otra esquina. Alfaguara. Lima, Peru.

³ ARISI, Barbara M. 2007. *Matis e Korubo: contato e índios isolados no Vale do Javari, Amazônia*. Dissertação (mestrado). Florianópolis: UFSC.

⁴ WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

⁵ BENITES, Luiz Felipe Rocha. 2007. *Cultura e Reversibilidade: breve reflexão sobre a abordagem “reflexiva” de Roy Wagner*. UFPR: Revista Campos, 8 (2). Pp 117-130.



Como fazemos sexo? É verdade que as mulheres chupam o pênis de seus companheiros? A mulher fica em cima durante o ato sexual? Reuniões onde debatemos essas e outras questões ocorreram no centro da maloca, com homens e mulheres fazendo-me perguntas. Aqui, relato e analiso essa experiência um pouco singular e bastante instrutiva sobre igualdade, semelhança e diferença de sexualidades. Abordo também meu interesse na paternidade compartilhada Matis e o deles em minha experiência de concepção, contracepção e controle de natalidade.

Sexualidade no campo

Creio que todos antropólogos passam por experiências como a que vou relatar a seguir, mas muitos depois preferem arquivar essas informações em suas prateleiras, e essas notas e páginas ficam inscritas nas cadernetas e nos diários de campo e não participam do debate da disciplina. Raríssimos são os pesquisadores que se atrevem a compartilhar experiências sexuais vividas ou desejadas em campo. Uma excepcional exceção é o artigo de Steven Rubenstein (2004) sobre seu relacionamento amoroso com uma indígena Shuar. Ao explicar a que e porque se propôs ao compartilhar e refletir sobre seu encontro com a mulher que chama ficticiamente de Magdalena Sapi, o antropólogo norte-americano escreveu:

Specifically, I examine the role of power and desire in various exchanges between my informants and myself. Like most anthropologists, I often gave Shuar money and manufactured goods in return for access to their lives. However, my education about exchange in fieldwork was especially personal, because it centered on an affair between myself and a Shuar woman, Magdalena Sapi. Through this relationship, I had to confront the profound connection between exchange and power that simultaneously brought me closer to, and distanced me from, the people with whom I had been living. I also want to heed Esther Newton's call to straight men that they "explore how their sexuality and gender may affect their perspective, privilege, and power in the field" (1993, 4) and her suggestion to expose the physical and emotional intimacies common in ethnographic research but commonly repressed in ethnographic writing⁶.

Rubenstein irá relatar em detalhes o relacionamento no qual ambos se envolveram e tenta elucidar as diferenças de perspectivas de cada um deles sobre o que ocorria, a agência de Magdalena no episódio é ressaltada na conclusão do artigo, onde o autor finalmente entende que a mulher queria provavelmente acobertar uma relação com um outro homem e, portanto, ele era também um alibi para que ela pudesse viver a vida que ela queria. O artigo é interessante também por explicitar como as trocas em campo se dão em níveis emocionais, afetivos e econômicos. O momento de solidariedade entre os homens Shuar e o antropólogo se dá quando ele, sentindo-se humilhado, resolve usar seu poder de dono de um butijão de gás, a descrição não é hilária, pois é

⁶ RUBENSTEIN, Steve. *Fieldwork and the Erotic Economy on the Colonial Frontier*. Signs, Vol. 29, No. 4, Summer, 2004. The University of Chicago Press Stable. p. 1042.



comovente demais. Rubenstein porém não comenta nada sobre a relação sexual em si, escreve mais sobre as relações econômica e erótica entre os dois.

