

Lisiane Koller Lecznieski

*Estranhos laços: predação e cuidado entre os
Kadiwéu*

Florianópolis

Março, 2005

Lisiane Koller Lecznieski

*Estranhos laços: predação e cuidado entre os
Kadiwéu*

Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social como re-
quisito parcial para obtenção do grau de
Doutora em Antropologia

Orientador: Oscar Calavia Saez

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA - UFSC

Florianópolis

Março, 2005

Tese de Doutorado sob o título: “*Estranhos laços: predação e cuidado entre os Kadiwéu*” defendida por Lisiane Koller Lecznieski e aprovada em 21 de março de 2005 pela banca examinadora:

Prof. Dr. Oscar Calavia Saez
Orientador

Prof. Dr. Eduardo B. Viveiros de Castro
Museu Nacional – UFRJ

Profa. Dra. Claudia Lee Williams Fonseca
Dep. de Antropologia Social – UFRGS

Prof. Dr. Márnio Teixeira-Pinto
Dep. de Antropologia Social – UFSC

Dra. Deise Lucy Montardo
Museu Antropológico – UFSC

Agradecimentos.

Este trabalho contou com a colaboração e incentivo de várias pessoas, a quem quero aqui agradecer.

Meu primeiro encontro com os Kadiwéu foi proporcionado pelo Dr. Alain Moreau, a quem agradeço de forma especial pela cordialidade e atenção demonstradas. Expresso também minha gratidão pelo valioso presente, o livro *Folk literature of the Caduveo Indians.*, que me introduziu nos meandros do imaginário kadiwéu. Agradeço também ao Eraldo pela gentileza de me levar até a aldeia e me apresentar aos Kadiwéu.

Agradeço a hospitalidade e carinho demonstrados por Ana Lia Romero, Camila Romero Dias, Clara Maria Pires Silveira e Zuleide Pereira Gonçalves, nas passagens, não raro tumultuadas, por Campo Grande.

À CAPES pela bolsa de doutoramento e à Fapeu pelo empréstimo que viabilizou o trabalho de campo.

Os colegas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC contribuíram de diversas maneiras. Agradeço especialmente à Nara Magalhães, Maria Ignês Mello, Acácio Tadeu Piedade e Cláudia Pereira Gonçalves que, além de amigos (nas horas felizes e difíceis), foram também interlocutores importantes. Agradeço ainda a colega Luciana Hartmann e meu irmão Hélder Luiz Lecznieski (quem intermediou meu pedido junto à Malharia Diana) que me ajudaram de forma decisiva a suprir as demandas por roupas novas e bonitas na aldeia.

À amiga e colega Miriam de Fátima Chagas, que me ajudou a resolver alguns dos impasses com a FUNAI. Sou também grata pelo carinho, pelas conversas e discussões sempre entusiasmadas.

Agradeço também a Gelcy José Coelho, o Peninha, Diretor do Museu Universitário da UFSC, pelo apoio na exposição da cerâmica kadiwéu e pela atenção e entusiasmo sempre demonstrados em relação à pesquisa.

Às professoras Jean Langdon, Miriam Grossi e Cláudia Fonseca, e ao professor Rafael de Menezes Bastos, agradeço por terem proporcionado ricas discussões, nas aulas, seminários e conversas, mostrando-se interlocutores interessados e levantando questões importantes para o desenvolvimento da pesquisa.

Um agradecimento especial ao professor Sílvio Coelho dos Santos pelo incentivo, cordialidade e sábios conselhos numa hora difícil da pesquisa, quando o diálogo com a Funai

mostrava-se por demais complicado.

Ao meu orientador Oscar Calavia Saez agradeço de forma especial, não apenas pelo estímulo e orientação, decisivos no encaminhamento deste trabalho, como pela companhia fundamental no terceiro retorno à aldeia. Não poderia deixar de registrar minha gratidão pela leveza (e espíritosidade) que sempre demonstrou mesmo nos momentos mais densos e tensos do trabalho.

Antônio Kanaan, meu amor e amigo, me incentivou e inspirou de diversas maneiras. Agradeço pelo companheirismo sempre demonstrado e pela redobrada dedicação para com nossos filhos Gabriel e Alice, sobretudo neste último ano. Ao Gabri, companheiro animado e incansável nas aventuras dessa vida. À pequena Alice, pelos mergulhos - sempre revigorantes - nas alegrias (e mesmo preocupações) da vida cotidiana.

Last but not least, aos Kadiwéu, por me proporcionarem uma experiência ímpar e inesquecível. Agradeço de forma especial a Dona Nervina e Seu Martinho (bem como sua família) que sempre nos receberam com carinho e cordialidade em sua casa. Ao Seu Daniel, Dona Rosa, Seu Gregório (e demais familiares) pela disponibilidade e envolvimento demonstrados. Também agradeço àqueles que incentivaram nosso trabalho, mostrando-se abertos ao diálogo e tomando a iniciativa de conversar e convencer os mais resistentes. Enfim, a todos os que concordaram em nos receber em suas casas e se dispuseram a compartilhar, de alguma forma, experiências, conhecimentos e sentimentos, agradeço enormemente. Àqueles que, num momento complicado, posicionaram-se contra a pesquisa, gostaria de dizer que compreendo suas razões.

*Para Alice e Gabriel,
meus pequenos grandes inspiradores.*

Resumo

A partir de um trabalho de campo breve e problemático - cujo desenrolar conflitivo é referência importante na análise - esta tese desenvolve uma reflexão em torno das noções de parentalidade, parentesco, socialidade-sociabilidade e gênero conforme articulados na sociedade kadiwéu. As peculiaridades kadiwéu quanto às relações de gênero e formas de reprodução da família e da sociedade - que durante séculos chamaram a atenção de missionários, viajantes e etnógrafos - servem de ponto de partida para a análise de alguns dilemas típicos da atual etnologia das Terras Baixas da América do Sul, como o tecido em torno das idéias de predação versus cuidado. A integração de estrangeiros, sobretudo crianças, na sociedade kadiwéu, é aqui analisada em relação à proposta que designa a afinidade como o princípio englobante, responsável pela continuidade do processo vital do parentesco. No contexto kadiwéu, as noções relacionadas às esferas doméstica e pública adquirem uma fisionomia particular, eminentemente política, onde, mais do que dicotomias, vislumbramos um mundo onde as idéias de predação e cuidado - entre outras categorias performadas - se articulam continuamente, numa relação que propomos seja entendida através metáfora dos "laços estranhos".

Abstract

From a brief and troublesome fieldwork — whose conflictive development became an important reference in the analysis — this thesis develops a discussion about the notions of parentality, kinship, sociality-sociability and gender as articulated in the Kadiwéu society. The Kadiwéu peculiarities around gender relations and forms of family and society reproduction — which have for several centuries puzzled missionaries, travellers and ethnographers — are starting points for the analysis of some typical dilemmas of the current ethnology of Lowland South America, as predation versus caring. The integration of strangers, specially children, in the Kadiwéu society, is analysed in relation to the proposal that designates the affinity as the encompassing principle, responsible for the continuity of the vital process of kinship. In the Kadiwéu context, the notions related to domestic and public spheres acquire a particular fisionomy, eminently political, and, more than dichotomies, we see a world where the ideas of predation and caring - as other performed categories - are continually articulated in a relation which we suggest to be understood through the metaphor of strange loops.

Conteúdo

1	Caminhos e descaminhos de uma etnografia	p. 1
1.1	Primeiro ato	p. 1
1.2	Um drama etnográfico	p. 5
1.3	Cabo de guerra	p. 11
1.4	Um longo epílogo	p. 16
 2	 Reflexões teórico-metodológicas	 p. 22
2.1	A experiência vivida	p. 22
2.2	Intensidade e diálogo	p. 25
2.3	O <i>nativo</i> como orientador da pesquisa	p. 28
2.4	As fontes literárias	p. 29
2.5	A língua da pesquisa	p. 31
2.6	O pesquisador como hóspede	p. 32
2.7	Olhar, viver, escrever.	p. 36
 3	 Os protagonistas do social	 p. 38
3.1	A aldeia Bodoquena	p. 38
3.2	Um breve retorno no tempo.	p. 42
3.3	Continuidade histórica.	p. 45
 4	 As histórias sobre corridos	 p. 48
4.1	Ambígua resistência	p. 48
4.2	Os <i>corridos</i>	p. 50

4.3	Performances narrativas	p. 55
4.4	O corrido e o “trickster”	p. 57
4.5	A centralidade dos corridos.	p. 61
4.6	O tempo como “medida” de identidade	p. 64
5	Uma “economia política” de crianças.	p. 68
5.1	As crianças na vida cotidiana	p. 70
5.2	Cativando as crianças dos outros.	p. 75
5.3	Sobre crianças nos relatos históricos.	p. 81
5.4	As crianças na mitologia	p. 86
5.5	As crianças nos rituais	p. 96
5.6	Entre o cuidado e a predação das crianças	p. 106
6	Sobre relações familiares e de parentesco.	p. 113
6.1	Parentelas e genealogias	p. 113
6.2	Conjugalidade Kadiwéu	p. 117
6.3	A estranha parentalidade Kadiwéu	p. 122
6.4	A “família” kadiwéu	p. 126
6.5	Repensando a filiação	p. 130
6.6	As qualidades do sangue	p. 136
6.7	Uma Simbólica do sangue	p. 137
6.8	O dado e o construído	p. 147
6.9	Socialidade e sociabilidade	p. 153
6.10	Público e doméstico	p. 156
6.11	Laços	p. 162
7	Fazendo arte	p. 166
7.1	Bravura e lascívia	p. 166

7.2	Bons motivos para se pintar	p. 169
7.3	Nomes e corpos	p. 175
7.4	“Ser ruim é bom”, ser fera é belo	p. 182
7.5	Aparência corporal e pompa	p. 188
7.6	O corpo como lócus do social	p. 190
7.7	Arte e gênero	p. 193
7.8	Brincando com sangue	p. 195
7.9	Nobres e cativos	p. 198
7.10	Distinção e “Mistura”	p. 201
7.11	Laços com estranhos, estranhos laços	p. 207
8	Fazendo Gênero	p. 216
8.1	Igualdades diferentes	p. 216
8.2	Divisões do trabalho	p. 222
8.3	Prestígio de homens e de mulheres	p. 225
8.4	A “festa da moça”	p. 230
8.5	Gênero e socialidade	p. 233
8.6	Gênero e organização social	p. 236
8.7	De mulheres, homens, guerra e rituais de fertilidade	p. 244
8.8	Gênero e nobreza	p. 247
8.9	Os mitos da visibilidade materna e da dominação masculina	p. 251
8.10	Doméstico, político e laços recursivos	p. 256
9	Emoções, gênero e parentesco	p. 261
9.1	Predação e cuidado	p. 268
9.2	Abertura para o exterior	p. 272
9.3	Laços Estranhos	p. 277

9.4 Os “strange-loops” da arte kadiwéu. p. 280

Referências p. 283

1 *Caminhos e descaminhos de uma etnografia*

É sempre aconselhável que se comece pelo começo, e nesta pesquisa com os índios Kadiwéu, esse começo revelou-se decisivo pela forma como repercutiu no desenrolar de todo o trabalho. Uma descrição dos caminhos — e descaminhos — seguidos durante o processo de aproximação com os Kadiwéu possibilita que se vislumbre, de ante-mão, um pouco da dinâmica social deste povo, em especial o lugar desempenhado pela FUNAI, uma instituição não apenas presente, mas fundamentalmente integrada à sociedade kadiwéu. Assim, esta primeira parte do trabalho tem o intuito de contextualizar nossa presença na aldeia fornecendo, para o leitor, um pouco do clima e do tom que caracterizou este encontro etnográfico¹

1.1 Primeiro ato

Antes do início desta pesquisa, o projeto original do meu doutorado se encaminhava para um estudo das concepções de paternidade e maternidade em camadas médias urbanas. Diversas dificuldades, porém, impediram sua continuidade, entre elas a percepção de que o estudo de um grupo diferente daquele ao qual eu própria pertencia, seria mais adequado e produtivo.

Foi nesse contexto que o contato com a bibliografia kadiwéu, sobretudo o conhecimento das suas práticas peculiares de controle natal, despertaram minha atenção. Estes temas são constantemente mencionados nos relatos dos cronistas e missionários — como Almeida Serra (1845,1850) e Sánchez-Labrador (1910 [1770-1776]), por exemplo — assim como de antropólogos que estudaram o grupo — como Darcy Ribeiro (1976, 1980) e Lévi-Strauss

¹Gostaria de advertir que a forma como esta tese foi construída - A experiência de campo é distribuída, ao longo deste trabalho, em doses homeopáticas, servindo de pano fundo para as discussões teóricas e metodológicas. Esta construção do texto tem o efeito de tornar os capítulos intimamente inter-relacionados. Sendo assim, gostaria de advertir que uma leitura de capítulos isolados (ou fora da ordem colocada) pode dificultar a compreensão do argumento e mesmo levar a conclusões que não são as aqui propostas.

(1955, 1957). As referências ao fato de, no passado, os casais terem optado por ter apenas um único filho ou filha, assim como as práticas guerreiras que visavam, em especial, capturar crianças estrangeiras para serem criadas como suas, são constantes nas descrições e análises destes e outros autores que estudaram os Kadiwéu, e serão especificadas ao longo este trabalho.

A par das dificuldades enfrentadas anteriormente por outros antropólogos que haviam estado com o grupo e consciente do espírito guerreiro e hierárquico da sociedade kadiwéu, recorrentemente descrito na literatura, considereei especialmente importante fazer uma visita preliminar ao grupo para expor meu projeto e saber do seu interesse numa pesquisa desta natureza. Estabeleci, então, alguns contatos e fui aconselhada pela então antropóloga da FUNAI (Dra. Jô Cardoso de Oliveira) a contatar o Dr. Alain Moreau, que há muitos anos vem sendo advogado dos Kadiwéu. Fui convidada para fazer uma visita à aldeia, que aconteceu duas semanas após nosso primeiro contato. Seria conduzida à aldeia pelo senhor Eraldo, também conhecido dos Kadiwéu há anos, que trabalha com o advogado no projeto de parceria pecuária que este desenvolve junto a algumas famílias da aldeia.

Chegamos à aldeia kadiwéu ²no início de uma tarde ensolarada, que se seguia a uma semana de chuvas incessantes. A estrada, já normalmente de difícil acesso, apresentava diversos desmoronamentos e fendas profundas, sobretudo no trecho da descida da Serra da Bodoquena. Lá de cima, paramos para vislumbrar a Reserva, localizada num vale verdejante ao pé das montanhas. Chegando na aldeia, encontramos diversos homens que trabalhavam na reconstrução da estrada. Eraldo conversou brevemente com alguns deles, perguntou por Seu Paulínio e, ao ouvir que estava em casa “de cozinheiro” (preparando comida para os que participavam da empreitada) me levou diretamente ao seu encontro³.