Não gostaria de desapontar os leitores e as leitoras que me acompanharam até aqui, mas é melhor já explicitar que, infelizmente, não irei contar de experiências sexuais com os indígenas Matis, pois de fato elas não ocorreram. O que houve comigo em campo foram convites para sexo, recusas de minha parte, conversas sobre o assunto com homens e mulheres e a imensa curiosidade despertada pelas diferenças entre sexualidades que isso tudo desencadeou. Os filmes pornô que eram exibidos nos aparelhos de tevê e DVD em algumas casas das duas aldeias também eram dados etnográficos dos quais os Matis dispunham para bombardearem-me de perguntas sobre minhas práticas sexuais. E, quando eu negava ter experienciado alguma prática, alguns Matis balançavam a cabeça como aqueles antropólogos que não se convencem quando os nativos negam algo, afinal partem do princípio de que é sempre diferente o que um fala e o que esse mesmo faz. Os filmes pornô provocaram inúmeras conversas que travamos sobre o “sexo dos brancos”, como os Matis chamam. Esse artigo descreve e reflete sobre o interesse Matis em conhecer acerca da vida sexual dos não-indígenas.

Filmes pornô na aldeia

Ao retornar ao Vale do Javari em 2009, pude observar uma série de mudanças que haviam ocorrido no espaço de três anos. Na aldeia Aurélio, uma das transformações havia sido provocada pela existência de uma placa solar que antes era usada para a iluminação da escola e agora estava conectada a um conversor e uma bateria de caminhão que provia assim de energia uma televisão e um aparelho de DVD. Na outra aldeia, sete horas de canoa com motor 8HP rio Ituí abaixo, a televisão e o DVD eram alimentados por um gerador movido a combustível – chamado “combustol” no Amazonas. Em ambas tevês, um dos programas era assistir filmes pornô, comprados ou trocados nas cidades de Atalaia do Norte, Benjamin Constant ou Tabatinga (AM), no Brasil, ou em Letícia, na Colômbia.

Logo de início, convidaram-me a compartilhar da novidade e assistir filmes de forró, com rebolantes dançarinas e dançarinos. Nessa noite, éramos cerca de 30 pessoas entre velhos, adultos, jovens e crianças sentadas ou deitadas pelo piso de paxiúba da casa sobre pilotes de um rapaz solteiro. Nosso anfitrião era o dono dos aparelhos eletrônicos comprados com o dinheiro da aposentadoria de sua mãe e também com o próprio salário que recebe como funcionário terceirizado da Funai para ser vigilante da TI Vale do Javari. Os jovens homens brincaram comigo, perguntando



se eu conhecia filmes pornô, onde os brancos faziam sexo em grupo. “Sim, eu já vi filmes pornô”, respondi. Contaram-me então que assistiam também filmes de sexo naquela casa e naquela tevê, porém não me convidaram a assisti-los.

Ao ouvir as brincadeiras sobre filmes pornô que os jovens faziam comigo no banco do lado de fora da casa que funciona de farmácia, a enfermeira sub-contratada pela Funasa (Fundação Nacional de Saúde) pediu-me que eu falasse com os jovens para que as crianças não vissem os filmes. O antropólogo como mediador, mediar entre diferentes modalidades e sexualidades? Será que eu deveria falar algo? Pensei sobre o assunto durante dois dias e resolvi então conversar com dois jovens que organizavam as sessões de filmes DVD. Disse que a enfermeira tinha me pedido para transmitir a mensagem a eles de que ela considerava melhor as crianças não verem os filmes pornô pois tinha medo que as crianças fossem copiar o que viam nos filmes e se machucassem, introduzissem algo umas nas vaginas ou ânus das outras ou fizessem algo com os animais de estimação. Eu argumentei com a enfermeira que ela não deveria se preocupar com o assunto antes de ter algum caso, pois isso era uma preocupação dela, ela não poderia prever o que as crianças indígenas fariam – se é que fariam algo – influenciadas pelos filmes pornô Bem, achei que havia cumprido com o papel de mediação, mas sem ser moralista para nenhum dos lados.

Os rapazes perguntaram-me se a gente não deixava as nossas crianças assistirem esse tipo de filme. Falei que a maioria dos pais interdita filmes que tenham cenas de sexo para as crianças pequenas. “Tem escrito na capinha de papel do DVD que é proibido para menores de 18 anos”, mas completei dizendo que achava que eles mesmos deveriam determinar qual era a idade inicial para começar a assistir os filmes pornô. Algumas vezes, a enfermeira chamou minha atenção para observar crianças de 5 anos que brincavam de deitar uma sobre a outra e balançar o corpo imitando um casal fazendo sexo. Comentei com a enfermeira que eram apenas brincadeiras e que ela não deveria se preocupar, afinal todas as crianças brincam de sexo.