Seu Paulínio é um importante membro da liderança e me foi apresentado, na ocasião, como capitão *em chefe*, visto que o capitão *de fato* estava ausente da aldeia há vários meses, residindo temporariamente na cidade de Bodoquena. Fui cordialmente recebida por ele e sua esposa, Dona Dorvalina que, avisados de minha chegada, vieram até a camionete onde eu permanecera esperando, por sugestão de Eraldo. Disseram, com um largo sorriso, mas em tom formal, que eu era “muito bem vinda à aldeia”, pois conhecida e recomendada pelo Dr. Alain.

Minha primeira visita à aldeia kadiwéu se deu, portanto, em dezembro de 2000. Fui

²Localizada na Serra da Bodoquena, próximo da fronteira com o Paraguai.

³Os nomes dos protagonistas desta história são fictícios

acolhida com atenção pela família que me hospedou. Logo me indicaram um local para colocar minhas coisas e arranjaram uma peça para dormir, ao lado do quarto de uma nora que ali residia com sua filhinha recém-nascida, de três meses ainda incompletos. Observadora atenta, Dona Dorvalina percebeu que eu não havia levado travesseiro e, sem dizer nada, me trouxe um. Acharam muito engraçado o fato de eu ter levado uma rede para dormir, visto que os Kadiwéu “sempre dormiram em cama”, fazendo uso de rede somente em pescarias ou acampamentos de caça ou lazer.

Nesses dias na aldeia, a família de Seu Paulínio me colocou em contato com diversas pessoas e famílias, a primeira delas sendo a de um casal de professores da escola, ele Kadiwéu, ela Terena. Nessa visita, recomendaram que Nina, uma pequena tagarela de quatro anos de idade, me acompanhasse para mostrar onde era a casa, localizada logo ali, nas imediações. Aproveitei para visitar todas as famílias que me eram indicadas, assim como as que me convidaram, em encontros pelos caminhos, para ir até sua casa ver as cerâmicas.

No início, embora as pessoas tenham se mostrado, em geral, bastante gentis, estavam também desconfiadas pois, além de não me conhecer, não estavam bem certas quanto a natureza de meu trabalho. Além disso, estavam obviamente bem mais interessadas em vender suas cerâmicas. Aos poucos, depois de ter ouvido a propaganda e cedido às ofertas de venda de cerâmica, explicava sobre minha intenção de desenvolver uma pesquisa com eles, dizendo que me interessava saber como era a vida de todos os dias na aldeia, como era a vida na família, como pais e mães se relacionavam com seus filhos etc. Tais colocações eram sempre interpretadas como interesse em estudar como é o “sistema do índio”. Alguns chegaram mesmo a se mostrar surpresos frente a meu interesse por estudar a vida atual, afirmando que sua experiência era de os pesquisadores sempre quererem saber sobre o passado e sobre as histórias dos antigos.

Numa dessas conversas, frente às suas constantes indagações sobre o quê exatamente eu queria fazer ali, e como faria, mencionei que gostaria de “morar com elas em suas casas para ver como é que vivem os Kadiwéu”. Realmente me surpreendi com o efeito mágico desta declaração: “Ah! Então é isso! Por que não disse antes?”. A partir de então, a professora que me acompanhava passou a repetir esta frase em cada casa que visitávamos. Me chamou a atenção não apenas o fato de Marina repetir a mesma frase, mas o efeito que ela parecia imediatamente surtir, tornando a conversa mais fácil. A partir de então, a pergunta que mais ouvi referia-se a quanto tempo pretendia permanecer na aldeia.

Superando todas as minhas expectativas, recebi vários convites de hospedagem num

futuro retorno à aldeia. Seis famílias ofereceram suas casas, dizendo que poderia ficar um pouco em cada casa, durante os seis meses que lá residiria. Dona Dorvalina, porém, avisou que era seu desejo e de Paulínio que eu ficasse, primeiro, em sua casa. E, de fato, sua última frase quando nos despedimos foi me fazer prometer que não esqueceria do combinado.

Como esperava encontrar maior resistência do grupo, lembro de ter ficado muito surpresa — não obstante o claro objetivo explícito ou implícito de mostrar e vender os trabalhos de cerâmica produzidos pelas mulheres — com a acolhida e a demonstração de respeito que dispensavam a uma pessoa que lhes era, no final das contas, uma estranha. Embora já houvesse reservado um fundo para a compra de exemplares desta cerâmica tão belamente adornada, este logo esgotou-se frente a contínua e incansável persuasão que cada uma das ceramistas efetuava para que eu comprasse seus trabalhos.

No terceiro dia na aldeia, Seu Paulínio, meu anfitrião, chamou uma reunião em sua casa, dizendo que outros membros da liderança tinham questões sobre a pesquisa que eu propunha desenvolver. A reunião se estendeu por cerca de uma hora e foi repleta de referências aos antropólogos que estiveram entre eles nas últimas décadas (Mônica Pechincha e Jaime Siqueira). A conversa, ora em português, ora em Kadiwéu, centrou-se em críticas a atuação dos antropólogos que conheciam e que eram vistos, na melhor das hipóteses, como seres de muito pouca utilidade. Formalmente, ao longo dos discursos, listavam os diversos problemas que, no seu entender, precisavam ser resolvidos — manutenção do território, melhorias na estrada, na escola, etc. — e lançavam dúvidas e olhares interrogativos, sobre a real possibilidade de eu, enquanto antropóloga, poder ajudar em alguma coisa concreta.

Por duas vezes meu anfitrião arrolou argumentos tentando convencer alguns companheiros mais críticos de que o trabalho de “Jaime” havia trazido benefícios, mesmo que indiretos, aos índios. Citou como exemplo os “avanços na constituição” que, “podiam acreditar, tinha uma parte de Jaime”, de sua determinação em mostrar os direitos dos índios⁴. Ao mesmo tempo, virava-se para mim explicando que era difícil, pois “o índio é muito imediatista”, “quer ver os resultados”.

Esforcei-me para explicar minha situação, deixando claro, antes de mais nada, que não dispunha de muitos recursos financeiros, mas estava disposta a colaborar de outras formas, através da escola, por exemplo, ministrando cursos ou ajudando em quaisquer

⁴Implícito neste argumento, me disseram depois, estava a questão do direito aos arrendamentos, defendido por muitos Kadiwéu e cujos motivos foram arrolados pelo pesquisador em sua tese “Essa terra custou o sangue de nossos avós”.

outras atividades que fossem de seu interesse.

Depois de mais ou menos uma hora de conversa, Seu Paulínio me pediu para retirar-me da reunião, pois queriam conversar entre si sobre a questão. Conversaram em *idioma* por não mais que quinze minutos. Em seguida foram embora, sendo que apenas alguns aproximaram-se da casa onde eu estava com outras mulheres, para se despedir. Seu Paulínio me chamou, reservadamente, para dizer que embora alguns poucos ainda se mostrassem “arredios”, a maioria havia concordado e, portanto, “podia tocar para a frente”, pois seria bem vinda na aldeia para realizar minha pesquisa.

O tom firme e resolutivo com que Seu Paulínio transmitiu a mensagem me tranqüilizou. Parecia, afinal, que estava tudo acertado. Seis famílias estavam dispostas a me acolher durante os seis meses que pretendia residir na aldeia e qualquer dúvida que pudesse haver sobre a possibilidade de realizar a pesquisa havia-se dissipado após a reunião da liderança. Retornei à Florianópolis confiante, pronta para terminar de escrever o projeto, defendê-lo e preparar a viagem de volta à aldeia. Trouxe comigo uma lista de “encomendas” feitas por algumas pessoas e que incluía especialmente roupas para adultos e crianças, calçados infantis, jogos de lençóis e toalhas, mosquiteiros, redes, canivetes, entre outros itens.

Soube que se quisesse ouvir histórias dos antigos “custaria dinheiro”, podendo ser inclusive muito caro; mas como estava interessada “só em saber como era o sistema do índio”, “só olhar e conversar”, ver como é a vida todo dia, não tinha porque pagar. A questão do “retorno” - como um deles colocou mais tarde — da pesquisa, era sem dúvida uma exigência mais do que compreensível. Algumas pessoas já haviam demonstrado esta preocupação, de forma mais discreta, sugerindo que seria importante que meu trabalho trouxesse “algum benefício para a comunidade” ou para “o futuro das crianças”. Uma idéia que ficou na minha cabeça e acabou resultando no projeto em parceria com a escola, que lhes propusemos na segunda visita.

1.2 Um drama etnográfico

Em setembro de 2001, com o projeto de pesquisa e o exame de qualificação aprovados pelo PPGAS, encaminhei à FUNAI e à CAPES a documentação necessária para o pedido de autorização para pesquisar na área. No início de outubro recebi correspondência da FUNAI de Brasília (Ofício No. 175/CGEP/03/10/2001) acusando recebimento da documentação. Informada que o tempo médio para tramitação do processo era de um a dois meses, e tendo certificado-me de que a documentação estava completa e fora aprovada

pela comissão do CNPq, providenciei as passagens aéreas para 14 de dezembro de 2001 visando, com esta antecipação, obter tarifas mais acessíveis.

No início de novembro, a autorização ainda não havia chegado. Contatei a FUNAI de Brasília e fui informada de que a documentação havia sido encaminhada à FUNAI do MS, em Campo Grande, e que só estavam aguardando a anuência da comunidade, que deveria chegar a qualquer momento. Neste ínterim, tanto o Administrador Regional da FUNAI em Campo Grande, quanto o chefe de posto na aldeia e, mais importante, o capitão da aldeia, haviam mudado. Telefonei novamente para Campo Grande e me informaram que os documentos haviam sido encaminhados à comunidade, mas que o grupo estava muito preocupado com o ingresso de pesquisadores na área. Aconselharam-me a telefonar dentro de duas semanas. No dia 12 de dezembro, fui informada de que estavam com dificuldades de contatar o chefe de posto da aldeia, mas que o cacique da aldeia de Bodoquena, que estaria em Campo Grande participando do Encontro dos Índios do Pantanal. A funcionária explicou que seria mais fácil conversar pessoalmente com o cacique, dispendo-se a convidá-lo para uma reunião comigo e o Administrador Regional da FUNAI de MS, no dia 14 de dezembro. Expliquei a situação ao meu orientador de pesquisa, Prof. Oscar Calavia Saez, quem me encorajou a aceitar a proposta.

Assim, em meados de dezembro de 2001 viajei, acompanhada de meu filho Gabriel - então com oito anos - e de meu marido Antônio Kanaan, para a Aldeia kadiwéu da Bodoquena. O objetivo era negociar pessoalmente, conforme sugerido pela administração da FUNAI de Campo Grande, a obtenção da anuência da comunidade para a realização da pesquisa de campo. Chegamos em Campo Grande (MS) ao meio-dia e nos dirigimos diretamente à sede da FUNAI, onde estava marcada uma reunião, na primeira hora da tarde, com o administrador regional da FUNAI e o capitão da aldeia.

Chegando lá, porém, fomos informados que o capitão kadiwéu não tinha vindo à cidade, mas mesmo assim poderíamos conversar com o administrador regional, Sr. Márcio Justino Marcos. Argumentando que seria impossível, para a FUNAI, disponibilizar o chefe de posto para nos acompanhar nos próximos dias, sugeri que fôssemos sozinhos à aldeia pedir a autorização pessoalmente. Seria muito mais fácil, afirmou. Diante desta impossibilidade, perguntei se outro funcionário não poderia ir, então, à aldeia pedir a anuência da comunidade. Expliquei que me preocupava o fato de a liderança da aldeia ter mudado desde minha primeira visita. Além disso, não me agradava assumir um procedimento que cabia à FUNAI, me expondo a uma situação que considerava no mínimo estranha, de chegar na aldeia — com a família mais um carregamento de 19 caixas - para

pedir permissão para ficar.

Neste ínterim, consegui conversar com Seu Paulínio que acabara de chegar à cidade. Sempre gentil e diplomático, disse estar feliz de saber notícias, depois de tanto tempo. Demonstrou surpresa quando lhe falei dos rumos que o processo tinha tomado, afirmando categoricamente que ainda não haviam recebido nenhum documento meu na aldeia. Minha perplexidade chegou ao auge quando, comentando o fato na FUNAI, a pessoa encarregada do processo — a mesma que havia me passado todas as informações anteriores — argumentou, impassível, que realmente o chefe de posto tinha se ausentado por três meses, envolvido em demarcações na reserva, e por isso não tinha sido possível encaminhar os documentos. Quanto a informação que me dera anteriormente, de que os documentos haviam sido encaminhados mas os índios mostravam-se reticentes em relação à pesquisa temendo, segundo suas próprias palavras “ser indevidamente desapropriados de seus saberes”, sorriu, dizendo que este é “em geral um argumento dos índios”.

Se até então pensara tratar-se de incompetência administrativa, comecei a considerar a hipótese de que se tratava de algo um tanto próximo da má fé. Afinal, a sugestão para viajar e negociar pessoalmente com o capitão, que estaria na cidade, partira da própria secretária, em função das resistências que, dizia, os índios colocavam à pesquisa. Minhas suspeitas confirmaram-se alguns dias mais tarde quando, já na aldeia, soube que o chefe de posto da FUNAI transitara de Campo Grande à aldeia diversas vezes, naquele período, sem nunca ter mencionado nada sobre o pedido de anuência. Nesses dias, e nos que se seguiram, tive o imenso desprazer de conhecer os meandros do que se pode chamar de uma verdadeira mediação ao contrário, que milita para opor os sujeitos envolvidos na trama.

Foram quatro dias de esperas e empecilhos intermináveis. Preocupada com o gasto inesperado com estadias não planejadas na cidade e com a morosidade do processo — visto que se aproximavam os feriados de final de ano — achei por bem conversar com uma amiga e colega antropóloga da Procuradoria Geral da República do RS, que me colocou em contato direto com o Presidente da FUNAI, Sr. Glênio da Costa Alvarez. No dia seguinte, fui avisada pela mesma secretária que o presidente da FUNAI havia conversado com o administrador regional e que ele havia disponibilizado o chefe de posto para me acompanhar até a aldeia, desde que eu pagasse suas despesas de viagem de Bodoquena à aldeia . Aceitamos ⁵.

Para ir de Campo Grande a Bodoquena alugamos uma *van* grande o suficiente para

⁵Na hora da viagem, quando já estávamos embarcando na toyota rumo à aldeia, soube que a esposa e o filho do chefe do posto também viajariam por minha conta.

transportar nossa volumosa bagagem - dezenove caixas de 1/1m contendo presentes, uma placa solar, mais duas mochilas com objetos pessoais. Como não poderíamos retornar para devolver o veículo, fomos obrigados a fazer um contrato completo, com motorista, tornando o preço ainda mais exorbitante. Partimos cedo da manhã, para chegar em seguida do meio-dia, mas um imprevisto esdrúxulo fez com que chegássemos na cidade de Bodoquena com quase sete horas de atraso⁶. O Chefe de posto, que lá nos aguardava, estava irritado e decidido a seguir para a aldeia naquela mesma noite. Insistimos para esperar até o dia seguinte, tanto pelo cansaço quanto por segurança, visto que várias pessoas da cidade nos alertavam sobre a precariedade da estrada depois de tantos dias de chuva. Mas o chefe não cedeu, argumentando que os índios estavam esperando e ficariam desgostosos se não seguíssemos o combinado. Chegamos na aldeia Bodoquena na madrugada de 19 de dezembro, aliviados por estar vivos depois de descer os abismos da Serra da Bodoquena, numa estrada às vezes quase inexistente, em plena escuridão e agora sim, literalmente, empilhados na cabine de uma camionete — cinco pessoas no banco da frente e outras seis na carroceria, incluindo-se meu marido.

Como sabia que desde a primeira visita o capitão da aldeia havia mudado, tentei convencer o chefe de posto a nos deixar dormir, aquela noite, na sede da FUNAI. Ele, no entanto, enumerou diversos empecilhos e quando dissemos que não nos importariamos de dormir no chão, negou de forma definitiva. Meu objetivo era respeitar a hierarquia, tão valorizada dentro do grupo, e antes de qualquer envolvimento maior com as demais pessoas da aldeia, conversar com o capitão sobre a situação em que me encontrava. Na falta de alternativas, fomos levados à casa de nosso antigo conhecido. Não imaginava que este ato teria conseqüências ainda mais drásticas do que supunha no momento. Embora ainda não soubéssemos, havíamos chegado na aldeia num momento complicado de disputa faccional interna e Seu Paulínio, nosso anfitrião e amigo, era um dos grandes opositores ao capitão na época.

No dia seguinte, bem cedo, enquanto nosso anfitrião nos levava de lá pra cá, escolhendo avidamente um lugar para logo instalar a placa solar que leváramos, fomos convidados — por um homem apresentado como o “braço direito” do capitão — para participar de

⁶Diante de um simples pneu furado, ficamos sabendo que a van que nos transportava, cruzando o pantanal, estava sem estepe. Incrédulos, ficamos olhando o motorista pegar uma carona, levando consigo o pneu furado para consertar na cidade mais próxima, a uns 50km dali. Depois de esperar por mais de três horas, sob um sol infernal, a água acabando e devorados pelos insetos, decidimos tomar uma providência antes de anoitecer. Paramos um dos raros carros que passavam por aquela estrada e pedimos para avisar algum freteiro de Bodoquena para nos “resgatar” no local. Abandonamos a confortável van com ar-condicionado - mas sem estepe - e trasladamos as 19 caixas, bagagens e placa solar para o outro veículo. Seguimos para Bodoquena empilhados no banco dianteiro, onde chegamos com o cair da noite.

uma reunião previamente marcada, na qual discutiriam questões referentes aos arrendamentos na Reserva e do uso, pela comunidade, do caminhão da ACIRK - Associação das Comunidades Indígenas da Reserva kadiwéu. A pessoa que nos convidou, em nome do capitão, disse que poderiam aproveitar para colocar a “questão da anuência” na pauta das discussões.

A reunião, que reuniu cerca de quarenta pessoas, foi longa e o debate cerrado. Quando já passava do meio-dia, sob um sol de rachar, o chefe do posto me chamou para que “apresentasse meu projeto”. Minha fala foi bem recebida no início. Quando comentei que tinha curiosidade de saber como a família kadiwéu se organizava na atualidade, várias pessoas mostraram-se animadas, conversando, me fazendo perguntas, citando cenas do cotidiano e rindo. Em seguida, duas intervenções mudaram o rumo da conversa.

Primeiro, em mais um ato explícito de má fé, o Chefe do posto lançou uma frase fatídica: disse que eles não poderiam impedir minha pesquisa, pois eu já vinha “com autorização de Brasília”. A confusão, obviamente, estava armada. Os índios sentiram-se desafiados e, com razão, repetiam indignados que a autorização dependia deles e de mais ninguém. Tentei explicar, em vão, que aquilo não era verdade, que jamais teria tal pretensão, narrando os fatos conforme ocorridos nos últimos dias em Campo Grande. Alguns, que já não confiavam no Chefe de posto, se convenceram.

No meio da confusão, um Kadiwéu - enfermeiro da aldeia que fora educado na infância e juventude pelos missionários alemães da Uniedas — pediu a palavra e disse que o mal entendido se devia ao fato de muitos não entenderem bem o português, oferecendo-se para explicar o que estava acontecendo no *idioma*. As coisas só se complicaram ainda mais dali em diante. Pelo menos duas vezes distingi a palavra espionar, em português, na sua fala ⁷. Quando terminou o discurso, disse que os “patrícios” queriam saber quais seriam os “retornos” da pesquisa para a comunidade.

Seria possível obter — através de colaboração com meu esposo, Antônio Kanaan, astrônomo - um telescópio e um microscópio, que ficaria na aldeia, para uso da escola.

⁷Tempos depois, me disseram que ele havia falado para os presentes que eu iria espionar tudo o que faziam e escrever, que iria falar mal do sistema kadiwéu, que é diferente do costume dos brancos, para os brancos pensarem mal dos Kadiwéu, como no filme *Brava Gente Brasileira*, recentemente lançado e muito criticado pelos poucos que tinham tido oportunidade de assistir. Havia sugerido, por fim, nos enganar, dizendo que aquela não era uma boa época para ficar na aldeia, mas que deixariam-nos retornar em um mês; e depois não autorizariam e pronto. Um dos membros da liderança que me apoiou desde o início explicou que não se pronunciaria publicamente a meu favor pois, durante a reunião, havia sido insultado pelo próprio sobrinho, que lhe perguntara quanto estava ganhando para me apoiar. Segundo ele, revidar publicamente um insulto desses seria dar ouvidos às suas palavras, e seu apoio já tinha se tornado explícito para todos desde o dia em que convidara, a mim e minha família, para ficar hospedados em sua casa, como amigos.

Antônio participa na implementação de projetos que visam o desenvolvimento de atividades alternativas na área de ciências, em escolas públicas, e este projeto, caso fosse aprovado pela comunidade, seria elaborado em conjunto com os professores da escola. Incluiria o acompanhamento de monitores — alunos de Antônio - que iriam à aldeia capacitar as pessoas interessadas em aprender a utilizar os referidos instrumentos.

Esta idéia foi recebida com entusiasmo. Várias pessoas fizeram perguntas e expressaram sua curiosidade e fascínio frente à possibilidade de ver a lua, os planetas e as estrelas “mais de perto”. Um senhor pediu, inclusive, para que eu escrevesse num papel os nomes dos equipamentos, para que pudesse falar corretamente quando fosse conversar com os outros. Mostraram-se também interessados em saber a utilidade do microscópio e satisfeitos ao saber que com ele poderiam obter informações sobre a qualidade das águas que bebiam. Uma questão prioritária, diga-se de passagem, dado que este é um problema sério na aldeia, que dispõe de poucas fontes de água realmente potável. Mesmo a água fornecida por um poço escavado pela FUNASA é de qualidade altamente duvidosa — extremamente pesada, pois calcária, sendo o poço muito próximo das fossas do posto de saúde e da escola. Problemas de diarreia e disenteria, em adultos e crianças, são já considerados parte da vida normal. Uma professora kadiwéu observou, diversas vezes, que a disponibilidade de dados comprovando a má qualidade da água poderia ajudar, na sua opinião, a pressionar a FUNASA para que fizessem um poço artesiano de verdade, que abastecesse toda a aldeia ⁸.

O cacique, sentado numa cadeira colocada no sentido perpendicular à mesa composta pelos demais membros da liderança e instituições, havia se manifestado apenas uma vez até então, sobre outro assunto, e mantinha-se circunspeto, olhando para o chão com os olhos semi-cerrados. Depois de eu ter falado sobre as possibilidades de retorno da pesquisa, levantou a cabeça e, sem delongas, disse que era “homem de palavra” e que, portanto, não era de seu “feitio enganar os outros”. Sua palavra era, de uma vez por todas, que deveríamos ir embora da aldeia naquele mesmo dia. Atordoada frente a um pronunciamento tão determinado, fiquei perplexa, olhando as pessoas que começaram a se levantar, conversar e sair do pavilhão.

⁸Existe um poço, cavado a poucos metros da fossa séptica do posto de saúde, de profundidade insuficiente, que fornece uma água de qualidade suspeita e paladar intragável. Os córregos são poucos, pequenos e em geral usados para higiene corporal e limpeza de utensílios domésticos; sendo contaminados sobretudo pelos dejetos das latrinas, que com as chuvas, acabam desaguando nos seus leitos. Além disso, os córregos ficam diminutos nas épocas das secas. O crescimento e concentração populacional só agravaram a situação. Distúrbios intestinais constantes fazem parte da vida “normal” das pessoas, tanto entre os que tomam água da FUNASA, dos córregos ou da chuva - coletada em tonéis.

1.3 Cabo de guerra

Lembro do calor escaldante que emanava daquele telhado de amianto e que minha cabeça parecia prestes a explodir. Mal escutei quando Januário — o presidente da ACIRK e Kadiwéu influente, irmão de Seu Paulínio - se aproximou e disse para não nos preocuparmos, que conversaria com o capitão para “reverter a situação”. Outros se aproximaram para nos animar. Não fosse o apoio da família que nos hospedava, e o convite explícito e cordial de Seu Paulínio para, “como amigos”, passar pelo menos o Natal e o Ano Novo com sua família, hospedados “como convidados” em sua casa — “onde o capitão não pode mandar nada” — enfim, não fosse a solidariedade demonstrada por esta e outras famílias, estas linhas não teriam sido sequer traçadas ⁹.

Como um telefone público via satélite (de tipo orelhão) havia sido recentemente instalado na aldeia — estrategicamente postado dentro do pátio da escola, segundo diziam, para evitar que fosse vandalizado — recorri imediatamente a ele para contar as “novidades” ao meu orientador.

Ao saber da situação, nos encorajou na decisão de tentar negociar e permanecer na aldeia o maior tempo possível. Mais uma vez, o apoio de nossos anfitriões foi decisivo para o estabelecimento dos contatos e visitas a membros importantes da liderança e das outras famílias kadiwéu. A articulação desses encontros foi em grande medida apoiado e mesmo arquitetado por Dona Dorvalina - esposa de Seu Paulínio - com o apoio de Malu (filha de Seu Paulínio), que arranjaram almoços e visitas — através de uma rede feminina - e designaram acompanhantes ou acompanharam pessoalmente nossas peregrinações pelas longos caminhos que recortam a aldeia. Conversamos com praticamente todos os membros da liderança que se encontravam na aldeia na época, assim como com os professores da escola e o casal responsável pelas relações externas do grupo, o vereador e sua esposa. Alguns abertamente, outros mais discretamente, todos foram unânimes em afirmar que apoiavam a continuidade de meu trabalho.

Já nos primeiros dias, porém, percebemos que algo estranho acontecia, embora não conseguíssemos identificar exatamente de que se tratava. No início, éramos constantemente solicitados, por praticamente todos que encontrávamos, a responder por quanto tempo pretendíamos ficar na aldeia. Com o tempo, esta indagação passou a adquirir diferentes conotações, às vezes feita em tom normal, para puxar conversa, noutras com

⁹Nesse momento, cheguei a cogitar desistir dos Kadiwéu e recomeçar o trabalho alhures. Mas essa era uma alternativa impossível, pois já havia gasto todos os recursos conseguidos a duras penas - com um empréstimo bancário ainda a ser pago - sem falar no tempo que corria e nos compromissos de prazos com as instituições a que estava vinculada.

visível hostilidade. Quando passamos a sofrer ameaças, diretas e indiretas, recebíamos conselhos para ficar tranquilos, “não prestar atenção”, pois era assim mesmo. Fomos aos poucos nos interando que a família Silva e a família Matexua - as duas principais famílias nobres Kadiwéu, a primeira sendo nossa anfitriã — estavam descontentes com o atual capitão, pressionando-o de forma velada mas veemente para renunciar ao cargo. Sempre mencionavam a “ignorância” e falta de perspicácia do capitão — que “não sabe pensar com a própria cabeça” — como motivo principal do problema que enfrentávamos para conseguir autorização para ficar na aldeia.

O Chefe do posto ausentou-se da área por vários dias. Quando retornou, procurei-o diversas vezes para pedir que conversasse com o capitão e chamasse uma reunião da comunidade para discutir a questão — um procedimento me fora recomendado por diversos membros da liderança. Eles insistiam em dizer que a FUNAI deveria chamar uma reunião, e aconselhavam-me fortemente a não conversar diretamente com o capitão. Seria falta de decoro, de etiqueta, “não ficaria bem”, diziam, dado que ele já havia expressado seu desejo em público. O Chefe do posto, ao contrário, não apenas protelava indefinidamente a reunião, como deu a entender, certa vez, que apoiava a autorização conjunta que alguns membros da liderança (da oposição) propunham assinar, passando por cima do capitão.

Ao longo das visitas e conversas, tomamos conhecimento de um fato da maior importância e gravidade. Nos foi relatado que em visita à aldeia, em outubro de 2001, “autoridades da FUNAI” haviam aconselhado os índios a não mais aceitar pesquisadores, pois estes só vinham “roubar” seus conhecimentos e “ficar ricos”, “sem dar nada em troca”. Segundo o relato, haviam dito que “a FUNAI não poderia impedir as pesquisas”, cabendo aos índios, eles próprios, a iniciativa de não dar autorização.

Os dias se passavam e o clima de indecisão era quase insuportável. Num momento tudo parecia acertado, para em seguida surgir novas notícias que enchiam de dúvidas as poucas certezas. Um dia, durante um mutirão para consertar o estrago que as chuvas haviam causado à única estrada de acesso à aldeia, fomos apresentados por nosso anfitrião a um homem kadiwéu, seu primo-irmão, que era como um porta-voz do capitão. Este nos apresentou a Miguel Matexua, cuja família também pertencia à nobreza kadiwéu, assim como a de nossos anfitriões. Fomos fortemente aconselhados a desistir de morar em uma casa particular e a construir uma casa própria. Precisaríamos, como disseram, ter um espaço só nosso, para receber as pessoas e para não despertar a “inveja dos outros”, o que fatalmente aconteceria se ficássemos na casa de alguém.