É verdade que...?

Quando estava na aldeia Beija-Flor, na maloca, em uma de nossas conversas após o pôr-do-sol na roda de tatxik (bebida tradicional feita a partir de um cipó ralado sobre uma esteira/prato de palha misturado com água e, às vezes, saliva e servido em uma cuia de cerâmica), os homens mais velhos aproveitaram para me perguntar se era verdade que os brancos, como eu, faziam sexo em grupo. Eu respondi que sim, que algumas pessoas faziam sim sexo em grupo, mas que a maioria dos que eu conhecia faziam sexo apenas em dupla, entre duas pessoas. Tentava não ter um discurso



moralizador, mas dar as informações das quais eu dispunha sobre sexualidade e refletia até que ponto conseguimos falar de sexualidade sem sermos moralizadores. Então resolvi acrescentar que “Eu também conheço gente que fez sexo em grupo. Tem até uma palavra para isso, é *suruba*”.

Passaram-se mais alguns dias, mas o tema de investigação sobre a sexualidade dos brancos passou a ser recorrente nas reuniões da maloca na Beija-Flor. “Barbara, é verdade que as mulheres chupam o pênis dos homens?” Lembrei-me de uma conversa que tive em 2006 com meu irmão Matis, Tëpi Wassá. Ele me contava que estava ensinando sua jovem mulher Tupassu a beijá-lo na boca. “Antes, Matis não beijava não, mas eu aprendi em Atalaia do Norte e agora ensinei a minha mulher a beijar e ela gosta”, contou-me. “Você beija seu marido, não beija, *txutxu* (irmã mais velha)?”, perguntou-me. Ora, se beijar na boca era novidade, claro que beijar ou chupar o pênis também deveria ser e achei graça de minha própria surpresa. “Bem, a gente faz isso sim e os homens, bem, eles também podem beijar a gente na vagina”, respondi olhando para o piso da maloca, tentando evitar o olhar dos anciãos. As mulheres começaram a rir alto de suas redes. Eu não queria ter vergonha, mas não consegui evitar. Bem, foi o início de uma sabatina sobre a minha vida sexual.

As mulheres queriam saber se era verdade que as mulheres ficavam também em cima dos homens durante o ato sexual e como é que se ficava em cima. Incitaram-me a mostrar. Uma boa performance indígena ou uma conversa de maloca que se preze é repleta de gestos, sons, movimento ou então dança e canto, todos os requintes performáticos para fazer jus à atenção de todos. Eu interpretei mal como as mulheres ficam em cima dos homens, apenas fiquei de joelhos no centro da roda da maloca, para mostrar que a mulher poderia ficar mais ou menos ajoelhada ou de cócoras sobre o corpo deitado do companheiro e então fazer sexo nessa posição. Era uma performance pobre para os padrões Matis e eu sabia que estava aquém do esperado. Mesmo assim, as mulheres novamente riram alto e aprovaram. Na casa de minhas diversas amigas espalhadas pela aldeia, no dia seguinte, tive de repetir a posição e mostrar como a gente deve se mexer para transar assim. Algumas então contaram que já haviam provado fazer sexo assim, haviam aprendido a fazer sexo nessa nova posição. Aliás, era uma expressão utilizada em ambas aldeias: “transar como branco”.

Um adulto recentemente separado era conhecido das mulheres por ser aquele que havia aprendido a “transar como branco”. Graças a essa habilidade adquirida em suas experiências com parceiras (e talvez parceiros?) não-indígenas, ele ficara famoso na aldeia. Alguns rapazes ciumentos acusavam-no de haver feito sexo com praticamente todas as mulheres de uma das comunidades. As



mulheres contaram-me que ele realmente fazia sexo bem diferente dos demais Matis. “Por quê?”, quis saber. “Ele beija o pescoço, desce para os seios, beija, demora mais para penetrar com o pênis”, “é, ele sabe fazer sexo como branco”. Porém, nenhuma das mulheres Matis jamais admitiu ter feito sexo com algum homem não-indígena, elas apenas julgava-no assim pois achavam que era assim que os brancos faziam sexo. Então, aproveitavam a intimidade com a nativa branca, eu, para perguntar se meu marido me beijava assim também antes do ato sexual.