Este homem de meia-idade - que já fora capitão no passado — se dispôs, ele próprio,

a responsabilizar-se pela construção da casa. Disse que inclusive já havia pensado num lugar, que ficava não muito longe de onde morava. Na verdade, como pudemos constatar mais tarde, o local não distava mais de vinte metros de sua casa. Nós entraríamos com o dinheiro e ele com a mão-de-obra e o material¹⁰. Contrataria empregados, providenciaria a matéria-prima necessária, com exceção do plástico para impermeabilizar o teto de folhas de palmeiras, que deveríamos encomendar da cidade.

Nesse período, os convites para permanecermos na casa onde estávamos instalados foram reafirmados diversas vezes, embora alguns insistissem que seria melhor nos mudarmos para uma casa “nossa”. Nossos anfitriões trouxeram a notícia de que alguns membros da liderança queriam nos instalar na “casa verde”, um sobrado de madeira, praticamente em ruínas, construído pelo casal de lingüistas do SIL (Summer Institute of Linguistic) na década de 60. A casa estava totalmente comida pelos cupins e, para nosso alívio, foi em seguida ocupada por pessoas que tiveram uma briga com os membros de seu grupo residencial. Seu Miguel nos deu o orçamento para a construção da casa. Embora reafirmasse o desejo de nos ter como hóspedes, nossos anfitriões consideraram que a proposta de Seu Miguel talvez fosse a alternativa mais viável de permanecer na aldeia. Concordamos em fazer a casa. A construção seria iniciada assim que conseguíssemos o dinheiro necessário¹¹.

Seguíamos fiéis ao conselho de Seu Paulínio, que não cansava de repetir para termos calma, pois “quem corre cansa, quem espera alcança!”. Fazíamos visitas regulares às famílias que apoiavam nossa presença na aldeia, sem deixar de continuar as negociações com as famílias que se mostravam resistentes. Assistimos diversos jogos de vôlei e de futebol, inclusive um torneio de fim de ano, oficial, com direito a troféus, discursos e honrarias. Participamos de um encontro de abertura do curso de preparação de professores que se realizou na escola naquele verão, no qual participou o público kadiwéu, dois professores Kinikinawa que fariam o curso e os representantes da prefeitura de Porto Murtinho, cidade à qual a Reserva está vinculada geopoliticamente. Embora o prefeito não tivesse podido vir, sua vice compareceu, foi ouvida e aplaudida. A mesa onde sentavam-se as autoridades — professores, vice-prefeita, secretário de educação e acompanhantes — era enfeitada com uma toalha e troféus, enfileirados.

¹⁰Gostaria de notar que o pronome pessoal “nós” é, aqui, menos retórico do que histórico, uma vez que se refere a experiências compartilhadas com meu marido e meu filho - que me acompanharam na segunda visita à aldeia, e de meu orientador Oscar Calavia, que me acompanhou na terceira visita.

¹¹Podemos supor que hospedar uma antropóloga branca fosse visto como um sinal de prestígio. Além da vontade expressa por estabelecer caminhos de acesso à sociedade branca - mantendo a distinção enquanto grupo - uma estrangeira conhecedora dos códigos da sua sociedade pode, virtualmente, dispor de influências que redundem em eventuais benefícios.

No Natal, fomos convidados com nossos anfitriões para um almoço na casa de Dona Feitosa e Seu Gumercindo, uma família que ainda se mostrava bastante resistente à pesquisa. A formalidade da festa, a fartura dos pratos servidos, o respeito à etiqueta de bem receber (diferenciada do bem receber do dia-a-dia, que também conhecíamos na mesma família), fez desse almoço uma experiência inesquecível. Também pelo contraste explosivo que fechou, com um tom tão caracteristicamente Kadiwéu, o encontro festivo até aquele momento tão cerimonioso e contido.

Quando estávamos nos despedindo dos anfitriões, vimos chegar, à cavalo, Seu Miguel acompanhado de dois irmãos. Desceram e ficaram parados num canto, em silêncio, só observando o movimento. Alguns se aproximaram para lhes cumprimentar. Esperamos uns minutos e, embora percebesse que estavam um pouco embriagados, decidi conversar sobre sua proposta de construção da casa. Qual não foi nossa surpresa quando nos disse, em tom altamente ameaçador, que não tínhamos confiado nele e que agora não haveria outro jeito; o capitão não assinaria a autorização para ficarmos na aldeia e podíamos arrumar nossas coisas e ir embora na segunda-feira mesmo.

Tentei explicar que estivera em sua casa duas vezes, no dia anterior, e que, na sua ausência, havia deixado recado com sua esposa. Quando lhe perguntei se ela não havia lhe falado nada, seu rosto mudou por uns segundos, o rosto severo passando a surpreso e, sem dizer nada, virou-se de costas para conversar com um outro grupo, deixando-me falando sozinha. No mesmo dia, à tardinha, já sóbrio, apareceu na casa de Seu Paulínio como se nada tivesse acontecido, todo amigável, convidando-nos para assistir ao torneio de futebol, cujo primeiro jogo se realizaria logo à noite, no campo, situado ao lado de sua casa. Sobre a construção da casa, comentou que bastava lhe dar o sinal verde para que confirmasse a contratação dos peões que havia convidado “para levantar a casa”.

O torneio durou três dias, nos quais diversos times de futebol — masculinos e femininos, da Bodoquena e de uma aldeia vizinha (Campina), devidamente uniformizados — se enfrentaram. Participamos de todo o torneio como espectadores. Na seqüência, outros dois torneios foram organizados, configurando-se em espaços importantes de encontro, não apenas pelas conversas informais e brincadeiras que propiciava, mas pelas observações de diversos aspectos interessantes da dinâmica cultural do grupo, como veremos mais tarde.

Quando tudo parecia ter se encaminhado - a construção de nossa casa praticamente terminada e nos preparávamos para, em breve, fazer a mudança —, recebemos uma mensagem do capitão Viriato, formalmente nos convocando para uma conversa na sua casa, naquela mesma tarde. Antes de ir-se, porém, o mensageiro advertiu que o capitão não

queria que levássemos a criança conosco. Percebendo que o desespero tomava conta da expressão de nosso filho, nossa anfitriã lhe disse que não precisava preocupar-se, que poderia ficar ali brincando, que cuidaria bem dele. Ao ouvir isso, Gabriel explicou, já com lágrimas nos olhos, que queria ir junto porque temia que eles (o pessoal do capitão) fossem nos matar. Com muita conversa conseguimos tranquilizá-lo e convencê-lo a ficar brincando com as crianças, conforme Dona Dorvalina havia sugerido.

Nos dirigimos, então, à casa do Capitão. Quando passamos a porteira que dava entrada à sua casa, um rapaz nos recebeu formalmente no pátio e fomos convidados a entrar na casa. Seu Viriato estava sentado numa cadeira e nos convidou para sentar nas duas outras que estavam dispostas à sua frente. Depois de nos olhar fixamente, em silêncio, por um tempo que parecia interminável, disse, de forma peremptória, que nosso “tempo tinha esgotado”. Deveríamos sair imediatamente da aldeia, pois, segundo observou, já tínhamos nos arriscado demais.

Discursando pausada e calmamente, disse que queria deixar claro para nós que ele não se opunha à pesquisa, em si. Ao contrário, até concordava que os Kadiwéu, sobretudo as crianças, poderiam se beneficiar com “os equipamentos” (telescópio e microscópio) que estávamos dispostos a dar para a escola. Mas, apesar disso, queria também dizer que de forma alguma assinaria o documento de autorização. Essa atitude, segundo explicou, era para que ficasse claro que “a aldeia tinha um capitão” e que “a autoridade” ali era ele. Julgava o apoio que recebíamos uma “afronta” à sua autoridade e aceitar nossa permanência seria ceder a esta afronta.

Desconsiderando nossa conversa na reunião realizada no dia em que chegamos na aldeia, nos acusava de não termos lhe consultado sobre o projeto. O fato de termos sido acolhidos, de imediato, por pessoas que “não tinham autoridade” para decidir sobre a pesquisa (e, mais grave, pertencentes à oposição, como só mais tarde viemos a saber) foi também mencionado como um elemento importante na sua decisão.

A conversa, que durou cerca de 40 minutos, foi iniciada em tom formal, mas apresentou momentos de relativa descontração e cordialidade. No final, porém, um tom visivelmente hostil foi se erguendo, culminando com o capitão anunciando, formalmente, que daria sua “última palavra”. Deveríamos sair da aldeia o quanto antes, pois “não se responsabilizava pela nossa segurança” e muito menos se “uma tragédia acontecesse conosco”, pois, insistiu, tinha gente descontente com a situação e ele não podia controlar nem se responsabilizar pelas atitudes dos outros. Só o que podia fazer era nos dar o aviso. Despediu-se e nos indicou a porta. Caminhamos um bom trecho em silêncio. Eu não conseguia acreditar

no que estava acontecendo, dado que a decisão da construir a casa havia partido de uma pessoa que nos havia sido apresentada pelo homem considerado “braço direito” do capitão. Seu discurso e performance haviam sido realmente eficazes, concentrando toda espécie de sentimentos que vínhamos experimentando desde o primeiro dia na aldeia. A sensação de perigo antes experimentada cresceu enormemente. Cansados e apavorados, consideramos que não restava outra alternativa senão partir.

Sem saber, acabamos colocados como pivôs de um sério conflito político interno. Mesmo os dias tranqüilos, de festa e alegria, eram continuamente combinados com momentos de tensão e instabilidade, salpicados com momentos de verdadeiro terror, sobretudo quando dois costumes amplamente praticados entre os Kadiwéu - o uso de bebidas alcoólicas e o porte de armas de fogo - se fundiam numa combinação potencialmente explosiva.

Embora as disputas faccionais tenham tido, sem dúvida, um papel decisivo nas tomadas de decisões kadiwéu, tendo a pensar que se o pedido de autorização tivesse seguido os trâmites normais, se a hierarquia formalmente estabelecida tivesse sido respeitada, sendo encaminhada diretamente ao capitão em exercício, as coisas poderiam ter sido diferentes. O próprio capitão deixou isso claro quando manteve sua posição de não aceitar nossa presença, mesmo considerando o projeto positivo (referia-se ao telescópio), alegando que precisava mostrar “para alguns quem era a autoridade ali”. O fato de não ter sido “sequer avisado de nossa chegada” foi várias vezes mencionado pelo capitão, e o fato de termos sido acolhidos por um de seus maiores adversários políticos, mesmo se tratando de uma realidade explícita, permaneceu implícita em seu discurso, um silêncio que, acredito, visava destituir a força da oposição, aqueles “alguns” mencionados pelo capitão.

1.4 Um longo epílogo

Em suma, enquanto o primeiro contato (de cunho pessoal, não institucional) com o grupo havia sido bastante promissor, a segunda visita desencadeou um processo de negociação longo e complexo, que culminou na nossa saída da aldeia.

Depois de retornar a Florianópolis continuei mantendo contato, por telefone, com nossos amigos e aliados, e eles também continuaram me telefonando, como até hoje acontece. Mal começava a conseguir colocar alguma ordem na experiência drástica por que tinha passado, recebi um telefonema de uma professora da escola dizendo que o “caminho estava aberto”, que podia voltar para fazer a pesquisa sem nenhum problema, dado que

não apenas o capitão já era outro, como tinha como vice um de nossos aliados diretos. Embora tenha chegado a considerar a possibilidade, logo fui obrigada a colocar os pés no chão e reconhecer que um retorno prolongado à aldeia, como antes planejado, seria completamente inviável por vários motivos, o principal deles financeiro. Já havia gasto uma pequena fortuna (sobretudo com transporte, presentes e gastos na aldeia, como a construção de uma casa), não apenas irrecuperável mas cujo empréstimo ainda estava sendo pago. Não posso negar, além disso, o medo que ainda me fazia tremer só de pensar em ter de passar por uma outra experiência do mesmo gênero da que passara.

Como não me animava a voltar sozinha à aldeia, comecei a sondar diversos potenciais acompanhantes. Frente às várias negativas recebidas, meu orientador se dispôs a acompanhar-me na jornada. Foi assim que retornei uma terceira vez à aldeia — oito meses depois - entre outras coisas para corresponder às constantes solicitações que me eram feitas para buscar cerâmica ou intermediar contatos de possíveis compradores.

Mal chegamos, vimos uma bandeira do Partido dos Trabalhadores pendurada numa construção recém acabada, no pátio da casa de Seu Paulínio. A aldeia estava em polvorosa em função das eleições presidenciais que se aproximavam. Todas as manhãs grupos de pessoas reuniam-se, devidamente vestidas com camisas e bonés do candidato, na “sede” do comitê eleitoral, localizada na casa do principal cabo eleitoral.

Na aldeia, estavam articulados dois comitês eleitorais: um, do Partido dos Trabalhadores (mesmo partido do vereador kadiwéu), sediado na casa de Seu Paulínio e Dona Dorvalina, outro do PSDB (apoiando Serra e demais candidatos), sediado na casa de Seu Miguel Matexua e Dona Gabriela.

Eram justamente as duas famílias nobres de maior destaque na aldeia — os Silva e os Matexua — que concentravam e mobilizavam a militância dos respectivos partidos. É curioso notar que estas duas famílias, tradicionalmente pertencentes a facções políticas opostas, haviam estado relativamente unidas, durante nossa conflituosa visita anterior, dado que ambas demonstravam descontentamento em relação ao capitão na época, Seu Viriato. Vale lembrar que foram estas duas famílias que se posicionaram a favor de nossa permanência na aldeia, sendo que a família Silva nos hospedou e a Matexua construiu “nossa” casa.

O período de campanha eleitoral estava terminando, na época de nossa visita, e a efervescência parecia estar em seu auge. Soubemos que a oposição entre os dois candidatos (Serra e Lula) estava definida na aldeia desde o início da campanha. Mas embora o apoio das famílias que sediavam os comitês eleitorais tenha sido consistente aos candidatos pré-

definidos, várias pessoas tinham passado de um lado ao outro, durante o processo, sendo significativo que mesmo na última semana, tenhamos podido presenciar pessoas (entre elas, uma irmã de Seu Miguel Matexua) que, por diversos motivos, disseram ter mudado de opinião, passando a apoiar o candidato para o qual haviam feito, até então, campanha contrária.

Nos dias que se seguiram, vimos um vai-e-vem constante de pessoas circulando pelos caminhos, vestindo camisetas dos partidos e carregando bandeiras e material de campanha. De manhã juntavam-se no pátio que abrigava a sede, para então sair, em passeatas, a percorrer os caminhos da aldeia, visitar famílias, espalhar santinhos e distribuir camisetas e bonés. Um clima de considerável formalidade cercava as passeatas, que às vezes lembravam uma procissão pelo tom circunspecto dos caminhanes, com seus estandartes à frente.