Quem te abriu?

Um outro ponto de comparação e interesse foi o da abertura da vagina. Em uma dessas trocas de experiências sobre as diferenças de nossas sexualidades, Mëntuk, uma amiga Matis que tem cerca de 39 anos, mesma idade que eu, perguntou-me quem tinha me aberto, se fora um primo ou meu avô materno. Para ela era uma pergunta comum, para saber quem tinha começado a abrir minha vagina, pois as mulheres Matis passam por uma construção do corpo; além das perfurações nasais, auriculares da infância, elas tem a vagina também aberta bem devagar, num processo que se desenrola ao longo de alguns anos, quando um homem com quem ela poderia casar no futuro colocará o dedo em sua vagina. Os encontros se dão quase sempre perto da água, quando a menina está lavando roupa, louça ou banhando-se. Aos poucos, o homem penetrará a pontinha e depois um pouco mais do mesmo dedo, até que depois de alguns anos possa colocar dois dedos, a vagina vai sendo alargada. Essa prática é chamada de “*mëkan tsitekaik*” (perfurar/penetrar com a mão).

Só então, depois que for considerada mulher – alguns dizem que apenas depois que o pai ou os irmãos a deixarem; outros dizem que o futuro marido é quem decide – é que a mulher irá ter relações com penetração do pênis, chamado de “*xuí tsitekaik*” (perfurar/penetrar com pênis). Eu respondi que eu tinha sido penetrada direto com o pênis, não fazíamos essa abertura da vagina com o dedo antes. “Como?” Minha amiga Matis não podia acreditar que a gente não se preparava para a penetração do pênis. “E você chorou muito?”, ela perguntou. “Não chorei, mas doeu e sangrou.” “Sangrou? Como sangrou?” Agora era eu quem estava estupefata, rebati a pergunta: “Você não sangrou?”. Minha amiga Matis respondeu que não, ela não sangrara na primeira vez em que um pênis a penetrara. “Pobre Barbara, ninguém te abriu com a mão, por isso você sangrou”, tentou me reconfortar. Para muitos não-indígenas e não-antropólogos, talvez pareça uma enorme violência que a vagina de uma menina seja tocada ou aberta por um homem mais velho, mas para a mulher Matis, isso não era uma violência; violência muito maior era eu ter sangrado e sentido dor em minha primeira penetração com um pênis. É por isso que a “relatividade cultural” de Wagner é tão



importante, pois basta trocar de perspectiva entre eu e ela para entender que a violência maior sempre parece estar naquela vivência que não nos é familiar.

Como você não tem muitos filhos?

Mëntuk, essa mesma mulher era a única na aldeia que tinha dois maridos, a poliandria não é tão comum como a poligenia. Em 2006, havia uma mulher casada com dois irmãos na aldeia Aurélio e, em 2009, uma na aldeia Beija-Flor. Eu ajudava Mëntuk a carregar água do igarapé para cozinhar, trazia alguma madeira para sua fogueira, limpava animais, pois seu primeiro marido estava viajando e ela cuidava de sete crianças. Seu segundo marido era um dos professores e não tinha tanto tempo livre para ajudá-la com as diversas tarefas diárias. Ela soube que estava novamente grávida, disse que não queria ter mais um filho, perguntou-me como eu fizera para ter apenas uma filha. Eu contei-lhe que durante muitos anos tomara anti-concepcionais, um remédio de branco que se toma uma bolinha por dia, que é muito chato pois não se pode esquecer, dá um pouco de enjôo, mas evita gravidez. Falei também que haviam vários métodos anti-concepcionais, como preservativos – que existe na farmácia da aldeia, diafragma, DIU, vacinas que duram seis meses. Mëntuk conhecia os preservativos e as vacinas que algumas mulheres da aldeia tomam após terem sofrido um aborto para evitar nova gravidez nos próximos seis meses. Ela disse que não havia nenhum remédio Matis, nenhum *nestê* (banho medicinal) ou *dauë* (erva medicinal) que evitasse gravidez. De todos modos, alguns poucos meses mais tarde, Mëntuk teve sangramento e perdeu o feto. Algumas vezes, as mulheres vinham me chamar para olhar algum feto que havia sido expelido. Quando algum aborto assim ocorria, as demais mulheres visitavam a que havia abortado. Era praxe olhar o feto por alguns instantes. A primeira vez em que um feto me foi mostrado, creio que tinha cerca de quatro ou cinco meses de gestação, eu fui chamada em minha casa para olhar. Anos depois falei que tinha ficado muito impressionada, pois conhecia bebês assim apenas de alguma aula de anatomia, nunca havia visto ao vivo um feto. As Matis acharam raríssimo que eu não fosse habituada a isso, pois as crianças participam dos nascimentos e compartilham a experiência da gravidez interrompida também. Pediram que eu redigisse uma carta à médica da Casa do Índios (Casai) de Atalaia do Norte, pedindo que fizessem um programa de informação sobre anti-concepcionais.