Um pouco deste tom de “sacralidade” pudemos perceber na manhã seguinte à nossa chegada à aldeia, quando nos aproximávamos da casa de Seu Miguel, para fazer-lhe uma visita. Vimos, ao longe, na entrada do caminho que dava à sua casa, que um grupo de pessoas conversavam animadamente. Alguém fez um gesto denunciando nossa chegada à Seu Miguel que, olhando rapidamente de revesgueio, fez um sinal e todos emudeceram, deram-se as mãos, em círculo (como já estavam), e ficaram compenetradas olhando para o chão, murmurando uma ladainha que não podíamos entender. Ninguém nos olhava, embora alguns estivessem de frente para nós. Pensando tratar-se de um momento inadequado para fazer uma visita, demos meia-volta. Quando íamo-nos retirando, ouvi Seu Miguel que me chamava, rindo e exclamando, em voz alta: “Eu acho que conheço esta daí”. Disse que podíamos nos “achegar”, que já haviam terminado a “reza de concentração para a campanha” e que podíamos sentar para conversar, pois o pessoal já estava de saída.

Principalmente as moças e os rapazes participavam ativamente das passeatas, sendo bem mais raro ver pessoas mais velhas e crianças nas caminhadas. O sol forte era, sem dúvida, um motivo. Ouvi uma senhora chamar seu filho, de uns nove anos que se encaminhava à passeata, dizendo-lhe que o sol estava escaldante e que se ficasse naquela “torreira” acabaria com dor de cabeça.

As conversas e discussões políticas travadas nos mais diversos lugares — sentados reunidos em pátios, embaixo de árvores ou de caramanchões - incluíam tanto homens quanto mulheres. Uma festa de encerramento de campanha foi realizada na sede do comitê da coligação (com a bandeira do Partido dos Trabalhadores hasteada), na casa de Seu Paulínio e Dona Dorvalina. Nessa festa, além da irmã de Seu Miguel (que fazia

campanha para José Serra), também Dona Camélia (sua mãe) e Seu Tenório estavam presentes.

Mas voltando a questão do retorno à aldeia, quando liguei a segunda vez para confirmar que iria, acompanhada de meu orientador - e potencial comprador de cerâmica - Dona Dorvalina me disse que já havia avisado algumas ceramistas de nossa visita “comercial”. Esta senhora se encarregou de conversar com as ceramistas, dando preferência para as que considerava “as melhores”, ou seja, aquelas que primavam mais pelo acabamento das obras, sobretudo os contornos, a impressão do desenho feito com o cordão de caraguatá e simetria das formas, por exemplo.

De fato, sempre voltei da aldeia com carregamentos enormes, que tinham que ser cuidadosamente embalados para não chegarem em frangalhos - como acontecera na primeira viagem, com dois belíssimos vasos.

Como sempre, ficamos hospedados na casa de Dona Dorvalina e de Seu Paulínio e era dali que saíamos diariamente para visitar as ceramistas que nos eram indicadas. Muitas, quando souberam de nossa chegada, decidiram nos visitar para nos informar os tipos de cerâmica que dispunham para venda. No final, saímos da aldeia com dezoito caixas grandes de cerâmica. Meu orientador encarregou-se de trazê-las de Campo Grande à Florianópolis, uma vez que fiquei naquela cidade para visitar uma irmã de Seu Paulínio, Dona Gregória, e conhecer seu trabalho, incluindo-se as máscaras kadiwéu que ela era uma das poucas ceramistas a fazer.

Esta família, assim como outras famílias indígenas, muitas delas Kadiwéu, vivem num bairro afastado de Campo Grande. A aparência era a de um típico bairro popular urbano, onde misturavam-se construções precárias e medianas, com algumas de melhor qualidade. Por telefone, soube que Dona Gregória não dispunha de nenhuma máscara pronta, mas que poderia fazê-las para breve. Convidou-me para, no dia seguinte, ir até sua casa ver a cerâmica que tinha pronta.

Nesta e nas outras vezes em que conversamos Dona Gregória sempre expressou sua vontade de vir à Florianópolis vender cerâmica. Contou-me que já havia ido à Brasília diversas vezes e que a viagem não seria nenhum problema. De fato, muitos Kadiwéu mostraram interesse em conhecer Florianópolis, sobretudo as “praias de mar”, que já conheciam de fotos e reportagens em revistas ¹².

Todos os convites que fiz, porém, embora prontamente aceitos, nunca se concretiza-

¹²Uma dessas revistas, que tinha como manchete “Florianópolis: a capital da qualidade de vida”, circulou pela casa onde estávamos hospedados por um bom tempo, na segunda vez em que lá estivemos.

ram. Havíamos acertado a viagem da família de Seu Paulínio e Dona Dorvalina — que trariam os dois filhos pequenos. Oferecemos a viagem e a hospedagem em retribuição pela acolhida que nos haviam ofertado. Viriam no verão seguinte. Nas vésperas da viagem, porém, Dona Dorvalina e Seu Paulínio telefonaram dizendo que não seria possível viajar na ocasião, devido ao compromisso assumido por Seu Paulínio como vice-capitão — muito “à contragosto”, como fez questão de frisar, mas não podia “fugir à responsabilidade”.

Na minha terceira ida à aldeia, convidei a família de Dona Camélia para nos visitar. Mas vários motivos impediram a sua vinda. Devo-lhes esta visita. Também havíamos combinado com um grupo de ceramistas que manifestara interesse em vender seus trabalhos na Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, que se realizaria em Florianópolis, no ano seguinte. Alguns meses antes do evento, liguei para a aldeia mas não consegui conversar com nenhuma ceramista. Os recados que deixei nunca foram respondidos.

Um mês antes do evento, porém, Dona Dorvalina telefonou perguntando se seria possível eu ir até a aldeia buscar umas cerâmicas para vender, visto que estavam precisando muito de dinheiro em função de um tratamento dentário que Seu Paulínio e uma das crianças estavam fazendo. Falei que seria impossível para mim ir naquele momento, mas sugeri que viessem para participar da ABA, em um mês. Eu me responsabilizaria pelas despesas de viagem e de hospedagem. Dois dias mais tarde ligaram para confirmar a vinda. Seu Paulínio havia adquirido uma camionete nova — uma “Hilux” cabine dupla - se oferecera para trazer sua irmã e outras ceramistas. Explicou que seria mais prático do que de ônibus pois embarcariam a cerâmica na aldeia e descarregariam só quando chegassem em Florianópolis, ainda com a vantagem de ser mais econômico. Assim, uma semana antes da viagem, depusitei na conta de Seu Paulínio a quantia necessária para cobrir as despesas da vinda, com gasolina e refeições. O dinheiro para retornar eu daria aqui. Precisava encontrar um bom lugar para a exposição das ceramistas. Sondei as possibilidades com o diretor do Museu Universitário da UFSC - Gelci José Coelho - que prontamente dispôs-se a colaborar — da mesma forma entusiasmada que meses antes havia demonstrado quando organizamos uma mostra de cerâmica kadiwéu, no mesmo Museu.

Na ante-véspera do dia previsto para a partida, porém, Dona Dorvalina e Seu Paulínio telefonaram, cedo da manhã, explicando que estavam em Campo Grande, prontos para a viagem, mas haviam recebido, naquela noite, um aviso de que estavam roubando madeira na Reserva. Como membro da liderança e funcionário da FUNAI, teria que comparecer com urgência na aldeia.

Depois disso não tive mais contato com o grupo. O contato direto com os Kadiwéu

resumiu-se às três visitas à aldeia Bodoquena ¹³. Espero, porém, que a densidade e intensidade das experiências lá vividas possam ajudar a compensar a riqueza de informações que um tempo mais longo de convívio, sem dúvida, proporcionaria.

¹³Uma em dezembro de 2000, na qual permaneci cerca de uma semana na aldeia, outra entre dezembro de 2001 e janeiro de 2002 (32 dias), outra em outubro de 2002 (duas semanas).

2 *Reflexões teórico-metodológicas*

2.1 A experiência vivida

Embora acredite ter compreendido relativamente bem alguns dos principais valores kadiwéu, não tenho, nem poderia ter, grandes pretensões. Penso que consegui reunir um material sugestivo para se pensar questões teóricas na área dos estudos de gênero e sobre o lugar das crianças na sociedade kadiwéu e, quiçá, no mundo ameríndio. Espero que o presente trabalho possa contribuir para uma reflexão mais aprofundada e nuançada nestas áreas de estudo.

Não poderia deixar de mencionar a empatia e identificação que senti quando, depois dessa experiência com os Kadiwéu, me deparei, meio por acaso, com uma observação de Evans-Pritchard, sobre seu trabalho com os Nuer. A passagem, que transcrevo a seguir, expressa bem meus sentimentos em relação à pesquisa que ora apresento aos leitores:

“Sempre pensei, e ainda penso, que um estudo sociológico adequado dos Nuer era impossível nas circunstâncias em que a maior parte de meu trabalho era feito. O leitor deve julgar aquilo que realizei. Eu lhe pediria para não julgar com muito rigor, pois, se meu relato por vezes é insuficiente e desigual, eu argumentaria que a investigação foi realizada em circunstâncias desfavoráveis (...). Ao contrário da maioria dos leitores, conheço os Nuer e devo julgar meu trabalho com maior severidade do que eles, e posso afirmar que, se este livro apresenta muitas insuficiências, estou espantado que ele tenha chegado a surgir. Um homem deve julgar suas obras pelos obstáculos que superou e as dificuldades que suportou e, por tais padrões, não fico envergonhado dos resultados”¹.

O tom consideravelmente dramático em que se deu meu encontro com os Kadiwéu, o lugar decisivo da experiência, assim como a riqueza de histórias e “performances” que me foram apresentados — significativamente concentrados num tempo tão curto - me levaram a seguir um caminho analítico que vislumbrasse não apenas as formas (discursivas

¹Evans Pritchard, na introdução do livro *Os Nuer* (1978:15).

e práticas conforme expressas no cotidiano) como também a per-forma, que perpassa e dá vida àquelas formas, sobretudo através dos eventos extra-ordinários: os momentos das histórias sobre os *corridos*, as brincadeiras, os sustos, os jogos, as festas, eventos esportivos, enfim, as inúmeras performances que realmente dão uma vida bem particular ao universo kadiwéu.

Um caminho interessante, nesse sentido, é o sugerido por Victor Turner, em seu livro *Anthropology of Performance* (1987). Argumentando que a “tradição filosófica ocidental, e todos os estruturalismos filosóficos, estão presos na crença em ordenações predeterminadas”, Turner revela-se partidário da tradição epistemológica que enfatiza o que Wilhelm Dilthey chamou de “experiência vivida”, onde a experiência é vista como um sistema multifacetado, mas coerente, que depende da interação e interpenetração entre “cognição”, “afeto” e “vontade” ou desejo ².

Como nota o autor, a experiência é feita não somente de nossas observações e reações, “but also the cumulative wisdom (not knowledge, which is cognitive in essence) of human kind, expressed not only in custom and tradition but also in great works of art.”. Existe, diz ele, “a living and growing body of experience, a tradition of *communitas*, so to speak, which embodies the response of our whole collective mind to our entire collective experience” (1992[1987]: 87-90). O mais fundamental, segundo Turner, é que nós adquirimos esta “sabedoria” através da participação nos gêneros performáticos dos dramas sócio-culturais, e não através do pensamento solitário.

De fato, parte considerável de meu aprendizado do *habitus* de vida kadiwéu se deu através da experiência concreta, dos inesquecíveis dramas vividos na interação com eles, enfim, da participação efetiva “nos gêneros performáticos dos dramas sócio-culturais”, como diz Turner. Foi no inter-cruzamento entre as experiências que lá vivi com as experiências de outros (antropólogos, lingüistas, cronistas, amigos, etc.) que mantiveram ou mantêm relações próximas com os Kadiwéu, que os principais elementos analisados neste trabalho foram delineados. Enfim, uma sócio-dinâmica da experiência cultural, como sugerem Kleinman & Kleinman (1986).

Antes de descrever a aldeia, contudo, é preciso dizer algumas palavras sobre meu

²A experiência, para Dilthey, “is equally woven from the three strands of thought, feeling, and will, a *Weltanschauung*”. Esta, por seu turno, além de ser dinâmica é um corpo de conhecimento e crença sobre o que é tomado cognitivamente como sendo o ‘mundo real’. Sobre isso constrói-se um conjunto de julgamentos de valor expressando a relação dos adeptos com o mundo e o significado que eles encontram nisso. Este conjunto, por seu turno, embasa um sistema mais ou menos coerente de fins, ideais e princípios de conduta que são o ponto de contato entre *Weltanschauung* e práxis, a interação sócio-cultural (Turner, 1992:85).

entendimento da categoria experiência, diversas vezes citada ao longo desta descrição. A experiência a que me refiro não deve ser entendida como um fenômeno subjetivo — relacionado à visão de uma única pessoa — mas como uma dimensão eminentemente interpessoal, compartilhada, que intermedia a relação entre pessoas num dado momento e lugar. Ou seja, ao invés do uso mais comum, que remete a experiência a uma forma pessoal de expressão, enfatiza-se a idéia de experiência como forma de mediação interpessoal.

Como sugerem Arthur Kleinman e Joan Kleinman, talvez seja mais adequado descrever este tipo de abordagem como “a etnografia da experiência interpessoal”, embora, como eles mesmos notam, talvez se pudesse também descrevê-la como a “sócio-dinâmica da experiência cultural”, uma vez que, podemos “regard culture to be constitutive through the everyday processes and practices, the interpersonal routines and rhythms of experience (1986: 170-1,189-190).

Enquanto esta experiência social “efervescente” teve um papel fundamental na gestão de uma “sabedoria” determinada — como pistas que se iam iluminando por sentimentos e intuições, conforme ia caminhando ³ — não poderia menosprezar, por outro lado, o papel fundamental do pensamento solitário na tarefa de organizar os diferentes momentos desta experiência, selecionar, cruzar dados e elaborar idéias, experiências e intuições recolhidas ao longo da jornada, sempre em busca do sentido desta experiência vivida.

A noção de “experiência vivida” encompassa, como bem descreve M.Jackson, “both the ‘rage for order’ and the impulse that drives us to unsettle or confound the fixed order of things” (1989:2). Tomar a experiência vivida como um ponto de partida para as reflexões não significa que esteja dando um privilégio epistemológico ou um status ontológico particular ao sujeito individual, como fonte primária ou árbitro final de nosso entendimento. Ao contrário, é o caráter de “experiência vivida” com aqueles que estudamos e os diversos níveis e contextos que circundam esta interação, enfim, a práxis humana em toda sua potencialidade e riqueza, que quero explorar.

³Se não como entender minha certeza, mais intuitiva que pensada, da eficácia que teria o ato de “rodar a baiana”, de mostrar brabeza e cobrar o cumprimento da palavra que me havia sido inicialmente dada. Esta atitude foi inspirada sobretudo numa observação de Felix de Azara - comissário e comandante das fronteiras espanholas no Paraguai de 1781 a 1801 - sobre o orgulho kadiwéu. Escreveu ele: “Los Mbyás se creen la nación más noble del mundo, la más generosa, la más formal en el cumplimiento de su palabra con toda lealtad y la más valiente. Como su talla, la belleza y elegancia de sus formas, así como sus fuerzas, que son bastante superiores a las de los españoles, ellos consideran a la raza europea como muy inferior a la suya” (Azara, 1969[1817]: 22.

2.2 Intensidade e diálogo

Atenta à fama guerreira kadiwéu — tantas vezes evocada na bibliografia sobre o grupo — assim como às inúmeras dificuldades registradas por outros antropólogos que haviam estado na aldeia Bodoquena, decidi que seria importante conversar com o grupo sobre seu interesse e disposição em participar de uma pesquisa desta natureza, antes de escrever propriamente o projeto.

Todos esses cuidados e ponderações não foram suficientes, e nossa experiência de campo acabou acontecendo num contexto de tensão política interna latente que adquiriu, como vimos, contornos ainda mais definidos com nossa chegada.

Não podemos reclamar, entretanto, da grande oportunidade que tivemos, no final das contas, de vivenciar um conflito político em sua plena atividade. Colocados na posição de pivôs deste conflito, posso dizer que tratou-se de uma experiência bastante particular que adquiriu, em vários momentos, contornos realmente dramáticos, no pleno sentido turneriano.

Passado o susto e a perplexidade dos primeiros momentos, aos poucos — com as idéias sendo recolocadas no lugar e a experiência repensada — pude perceber que, apesar (e por causa) da intensidade vertiginosa da experiência, havia acumulado uma série de informações ainda não digeridas, sobre um espectro amplo e inesperado de temas, que poderiam compensar as frustrações causadas pelo retorno forçado e pela aparente falta de dados que tanto me assombrara de início.

Depois de horas debruçada sobre o diário de campo e audições atentas às gravações de conversas que tinha podido fazer, lembrando situações e momentos, percebi que contava com uma quantidade considerável de dados interessantes que poderiam ser cotejados com o rico material bibliográfico existente sobre o grupo.

Conforme ia escrevendo e elaborando a experiência vivida, percebi, para minha surpresa, que fatos aparentemente irrelevantes acontecidos durante o trabalho de campo remetiam diretamente a temas que eram de interesse no início da pesquisa e poderiam ser, de fato, importantes para pensar não apenas as concepções de maternidade e paternidade correntes, mas em especial o lugar das crianças, nessa sociedade que lhes dedicava uma atenção tão especial. O fascínio que a presença de meu filho exerceu no imaginário kadiwéu, por exemplo, foi fundamental no entendimento das suas concepções em torno das crianças e do papel político a elas reservado nessa sociedade.

Se a memória já é seletiva em condições normais, pode-se imaginar a névoa e seleção daquelas elaboradas num clima de constante tensão. O registro sistemático de tudo que acontecia no diário de campo foi crucial.

Este recurso metodológico, fundamental na antropologia, foi especialmente precioso e exercitei-o a cada minuto, pois sabia que bem poderia ser o último. Não somente procurava estender ao máximo o olhar e a escuta, atentando para cada detalhe expresso em diferentes ações e discursos, por mais banal que pudesse parecer à primeira vista, mas esforçava-me para registrar rigorosamente no diário de campo estas observações, impressões e mesmo sensações, pedindo sistematicamente relatos minuciosos de meu marido e de meu filho sobre suas experiências nas diversas relações que travavam na aldeia, instigando-os e, de certa forma, “instruindo”, para que procurassem lembrar exatamente quais foram as frases ditas, as palavras usadas em cada ocasião, enfim, uma colaboração preciosa à qual sou eternamente grata.

Embora tenha chegado a ter alguns informantes mais regulares, sobretudo na família que me hospedava, cada Kadiwéu que encontrava era fonte de conhecimento, o que dotou algumas informações de um caráter bastante fragmentado. O convívio intensivo, dia e noite, dentro de uma casa e com uma família kadiwéu permitiu-me, entretanto, um contato e um conhecimento mais íntimo da dinâmica do grupo, seus dilemas e preocupações, divertimentos e certezas. A vida cotidiana, com suas repetições e redundâncias, oferecia, quando menos esperava, momentos inéditos e significativos que iluminavam o emaranhado de significados que buscamos entender.

Embora continuasse interessada nos temas originais, tornou-se imperativo incorporar à pesquisa tanto a força demonstrada pela política kadiwéu, quanto a experiência apavorante, mas de qualquer forma inédita, de vivenciar o estranhamento não apenas na rotina da vida cotidiana — como no caso dos fartos “cafés da manhã”, sempre regados a feijão, arroz, carne e mandioca — mas de forma radical, nas ameaças de membros do grupo que se opunham à nossa permanência na aldeia, gerando momentos em que nos sentíamos como que jogados no olho do furacão. Também o teor e o tipo de dados obtidos sofreu, obviamente, influência do contexto que se nos apresentava. Embora algumas pessoas que diziam nos apoiar insistissem no fato de que deveríamos aproveitar o tempo, me encorajando a “ir fazendo a pesquisa” e arranjando visitas informais para “entrevistar” seus parentes, grande parte do tempo foi gasto tentando “consertar” a compreensível repercussão negativa que o agravo à autoridade constituída representou para o grupo no poder.

A história contada aqui não é, portanto, uma história alheia, uma vez que esta antropóloga faz parte desta história. Embora tenha grande simpatia pelas propostas que sugerem o estabelecimento de uma relação dialógica com os grupos estudados, a dialogia foi, neste caso, praticamente imposta pelos Kadiwéu. Tal visibilidade, proposta como método fundamental pela crítica pós-moderna, se deu mais como uma condição da pesquisa do que, propriamente, por uma opção metodológica pré-estabelecida. Para ser sincera, até gostaria que o “encontro” fosse um pouco menos dialógico do que foi.

O problema do poder exercido pelo pesquisador sobre o pesquisado, tanto em campo quanto no próprio processo de escritura, tornou-se evidente nos últimos anos, sobretudo com a crítica pós-moderna⁴. Isso não quer dizer, porém, que os nativos também não tenham interesses e estratégias de poder. Por isso, penso que devemos relativizar também algumas posições às vezes extremas, que percebem as relações de poder como exercidas apenas por um dos pólos ou apenas numa direção⁵. Em campo, imerso num mundo completamente diferente, com outras normas sociais (morais e jurais), buscando incessantemente interagir com pessoas relativamente desconhecidas, que se conhecem entre si, tendo que superar diversas dificuldades materiais e simbólicas, o antropólogo se torna, muitas vezes, um personagem extremamente vulnerável⁶.

A noção de diálogo como algo imprescindível nas relações entre etnógrafos e “nativos” foi objeto de estudo de diversos autores⁷. Focalizando na intersubjetividade humana, Dennis Tedlock (1983) argumenta que esta dimensão adquire um caráter de interobjetividade, quando compartilhada numa interação consciente, onde universos cognitivos potencialmente distintos se encontram.

⁴Não caberia aqui detalhar este debate já bem conhecido, intensificado na década de 80, sobretudo por teóricos norte-americanos. Sobre o tema ver James Clifford & George Marcus (1996), Teresa Caldeira (1988), Marisa Peirano (1991), entre outros.

⁵É claro que não ignoro que existem níveis de influência e poder, e que, muitas vezes, um dos pólos pode atuar com uma força impositiva ou mesmo coerciva maior, como nos famosos casos de trabalhos antropológicos encomendados por órgãos governamentais colonialistas. O que não impede que, mesmo assim, existam “negociações”.

⁶Um exemplo aparentemente banal, mas decisivo quando se pensa na natureza dos dados que obtemos em campo, me foi revelado pelos próprios Kadiwéu. Embora falem o português fluentemente, em várias ocasiões falavam “no idioma” na nossa presença. Como diziam, brincando, assim podiam falar mal de nós, sem que entendêssemos; mas também obviamente uma forma de nos privar das informações que consideravam impróprias aos meus ouvidos.

⁷Em “A tradição analógica e a antropologia dialógica”, por exemplo, D.Tedlock destaca a idéia do respeito ao *outro* como sujeito, mostrando como a tradição analógica clássica, centrada nas análises e explicações totalizantes e universais, impõe um olhar determinado que tende a esconder um aspecto elementar das ciências sociais que é fato de não sermos “observadores silenciosos”, esta especificidade das ciências humanas, onde “o pesquisador é da mesma natureza que seu objeto”, como já observara Lévi-Strauss.

2.3 O *nativo* como orientador da pesquisa

Os mesmos imponderáveis que impuseram novos rumos à pesquisa redirecionaram nosso olhar, fixado alhures, para questões que os sujeitos da pesquisa consideravam de maior importância. Somente mais tarde pude perceber as conexões e relações íntimas entre a vida familiar e o mundo público e da política kadiwéu⁸.

Enquanto os elementos desta dinâmica foram se configurando aos poucos, ao longo de nossa estada na aldeia, um deles foi deflagrado logo na chegada. Enquanto o capitão decretava nossa expulsão sumária da aldeia, outro líder influente nos convidou para ficarmos “como amigos” em sua casa, argumentando, frente às minhas preocupações em relação à sentença peremptória, de que não precisava me preocupar, porque, “dentro das casas”, o capitão “não manda nada”.

É importante lembrar, por outro lado, a distância entre as nossas concepções sobre delimitação de espaços e de intimidade e aquelas expressas pelos Kadiwéu. Minha declaração de que gostaria de “morar em suas casas” surgiu, como já falei, como um passaporte mágico, na primeira visita à aldeia. O que para nós seria motivo de afastamento — invasão da privacidade etc. - para eles foi um motivo de aproximação. O que não quer dizer que se tratasse de uma relação tranqüila, sem tensões. De fato, uma tensão sub-reptícia, mas notável, permeia praticamente todos os contextos de passagem da vida doméstica, à vida pública, chamando a atenção para a dimensão política que atravessa um domínio que, à princípio, tendemos a ver e denominar como privado, seguindo a lógica experienciada na nossa sociedade.

Na verdade, o significado da aceitação imediata das pessoas frente à minha sugestão de morar em suas casas foi, num primeiro momento, erroneamente compreendido. Mais que manifestar um “descaso” em relação à noções de privacidade, remete à importância - e tensão - que recobre as zonas fronteiriças que ligam, e ao mesmo tempo separam, o mundo público e o mundo doméstico.

Dada a instabilidade que cercava nossa possibilidade de permanência na aldeia, selecionei temas de interesse para tentar inserir nas conversas, durante as visitas que efetuava, mas logo percebi que esta técnica não seria produtiva entre os Kadiwéu. A maioria deles, ou limitavam-se a responder laconicamente, sim, não ou não sei, ou, como era mais comum, simplesmente ignoravam minhas perguntas, tomando as rédeas da conversa e

⁸Esta é uma questão importante que desenvolverei mais tarde. Envolve a tensão e comportamento ritualizado freqüentemente presente quando se trata de ultrapassar as fronteiras entre espaço familiar ou doméstico e o mundo público, da rua. .

falando sobre outros assuntos.

Nas conversas menos informais, os Kadiwéu preferiam recorrer a longos discursos, quase monólogos - com início, meio e fim bem marcados, onde as intervenções não eram muito bem vindas. A escolha de certos temas em detrimento de outros baseava-se, como várias vezes disseram explicitamente, tanto numa concepção particular sobre os tipos de dados que, supunham, interessavam ao pesquisador, quanto no interesse de falar sobre temas que julgavam importantes de registro.

Como observa Charles Briggs (1986), os papéis sociais e os objetivos do pesquisador e do entrevistado são também parte do problema da comunicação. Questionando-se sobre que tipo de participação é necessária para poder começar a fazer determinadas perguntas, o autor nota que papéis sociais, objetivos e a forma como a situação social se define para os participantes são, freqüentemente, aspectos importantes da interação.

Estas conversas mais formais, efetuadas no contexto de negociação com famílias da liderança que se opunham à pesquisa, diferiam drasticamente das conversas e convívio diário com aqueles que nos apoiavam. Nestas situações, a conversa fluía com mais descontração e podíamos, ao longo das conversas, perguntar sobre temas de interesse da pesquisa, em geral tendo como resposta relatos interessantes, não raro acompanhados de histórias sobre eventos co-relacionados.

2.4 As fontes literárias

Para compensar o tempo reduzido de trabalho de campo, procurei aproveitar ao máximo o material bibliográfico existente sobre o grupo. Nos séculos XVIII, XIX e primeira metade do século XX, diversos relatos ou estudos sobre os Mabyá (ou Guaicurús) foram elaborados, tanto por oficiais (espanhóis e portugueses), quanto cronistas, viajantes, exploradores, linguístas, antropólogos, etc. Entre estes trabalhos, destaco o do jesuíta José Sanchés-Labrador "El Paraguay Católico"(1910 [1770-1776], o de M. Dobrizhoffer "An account of the Albipones, Londres"(1822), o de Karl Von Den Steinen "Unter den Naturvolkern Zentral-Brasiliens"(1894), o de Visconde de Taunay "Entre os nossos índios"(1931), o de Emílio Rivasseau "A vida dos índios Guaicurús"(1936), o de Loukotka "Nouvelle contribution a l'étude de la vie et du langage des Kaduveo"(1933), o de Kalervo Oberg (representante do Smithsonian Institute of Social Anthropology no Brasil entre 1946 e 1952) "The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil"(1949; sem falar naqueles tornados etnógrafos, como o botanista Czecho Alberto Vojtech Fric (1913)e

o pintor italiano Guido Boggiani (1929, 1945 [1892]). Em suma, um material rico mas que precisou ser sempre lido com muito cuidado, dada a gama variada de preconceitos e valores neles embutidos, relacionados não apenas com a época em que foram escritos como com a posição ou vinculação (filosófica, ideológica, etc.) dos seus escritores. Além de atentar para este aspecto central, direcionei meu olhar para alguns temas buscando reunir e sistematizar os dados que interessavam para esta pesquisa (parentalidade, gênero, crianças) . Estes dados muitas vezes encontravam-se dispersos ao longo da literatura, ora apresentados em notas de pé de página, com detalhes descritivos e factuais, ora expressos em breves comentários sobre curiosidades e juízos de valor sobre práticas e opiniões consideradas excêntricas, admiráveis, deploráveis, excráveis, etc. - mas, é importante frisar, a partir de dados, situações e contextos que eram, mal ou bem, descritos e exemplificados), constituindo enfim um mosaico de informações cujo significado somente emergiu aos poucos, através de um trabalho árduo de leitura e releitura — das linhas e entrelinhas — e do cotejo de informações que precisavam ser contextualizadas, comparadas e lidas em conjunto.