Escrevi, mas tive medo de que tanto a médica quanto o pajé da aldeia Beija Flor, Tëpi, achassem que isso era ideia minha. Novamente, estava na posição difícil de antropóloga confrontada com a posição de intermediária entre, por um lado, as mulheres e o pajé e, por outro,



entre as mulheres e a médica da Casai. Decidi por conversar sobre o tema com a médica e não entreguei-lhe a carta, contei que o pajé havia pedido que eu não me intrometesse, tentei assim ficar numa posição de relatora do que havia participado e do conflito interno da aldeia entre o interesse das mulheres e o do pajé. Tëpi pajé, chamado assim quando os Matis o tratam pelo termo em português de origem tupi, é um xamã poderoso e respeitado no Ituí durante o ano de 2009. Ele foi quem veio me dizer que eu não deveria falar de anti-concepcionais e lembrou-me que já me havia ensinado que as camisinhas faziam mal pro corpo, “ficavam no corpo da gente”. Aqui, não irei tratar sobre o tema, pois este merece artigo à parte sobre o renascimento xamânico no rio Ituí, apenas registro que Tëpi diagnosticou também em mim uma dor nas costas como resultado de ter usado, no passado ressaltou ele, camisinhas/preservativos. Eu tinha camisinhas no meu corpo, por isso sentia dores, diagnosticara-me ele umas semanas anteriores ao episódio da conversa sobre métodos anti-conceptivos. Algumas vezes, os jovens Matis utilizam-se da má tradução dessas afirmações do pajé para evitar conflito e debate durante eventuais reuniões da equipe de saúde ou da Funai com os anciãos e demais membros da comunidade Matis nas malocas; eles afirmam que o pajé indica o uso de preservativos, mas Tëpi é veementemente contra.

Essa porém, não seria a situação mais difícil da qual participei nas aldeias. Aos poucos, eu aprendia mais e mais a língua, cantava algumas canções de ninar, sabia mesmo contar e performar alguns mitos, ajudava a limpar animais, todos sabem que tenho uma filha, tenho marido, então eu não era mais considerada criança, era para os jovens homens chamada como as demais mulheres velhas de “*matxó*” (velha, forma de tratamento egocentrada, ou seja, chama-se de “*matxó*” as mulheres mais velhas que ego e as mais moças de “*txampi*”). A experiência que vivi tinha muito em comum com o que eu havia lido e ouvido de outra Panóloga, McCallum entre os Kaxinawá. Na mesma proporção em que eu me interessava e pesquisava sobre o que chamo de “paternidade compartilhada” (“*shared fatherhood*”, Arisi 2010b), os jovens e alguns dos homens mais velhos queriam saber “por quê eu era sovina com a minha vagina?”