Tive a sorte e o prazer de poder contar com descrições e análises preciosas de antropólogos reconhecidos, em especial Lévi-Strauss e Darcy Ribeiro, os primeiros antropólogos de formação a escrever sobre os Kadiwéu — nos idos de 1930/50. Conto ainda com ricas informações e análises fornecidas pelos outros dois antropólogos que, na década de 1990, estiveram com os Kadiwéu: Jaime Siqueira (1993) e Mônica Pechincha (1994). Os relatos e depoimentos por eles fornecidos, muitas vezes na íntegra, ao longo do texto ou gentilmente fornecidos em anexo, ainda em “estado bruto” para posteriores análises, foram de valor inestimável. Espero que a qualidade dos dados disponíveis compense a ampliação de perspectivas que um maior número de trabalhos possibilitaria.

A utilização das narrativas coletadas por outros autores (cronistas, viajantes, historiadores, antropólogos etc) não implica, porém, de nenhuma forma, uma reconstituição histórica dos fatos ou comparar passado e presente de forma mecânica e simplista. As referências ao passado histórico kadiwéu, assim como aos mitos, histórias e relatos, são estratégias metodológicas que visam colocar em perspectiva as descrições e os dados atuais, como uma base comparativa mínima nas análises desenvolvidas. Os relatos antigos, assim como as histórias e narrativas míticas, foram resgatados na medida em que referem a temas e imagens de interesse nesta pesquisa e recorrentes nos discursos e relatos contemporâneos, sempre no intuito de delinear e compreender melhor o imaginário e o universo simbólico kadiwéu.

Embora consciente dos limites deste empreendimento, procurei, na medida do possível, me ater ao resgate de citações daqueles autores cujas narrativas foram transcritas conforme articuladas pelos próprios Kadiwéu, esforçando-me para relacionar as referências e análises efetuadas aos contextos históricos e simbólicos em que foram produzidas⁹.

2.5 A língua da pesquisa

Em geral, a linguagem é uma das primeiras barreiras com que nos deparamos quando chegamos em campo. Meu aprendizado do *idioma* kadiwéu não passou de algumas frases de endereçamento e cumprimento, que esforçava-me por decorar e usar.

Contra todas as minhas expectativas, uma família se auto-designou a tarefa de nos ensinar o *idioma*. Citando as experiências anteriores com um lingüista do SIL - Glyn Griffiths — afirmavam saber bem o que é que interessava aos pesquisadores: “saber a língua e saber do passado kadiwéu”. Decidimos aproveitar a oportunidade que foi, sem dúvida, altamente produtiva. As “aulas”, ministradas debaixo de um caramanchão erguido no pátio da casa - eram bastante rigorosas e estruturadas, os “professores” (como se intitulavam) mostrando-se incomodados com as eventuais perguntas que fazíamos, sobretudo se remetessem a temas que já haviam explicado anteriormente.

Certa vez, por exemplo, quando perguntei como se dizia determinada frase (por querer usá-la e tê-la esquecido, no momento), eles simplesmente disseram que isso era lição do dia anterior, obrigando-nos a consultar nosso caderno. Mesmo quando se tratava da pronúncia, perguntavam, antes de responder: “Mas a senhora não anotou também como se diz, aí no caderno?”. Logo retomavam “a lição”, que consistia em recitar listas e listas de frases novas que, diziam, era importante aprendermos. Frases do tipo “esta lenha está seca”, “angico é a melhor lenha pra queimar cerâmica”, “vai buscar água”, “sua camisa é azul” etc.

Este estilo monológico também ficou evidente noutra oportunidade, quando meu anfitrião - que em geral conversava de forma descontraída - me chamou, certa noite, pedindo que levasse o gravador, pois desejava falar-me algumas palavras. Segundo ele, eu o havia “provocado” a proferir aquelas palavras, pois tinha ficado muito tocado depois de eu ter-lhe mostrado, na manhã daquele mesmo dia, o nome de seu pai escrito no livro de Wilbert

⁹As narrativas são aqui entendidas como um ato de contar determinado acontecimento recorrendo temas e a imagens determinadas. Inclui-se nessa categoria tanto mitos, histórias, lendas e contos, quanto relatos pessoais ou individuais, tomados, em seu conjunto, como uma expressão simbólica do mundo e de como ele funciona. Não se distingue as que referem a um tempo mítico, histórico ou presente e, tampouco, estipula-se critérios de veracidade. .

e Simoneau, onde os autores falavam da sabedoria de João Príncipe. Sua fala era, como disse, “em homenagem à memória” de seu falecido pai.

Embora o início da conversa tenha sido bem informal — “diz aí Lisiane, pergunta o que você quer saber do sistema do índio” — em seguida sua expressão ficou mais séria, sua postura mais ereta, e a fala tomou uma forma discursiva e formal, repleta de palavras rebuscadas, onde as oportunidades de intervenção eram praticamente nulas. Falou sobre a importância do território, da conquista daquela terra pelos antepassados e da responsabilidade que tinham de protegê-la. Esclareceu que sua decisão de morar na aldeia, mesmo tendo “casa confortável na cidade”, fazia parte da convicção sobre o exemplo que deveriam dar os mais velhos aos jovens. Seu discurso terminou de forma devidamente marcada, com a seguinte frase: “E aqui termino minha fala”. Com um sussurro, disse, “Pode desligar o gravador”.

Entre os Kadiwéu, podemos talvez dizer que as narrativas constituem verdadeiros rituais, pois tanto nas narrações de sua literatura oral, quanto nas suas narrativas pessoais, ao mesmo tempo em que são criados e recriados modelos de realidade, as narrativas também fornecem modelos para a ação (Geertz 1978). As práticas e discursos sobre os "corridos" parecem remeter justamente a esta relação. Mas este tema será tratado mais adiante.

2.6 O pesquisador como hóspede

Nesta experiência, descobri algo aparentemente óbvio, mas de um imenso significado em termos metodológicos e experienciais: a diferença enorme existente entre o fazer antropológico em situações onde é possível voltar, no final do dia, para o aconchego de nosso lar (experiência que tive estudando crianças de rua) e situações onde passa-se a conviver mais intensamente com o grupo que estudamos, totalmente imersos numa outra dinâmica cultural.

O fato de morar dentro de uma casa kadiwéu, participando da manhã à noite de sua dinâmica, possibilitou-nos um mergulho breve mais intensivo na sua dinâmica e formas de sociabilidade. Embora dormíssemos numa casa anexa à principal — para onde mudou-se o casal e as duas crianças pequenas, com a nossa chegada — pelas paredes de bambu fluíam as conversas. Pela manhã, acorda-se com as brincadeiras das crianças correndo pelo pátio, com a conversa mansa dos adultos reunidos para tomar o chimarrão matutino¹⁰, e durante

¹⁰O chimarrão, ou seja, o preparado de erva-mate com água quente, era sempre tomado pela manhã,

todo o dia passa-se na companhia das pessoas, preparando as refeições, conversando, desempenhando trabalhos cotidianos, interagindo-se dos acontecimentos na aldeia e ouvindo as opiniões e comentários tecidos sobre eles, enfim, passa-se o tempo inteiro cercado de pessoas: acorda-se junto, come-se junto, passeia-se junto, trabalha-se junto.

Sem desmerecer o impacto negativo da rejeição à nossa permanência na aldeia, é preciso reconhecer que, ironicamente, o fato de termos sido rechaçados pelo cacique acabou sendo um forte motivo para termos sido convidados como hóspedes pela família de Seu Paulínio (um de seus oponentes políticos, como já falei), um líder respeitado e pertencente a uma das famílias de maior prestígio dentro do grupo.

Acredito que o fato de estarmos ali “como convidados”, aumentava ainda mais a cordialidade de nossos anfitriões, que esforçavam-se para nos proporcionar todo conforto possível, muitas vezes tirando de si próprios para oferecer aos convidados. Dona Dorvalina e Seu Paulínio, por exemplo, colocaram seus aposentos à nossa disposição e insistiram para que aceitássemos a oferta. A família mudou-se para a casa ao lado, ocupando os dois aposentos adjacentes nas extremidades da sala - cozinha. O aposento que nos foi cedido era uma “suíte” recentemente construída, que não existia na visita anterior¹¹. Além do quarto com banheiro, a construção possuía três quartos adjacentes: o de “hóspedes” eventuais, o de Seu Armindo (“criado”) e um depósito de ferramentas, cerâmicas e apetrechos de montaria — celas, pelegos, arreios etc. As paredes dos cômodos eram feitas de tijolos, barro, bambus, com cortinas nas portas e minúsculas janelas.

As festas, assim como os eventos esportivos e escolares, eram sempre suntuosos. Praticamente todas as festas que participamos — como o almoço natalino, o jantar de ano-novo,

ao contrário do tereré, servido com água fria ou gelada, que se toma durante o dia todo. Os Kadiwéu gostavam de ver que nós também apreciávamos este hábito. Eles diziam conhecer muitos gaúchos. Um vizinho e amigo de Seu Paulínio na cidade era gaúcho, e por isso dizia conhecer sua fama: gostam de cavalos, de churrasco e de tomar chimarrão. Dizem que são faca-na-bota, mas tem uma outra fama também, disse rindo, sem querer explicitar, mas deixando implícita a conotação sexual. De qualquer forma, mostraram-se satisfeitos em saber que compartilhávamos algumas identidades. Certa vez, chegando um visitante na roda onde tomávamos chimarrão, um Kadiwéu exclamou: “Eles são gaúchos! Gostam de chimarrão. Só não estão acostumados com o troço frio, mas até já estão tomando. Vai de costume”. A população de gaúchos que migraram para o Mato Grosso do Sul nos últimos 50 anos é significativa e sua influência cultural é notável. Em Campo Grande, por exemplo, existem CTG’s, muitas churrascarias, restaurantes típicos, casas comerciais com artigos tradicionalistas, ouve-se música gauchesca nas ruas, etc. .

¹¹O conforto de dispor destas benesses nem precisa de comentários, uma vez que na primeira visita a latrina estava em reforma e precisávamos recorrer ao “mandioccal” plantado nas imediações da casa. A latrina fora desmanchada e substituída pelo banheiro com chuveiro, vaso sanitário e pia com água corrente. Teria sido perfeito, não fossem os freqüentes problemas de entupimento no vaso sanitário, a constante falta de água e as goteiras justo sobre uma das camas que, no caso de chover no meio da noite, nos obrigavam a rearranjar a mobília do quarto. Mesmo assim, nunca éramos pegos de surpresa, pois a precavida dona da casa já nos havia explicado, em detalhes, como proceder nessas eventualidades. .

o encerramento da campanha eleitoral, etc. — envolveram muitos convidados, muita comida e bebida, inclusive refrigerantes e, às vezes, até mesmo cerveja. Numa dessas ocasiões foram sacrificadas duas rezes. A comemoração do aniversário de onze anos de Nico foi também um evento de porte, com diversos convidados e a preparação de um bolo gigante, cuja preparação demandou um dia inteiro de trabalho de três mulheres.

Os dois torneios de futebol que assistimos, assim como a abertura do curso de Magistério na escola da aldeia, foram organizados com uma pompa considerável. Em todos estes eventos foram montadas mesas compridas, cobertas com uma toalha especial, vaso com flor e vários troféus, que nos torneios foram entregues aos times vencedores - dispostos em fila. No evento da escola, constavam apenas para enfeitar a mesa onde sentaram a Vice-Prefeita, o Secretário da Educação de Porto Murтинho e demais acompanhantes.

A disposição para bem receber é, sem dúvida, uma marca Kadiwéu. A família que nos acolheu agia de modo a nos incluir em sua dinâmica, sempre fazendo brincadeiras, provocando, rindo e mostrando-se muito curiosos para saber sobre nossa vida, sobre Florianópolis, o mar etc., propiciando-nos sentir, logo de início, muito à vontade naquele espaço. Nosso anfitrião preparou várias iguarias, como o saboroso “quiabo guisado” e o “palmito doce guisado”, que dizia ser sua especialidade. Estes agrados foram decisivos, pois sem esta recepção generosa — para contrabalançar a hostilidade que vinha de fora - o presente relato sem dúvida não teria sido possível.

Essa disposição para agradar e bem servir, bem como o gosto pela pompa, foi também observada por Guido Boggiani, há mais de cem anos ¹² Se, por um lado, Boggiani deixou registros vívidos sobre o clima de tensão que, em vários momentos, perpassa a dinâmica de grupo kadiwéu ¹³, ele não foi menos detalhado nas anotações sobre sua cordialidade,

¹²Guido Boggiani foi um pintor italiano que visitou os Kadiwéu em duas oportunidades. Em sua primeira expedição, em 1889, viveu cerca de três meses entre os Kadiwéu, tendo inclusive casado na aldeia. Embora estivesse inicialmente interessado em comerciar peles de animais selvagens, este artista acabou fascinado pelos povos que visitava - sobretudo pela arte e pela etiqueta. Na aldeia, escreveu um diário (importante registro etnográfico), pintou aquarelas do lugar e reproduziu vários desenhos elaborados na cerâmica e nas pinturas corporais indígenas - material este reunido no texto *Viajes de un artista por la América meridional. Los Caduveos. Expedición al río Nabileque, en la región de las grandes cacerías de venados, Matto Grosso (Brasil)* (1929 [1892]), e posteriormente publicado como *Os Caduveos (1975 [1945])*. Em 1901 empreendeu nova visita aos Kadiwéu, agora munido de uma câmera fotográfica. Desta viagem, porém, não mais voltou. Seu corpo, assim como o de seu ajudante, foi encontrado enterrado em vala rasa, com marcas de golpes na cabeça. O material fotográfico (mais de 400 lâminas fotográficas) foi também desenterrado e, em parte, recuperado por Vojtech Fric, entre 1904 e 1908.

¹³Em seu diário, fala diversas vezes do “tom ameaçador” que as interações com os Kadiwéu podem adquirir. Para exemplos, ver (1975 [1892]:192. Noutra passagem, o autor escreve: “Estava justamente escrevendo estas considerações sobre a mansidão do caráter dos Caduveo (no parágrafo anterior escrevia que espantava-se que “aqueles murros dados e recebidos com tanta desenvoltura não produziam sérios dissabores entre contendores”) e estava para acrescentar que nunca sucedem rixas ou ferimentos quando, - vede que contradição — exatamente naquele momento, duas gravíssimas rixas aconteciam” (...) A aldeia

simpatia e “amor pela generosidade suntuosa”. Segundo ele, as exibições de “grandiosidade e generosidade” (1975: 188) eram um “indício inegável da civilização antiqüíssima” que devia ter atingido “um grau altíssimo na época da conquista” e que “se foi pouco a pouco degenerando até se reduzir aos mínimos avanços que se percebem nos costumes dos Caduveo e de outras tribos de hoje” (1975:188)¹⁴.