Vagina sovina – “Kuë kurassek”

Eu tentava desenhar as árvores genealógicas de toda a aldeia Beija-Flor e alguns casos especiais me ocupavam bastante tempo de entrevistas, conversas e checagem de informações com os envolvidos. Um deles dizia respeito a um jovem que vive na cidade de Atalaia do Norte e estava em crise com os anciãos da aldeia pois era acusado de ter gasto na compra de uma moto e outros bens pessoais parte do dinheiro oriundo de um prêmio do Ministério da Cultura dado a povos



indígenas (o Prêmio Culturas Indígenas). Uma das razões que justificariam essa atitude pouco comunitária e egoísta, no ponto de vista de alguns dos anciãos, é que o garoto era “filho de muitos pais”. Eu então, estava dedicada a entender melhor a árvore de sua família e porque ele teria entre cinco e sete homens que seriam seus pais.

Uma das aflições do jovem é que tanto ele quanto sua mulher, com quem tinha dois filhos, tinham em suas carteiras de identidade brasileiras o mesmo nome do pai, cacique da aldeia Beija-Flor. “Barbara, veja que problema! Se ela é minha irmã, e ela é, de acordo com a carteira de identidade, eu não poderia ter me casado com ela”. Eu contra argumentava dizendo-lhe que importava se na aldeia o consideravam ou não irmão dela. “Sim, mas eu aprendi na escola, na aula de biologia, que se o primeiro homem que transou com a minha mãe foi o mesmo que fez assim com a mãe da minha mulher, então ela é mesmo minha irmã”. Eu também tentava dissuadi-lo de levar esse problema de cruzar aulas de biologia com a maneira matis de entender o parentesco e classificar incesto, pois isso daria um nó em suas classificações e, além do mais, como é que sua mãe iria saber com quem ela havia feito sexo primeiro, se provavelmente ela teria sido fecundada em uma época em que era jovem e mantinha relações sexuais com vários parceiros, como é mais comum nessa idade, de início de vida sexual (embora haja variações e nem todas as jovens tenham tantos parceiros como teve a mãe de meu turbulado jovem amigo). Ele seguia preocupado com o tema das carteiras de identidade, os espermatozóides e óvulos de sua aula de biologia (dos “brancos”) e minhas perguntas sobre a sua filiação, até que chegamos num momento em que estávamos sozinhos conversando, cada um deitado em sua rede, e o garoto segurou firme em meu braço e convidou-me para fazer sexo. Fiquei surpresa, porque até então sentia-me como um ser meio assexuado entre os Matis. Respondi que não iria fazer sexo com ele, pois estava ali para trabalhar com eles, para estudar com eles, não para ter relações sexuais; falei algo também sobre não abusar de uma situação hierárquica, pois eu havia sido professora de muitos jovens. Ele apenas perguntou se eu não gostava dele. “Eu te acho muito bonito, jovem, forte, simpático, mas eu sou casada e alguns brancos são assim meio sem graça, têm quase sempre só um marido, a gente é monogâmico; mono quer dizer um; outros povos são poligâmicos, poli quer dizer muitos”, tentava talvez novamente assumir um papel de professora, de criar entre nós uma certa distância que havia desvanecido naquele instante. Levantei-me e convidei-o a sair de casa, melhor irmos para a rua, sairmos do ambiente doméstico e deixar essa conversa para trás.

Depois, ao comentar com um amigo sobre o que havia ocorrido, ele sugeriu que o garoto deveria estar interessado em aumentar seu prestígio com os demais jovens, eu seria um trunfo para



ele, em busca de um reconhecimento de status entre os demais homens jovens indígenas na cidade. Além disso, tinha em mente o artigo sobre relações entre ativistas em organizações pró-indígenas e indígenas no Acre, escrito por McCallum, onde ela escrevera: “*on the other hand this new chapter in our relationship had to be seen in terms of the increasing potential sexualization of male indian/female white relationships*”⁷. A autora considera também que o *affair* de uma mulher branca com um indígena é “subversivo de códigos sexuais estabelecidos, mesmo uma forma de transgressão”, um tabu com implicações no discurso público sobre raça e miscigenação brasileiras. A Panóloga pondera ainda que os “Indian men”, genericamente, seriam fascinados com a idéia de aventuras sexuais com mulheres brancas. Não tenho as mesmas certezas, mas passava a levar-lhe mais ao pé da letra conforme ia tornando-me centro de um debate que dominou boa parte dos meses finais de minha pesquisa em 2009.

O do jovem foi o primeiro pedido de uma série e a questão se intensificaria em ambas aldeias. Nas vezes em que eu participava de alguma expedição na floresta, onde eu era a única mulher, as brincadeiras sobre sexo aumentavam. Certa vez, estávamos buscando madeira para os pilares da maloca, quando Kuini Marubo, um dos velhos, disse-me que eles teriam de chibatar-me com as varas de Mariwin, pois eu era mulher e ficaria panema (com má sorte, preguiça ou “leзера”, como se diz no Norte). Cortaram as varas (“*kuestê*”) e ele mesmo me bateu sobre o vestido mesmo, o que dói muito menos e não marca ou instala as “muxá” (espinhos da palmeira e importantes vetores de transmissão de “*xó*” (substância de poder, típica das pessoas fortes). Os demais enquanto assistiam o ritual do “*kuessek*” (chibatar) brincavam que iriam fazer sexo em grupo comigo. Eu não tive medo de ser estuprada, pois tenho confiança em que os Matis se preocupam comigo e sabem que para mim essa seria uma agressão grave, e eu sempre repeti que não fazia sexo com outros homens, que eu era casada.

Mesmo assim, quando fomos em outra expedição masculina, buscar palha para a cobertura da maloca que construam, eu tomei o cuidado de acompanhar o irmão de meu pai classificatório na mata, pois ele era um dos homens com quem eu me sentia segura. Ele nunca, nem de brincadeira, insinuava querer sexo comigo. Apenas meses mais tarde, esse parentesco classificatório foi driblado, justamente durante a festa dos bichos (“*nëix tanek*”), nas brincadeiras/imitações/performances de animais onde se confirma ou negam relações de parentesco, esse homem que eu considerava “*nukun mamã utsi*” (meu pai outro, na tradução literal; ou irmão de

⁷ MCCALLUM, Cecília. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 40, n. 1, 1997. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011997000100004&lng=en&nrm=iso>. access on 10 July 2010. doi: 10.1590/S0034-77011997000100004



meu pai, meu FB) melou-me de barro, assim como seus filhos (“*nukun maxko utsi*”, meus irmãos outros, ou meus primos paralelos, meus FBS), negando assim que eu era uma mulher interdita para eles.

As acusações de que eu era uma “*kuë kurassek*” (sovina de minha vagina) acenturam-se nos últimos meses de 2009. Comecei a incomodar-me, a ter a sensação de que realmente pelos padrões matis eu era verdadeiramente sovina quando as mulheres entraram também na cobrança. “Tua mãe não é sovina como tu”, disse-me uma das anciãs na maloca depois de eu responder pela décima vez para um dos caciques da aldeia beija-Flor que eu não iria “*txurek*” (fazer sexo) com ele, enquanto suas duas mulheres riam de mim e me acusavam de “*kuë kurassek kimon*” (muito sovina da vagina). Então, a anciã contou-me a história de minha mãe Matis, Kaná Exkó, primeira mulher de meu pai Matis Txema. Quando jovem, Txema teria sido generoso com um velho cego da aldeia, Bëchu. O velho vinha perdendo devagar a visão e era considerado como um dos únicos Matis que sempre fora considerado “pajé”, mesmo durante o tempo pós-contato e pós-epidemia de gripe e outras enfermidades, durante o qual os Matis tiveram muito medo de praticar atividades xamânicas, de cura e prevenção, pois isso os exporia a mais perigos.

A generosidade de meu pai Txema e de sua mulher Kaná Exkó fora exaltada várias vezes. A velha relatava que nessa ocasião, pós-contato com a Funai, Txema teria dado ao velho sua jovem mulher Kaná Exkó para que esse pudesse fazer sexo com ela, já que as demais mulheres o evitavam, aliás as mulheres demonstram ter certa aversão e repulsa por parceiros que tenham defeitos físicos. A velha disse que Kaná Exkó teria sido generosa com Bëchu, era uma mulher generosa de sua vagina. As mulheres me repetiram inúmeras vezes: “Kaná Exkó, min titá, nekit kuë kurassek pimen”, “Kaná Exkó, tua mãe, essa não é sovina de sua vagina”, afirmavam-me. Eu havia escutado de outras mulheres, como a mulher do cacique Kanika, da aldeia Beija-Flor que admitiam ser sovinas nesse quesito. Portanto, como já tinha escutado uma mulher dizer com certo orgulho que ela era sim sovina de sua vagina. Utilizei-me da mesma estratégia: “*ënbi, nukun kuë, kurassek kimon, ënbi*”, “eu, de minha vagina, sou muito sovina, eu”. E assim foi que me mantive uma sovina, a antropóloga sovina de sua vagina que sabia que levava muitíssimo material sobre o que refletir.

Antes de terminar, gostaria de citar o trabalho de minha co-orientadora que escreveu um artigo sobre a sexualidade dos indígenas Huaorani, que vivem na Amazônia equatoriana. Escreve Rival (2007)⁸:

⁸ RIVAL, Laura. 2007. What kind of sex makes people happy? IN *Questions of anthropology. Festschrift for Maurice Bloch*. (Eds) R. Astuti, J. Parry, and C. Stafford. Oxford: Berg. Pp. 167-196.



Amazonian constructions tend to build on the ordinary pleasures of embedded sexuality. The health of bodies and minds is maintained through the nurture and care of individuals longing for physical comforting. Happiness is cultivated as a birthright, and life sustained as peace and contentment. The need for affection, especially in children, whose condition of vulnerability reminds all of the precariousness of human existence, gets gratified on demand. Love and sex consist of a set of practices that are deeply embedded in relational contexts. They are not divorced from mundane domesticity, or from reproduction taken in the broader sense. In short, what seems to be most at variance in human sexuality is not domestic sex within family units and the corollary 'familiarity [that] dulls the edge of lust' (Symons 1979: 110), but, rather, mythical, mystical or ritualised sex. Such imagined sexuality, I have argued, involves others who are, more often than not, unequal others.

Gostaria de debater com vocês se essas trocas e debates que se deram como parte de uma pesquisa dos Matis sobre a sexualidade dos brancos são parte de uma relação entre iguais ou entre seres que estão em posições hierárquicas muito desiguais. Houve ou não um caso de antropologia reversa, no sentido wagneriano? Essa é uma das diversas reflexões que trago hoje para compartilhar com vocês, colegas antropólogas indígenas e demais pesquisadores interessados em compreender mutuamente sobre sexualidades no seminário Fazendo Gênero.

Agora, gostaria de ouvir seus comentários, críticas e sugestões. Obrigada.

Bibliografia

- ARISI, Barbara M. 2007. *Matis e Korubo: contato e índios isolados no Vale do Javari, Amazônia*. Dissertação de mestrado. Florianópolis: UFSC. Pp. 148.
- BENITES, Luiz Felipe Rocha. 2007. *Cultura e Reversibilidade: breve reflexão sobre a abordagem "reflexiva" de Roy Wagner*. UFPR: Revista Campos, 8 (2). Pp 117-130.
- CALLUM, Cecília. *Comendo com Txai, comendo como Txai. A sexualização de relações étnicas na Amazônia contemporânea*. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 40, n. 1, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011997000100004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10/07/2010 17:08.
- RIVAL, Laura. 2007. *What kind of sex makes people happy?* IN: R. Astuti , J. Parry, and C. Stafford (eds). *Questions of anthropology. Festschrift for Maurice Bloch*. Oxford: Berg. Pp. 167-196.
- RUBENSTEIN, Steve. *Fieldwork and the Erotic Economy on the Colonial Frontier*. The University of Chicago Press Stable. Signs, Vol. 29, No. 4, Summer, 2004.. pp. 1041-1071. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3488270>. Acessado em: 08/04/2010 20:10.
- VARGAS LLOSA, Mario. 2003. *El Paraíso en la otra esquina*. Alfaguara. Lima, Peru.
- WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.