Ao mesmo tempo em que nos conta que “cada vez que há uma festa e os vizinhos de Etóquiya (também Caduveos) vêm tomar parte nela, estes primeiramente devem entregar todas as suas armas ao Capitãozinho ou a um dos principais da aldeia, que as guardavam em lugar seguro e fora de alcance. Esta louvável e notável precaução foi tomada para evitar desgraças do gênero daquela de ontem à noite (...)” (1975:196).

Noutra passagem, que lembra de forma vivaz alguns dos momentos por nós vividos na aldeia, Boggiani exclama: “Que diferença de ontem para hoje! Ontem cantos, gritos, uma alegria desenfreada por toda parte. Hoje, ao invés, um grande silêncio reina por toda parte, fala-se baixo e a inquietação está pintada no rosto de cada um” (1975 [1892]:197).

Se, por um lado, a “distância de casa” nos propicia viver plenamente o processo de estranhamento, por outro, o esforço de relativização sempre exige um exercício constante e consciente de questionamento dos princípios básicos nos quais fomos socializados. A comparação (histórica e transcultural) torna-se, nesse sentido, uma ferramenta valiosa. Para driblar interpretações etnocêntricas, procurei registrar ao máximo o contexto no qual a relação pesquisador-pesquisados se deu¹⁵, que poderá ser atualizada de acordo com a obtenção das autorizações.

Nossos anfitriões sempre fizeram questão de mostrar sua consciência de nossa vulnerabilidade. E não me refiro aqui a uma vulnerabilidade relacionada exclusivamente com

estava em grande fermentação, mas notava-se como todos se esforçavam” para tranquilizá-lo, que nada de grave acontecera (1975 [1892]: 193-194). “Este seu afã de me tranquilizar”, diz o autor algumas páginas adiante, “corresponde a um sentimento de amor-próprio muito interessante. Quereriam que Nalique se conservasse pura de qualquer desordem desse gênero; queria conservar a fama de gente tranqüila, decente, civilizada, laboriosa. E a eles causa grande desprazer que, estando presente eu, um branco, um europeu que os honra, vivendo confiadamente só com eles, tenha sucedido um fato que poderia diminuir o seu bom nome. Receiam eles que eu possa, ao voltar, dizer que aqui sucedem dessas coisas” (brigas, esfaqueamentos, perseguições). “Pobrezinhos! é certamente um sentimento que honra o seu caráter”, complementa Boggiani (1975 [1892]:197). Interessante ver como esta observação contrasta com a do gosto, que observei, por infligir o medo nos outros. Trata-se de ver a historicidade do grupo, os diferentes momentos do contato com os brancos

¹⁴Veremos que Lévi-Strauss também explica certas manifestações da sociedade e da cultura kadiwéu como resquícios de uma civilização que fora grandiosa no passado.

¹⁵O fato de não ter autorização escrita para publicar algumas fotos de pessoas tomadas na aldeia, decidi não colocar nenhuma imagem nesta versão original da tese (me pareceu estranho mostrar somente lugares e coisas, sem pessoas de carne e osso). Após a defesa, instigada pela banca examinadora, decidi colocar algumas imagens na versão virtual: www.lklecznieski.com

nossa ânsia comunicativa, de aceitação no grupo, mas uma vulnerabilidade mais radical, onde a própria integridade física dos estrangeiros é colocada em risco. Como vimos, o *idioma* lhes dava liberdade para falar o que quisessem de nós, assim como era fácil “dar cabo” de qualquer um e “dizer que a onça comeu”. O fato de este tipo de ameaça ser, muitas vezes, apenas hipotético (para botar medo), não alivia muito a tensão.

O permanente clima de cordialidade e hostilidade, medo e descontração, carrancas e brincadeiras, incertezas e instabilidades, pareciam, por vezes, “esquizofrênicas” demais para administrar ou suportar. A solidariedade demonstrada por algumas famílias kadiwéu - e por meus acompanhantes de viagem - são as únicas explicações que encontro para a decisão de ter ficado este tempo — curto, é verdade, mas ao mesmo tempo longo e inesquecível — entre os Kadiwéu. Esta experiência me convenceu da efetiva relatividade — no sentido humano - do tempo.

2.7 Olhar, viver, escrever.

Não ignoro, entretanto, as inescapáveis influências exercidas tanto pela cultura e época em que vivemos - com suas preocupações e questões- quanto do grupo social, de idade e de gênero a que pertencemos. O que podemos e devemos fazer, é contextualizar e refletir abertamente sobre elas, como bem notaram Marcus & Fischer (1986).

Vale lembrar, por fim, algumas considerações de Roberto Cardoso de Oliveira (1996) sobre o olhar, o ouvir e o escrever antropológicos. Estas são, segundo ele, atividades constitutivas das ciências sociais e que, por isso, merecem uma reflexão que questione o caráter de espontaneidade que, aparentemente, possuem. O olhar, assim como a escuta do pesquisador sobre o objeto a ser pesquisado, estão já orientados pelo esquema conceitual apreendido ao longo da vida acadêmica, e que disciplina nossa maneira de ver a realidade. Sem dúvida, “a teoria social pré-estrutura o nosso olhar e sofisticada a nossa capacidade de observação” (1996:18).

É preciso ter cuidado, no entanto, para que esta sofisticação teórica não atue como uma cortina muito impermeável, que nos impeça de ver outros aspectos importantes que possam, até mesmo, contradizer nossas hipóteses iniciais. Afinal, nosso olhar, assim como nossa escuta, tende a não ver e não ouvir tudo aquilo que não pareça imediatamente significativo seja de um ponto de vista geral, relacionado com o *corpus* teórico da disciplina, seja de um ponto de vista mais particular, relacionado com as orientações teóricas e os interesses específicos de cada pesquisador e seu objeto. O registro detalhado de “tudo” que

se vê e ouve no diário de campo, mesmo daqueles detalhes aparentemente sem importância direta para nossa pesquisa, é uma forma de tentarmos flexibilizar os horizontes em relação aos paradigmas e teorias que orientam e condicionam nossa pesquisa.

Também é fundamental estarmos conscientes da complexidade envolvida no que tem-se chamado o “encontro etnográfico” e o “diálogo” que se procura estabelecer com as pessoas da comunidade investigada. Mesmo quando a língua não é um problema, defrontamos, em geral, com “idiomas” ou “códigos” culturais distintos, que separam o mundo do pesquisador daquele mundo que deseja conhecer. É fundamental, nesse sentido, entender as relações aí estabelecidas como essencialmente interlocutórias — o que legitima o empreendimento antropológico - embora, ao mesmo tempo, mais que diálogos, talvez estejamos lidando sobretudo com monólogos — o nativo e o antropológico — cujo processo de busca por uma interação e compreensão mútua abre janelas através da qual se pode vislumbrar uma lógica particular. Se, por um lado, é importante estar atento a tudo que se passa, é preciso saber dosar este distanciamento e deixar-se envolver pelas conversas, pelas pessoas, pelas emoções, pela atmosfera em que estamos tentando imergir.

Nessa situação, de imersão total numa cultura - vinte e quatro horas, de dia e noite - ficamos tão a mercê dos que nos rodeiam e envoltos por uma vulnerabilidade tão gritante que, talvez por nos assustar tanto — como já notaram vários autores, desde Jules a Devereux — decidimos ignorá-la, deixando de pensar ou escrever sobre ela.

Ao enfatizar a dimensão subjetiva da pesquisa com os Kadiwéu objetivo explicitar a atmosfera e as formas que permearam este encontro cultural. Na prática etnográfica, como sugere M.Jackson, isso significa debater ativamente com nossos informantes, trocar pontos de vista, testá-los, como diz Jackson, “não a partir de padrões de racionalidade pré-determinados, mas sim a partir das exigências imediatas da vida” (1989:13-14). A inclusão da dimensão intersubjetiva e das experiências pessoais conforme vividas na inter-relação com as pessoas na aldeia, não significa, portanto, priorizar a subjetividade em detrimento da objetividade, mas, ao contrário, tornar os relatos e análises mais — e não menos — científicos.

3 *Os protagonistas do social*

3.1 A aldeia Bodoquena

Os Kadiwéu vivem atualmente numa reserva na Serra da Bodoquena, localizada no sudoeste do Mato Grosso do Sul, na fronteira com o Paraguai.

A área — de acesso bastante difícil pela precariedade da estrada de terra que desce a serra — dista 48 km da cidade mais próxima, Bodoquena. Falam o kadiwéu, uma língua de raiz guaicurú e são os únicos representantes no Brasil da antiga nação Mbayá-Guaicurú¹. São descritos na literatura como tendo sido compostos por diversos sub-grupos nômades, tendo habitado ambas as margens do rio Paraguai². José Sánchez-Labrador, missionário jesuíta que viveu com os Mbayá entre 1770 e 1776, escreveu que, nesta época, dominavam uma ampla região que se estendia do início das serras que dividiam os rios Paraguai e Paraná em direção ao norte - em mais de cento e cinquenta léguas - terminando, a oriente, numa região serrana chamada Guetiadiyadi, provavelmente a hoje denominada Serra da Bodoquena³.

Atualmente, sua população está em torno de 2000 habitantes, dos quais quase a metade vive na aldeia da Bodoquena, locus deste trabalho. Neste censo, inclui-se membros de outras etnias que vivem entre os Kadiwéu e, muitas vezes, se auto-identificam como tal.

Embora a aldeia seja oficialmente denominada aldeia Alves de Barros, optei por referi-la como Bodoquena, neste trabalho, visto ser esta a denominação comumente usada pelos

¹Os seguintes grupos do Chaco Paraguai e Argentino também são classificados como falantes de línguas de raiz Guaicurú: os Toba (no Paraguai e Argentina), os Emók, ou Toba-Mirí (Paraguai), os Mocoví (Argentina), os Pilagá (Argentina). Os Kadiwéu são os mais setentrionais dentre os grupos Guaicurú, e o único localizado a leste do rio Paraguai (Pechincha 1994: 14).

²Dobrizhofer (1822) refere-se aos Mbayá que moravam na margem oriental do rio Paraguai como *Eyiguayegis*, e aos da margem ocidental como *Quetiadegodis*. Segundo as notícias de Felix de Azara que, como vimos, viveu na região entre 1781 e 1801 como comissário de Espanha, os Guaicurú ou Mbayá teriam se dividido num grande número de hordas, cujas quatro principais seriam a *Catiguebó*, a *Tchiguebó*, a *Gueteadebó* e a *Beutuebó* (Colini 1975 [1945]: 263)..

³Sánchez-Labrador, 1910:144, vol.I.

Kadiwéu. Esta é a aldeia mais densamente povoada da Reserva — com cerca de 800 habitantes - e a que concentra o maior número de famílias kadiwéu. As outras aldeias — São João, Campina, Tomázia e Morraria— com exceção da segunda (que fica a poucos quilômetros), situam-se a distâncias consideráveis (30 km ou mais) e, embora também ocupadas por famílias kadiwéu, são descritas como integradas principalmente por pessoas de outras etnias, sobretudo Terena, Kinikinawa, Chamakoko e Guarani. Além destas relações intra-territoriais, os Kadiwéu também mantêm relações estreitas com os “paraguaios” e os “brasileiros”.

As fazendas — que os proprietários arrendam para fazendeiros da região, sobretudo para criação de gado — foram formadas a partir de uma divisão das terras da Reserva entre algumas famílias⁴ e inúmeros núcleos familiares espalhados pelo território. A mobilidade destes últimos é ainda maior do que a das pessoas que vivem nas aldeias, visto que membros destas famílias (ou famílias inteiras, em especial aquelas com crianças em idade escolar) se deslocam para as aldeias, sobretudo a da Bodoquena, onde está fixada a única escola da Reserva⁵.

A maioria das casas da aldeia Bodoquena encontra-se bem dispersa. Enquanto algumas podem ser descritas como abrigo uma família de tipo nuclear — pois composta apenas pelo casal jovem e os filhos — outras reúnem, num mesmo espaço aproximado, mais de uma casa, onde vivem, além do casal mais velho, eventuais filhos/as ainda solteiros/as, filhos/as (“netos”, para nós) ainda crianças, filhos de criação, pessoas designadas como criados, as filhas casadas, os genros e as crianças do casal, bem como, embora menos comum, noras cujos maridos não moram na aldeia, e suas crianças, em geral bebês.

A aldeia da Bodoquena dispõe, à primeira vista, de uma infra-estrutura considerável. Ao chegar na aldeia logo se avista um consunto de construções de alvenaria, que reúne a escola (a única da Reserva), um posto de Saúde, um posto da FUNAI e uma caixa d’água equipada com motor, todas estas instalações desfrutando de energia elétrica, gerada por placas solares dispostas nas redondezas. Na época em estive na aldeia, uma toyota da FUNASA vinha periodicamente da pequena cidade vizinha (Bodoquena), e percorria os principais caminhos da aldeia, para entregar medicamentos e atender eventuais pacientes.

⁴Para detalhes ver Siqueira (1993) que estudou o tema. Nas sedes das Fazendas arrendadas é comum encontrarmos famílias nucleares (em geral parentes dos proprietários) que, como nota Siqueira, se estabelecem “a fim de controlar melhor o número de cabeças de gado dos arrendatários, eventualmente cuidar de seu próprio gado e evitar invasões nos trechos mais isolados do território” (1993:6).

⁵Referências a um hábitat disperso, assim como à mobilidade espacial, são freqüentemente anotadas na literatura existente. Colini, por exemplo, observa que no fim do século XIX “as várias hordas dos Mbayá viviam ordinariamente separadas, mas se reuniam por vezes para proteger os interesses comuns (1975[1945]:278).

O motor da casa da água é acionado diariamente, pela manhã e à tardinha por uma pessoa contratada — pela FUNASA — exclusivamente para esse fim. A escola possui quatro salas de aula, dois banheiros para os alunos, uma dependência anexada para hospedar os professores que vêm de fora da aldeia — com um quarto, uma cozinha-sala e banheiro — dispendo ainda de uma área de chão batido e grama onde realizam-se os jogos, sobretudo de vôlei. Na ocasião, a escola estava por receber alguns computadores que lhes haviam sido doados. O campo de futebol — com goleiras e gramado — não localiza-se neste aglomerado.

É interessante notar que havia apenas uma televisão, em toda a aldeia, localizada na casa de um dos professores kadiwéu, que tinha permissão para trazer energia até sua casa. Embora em geral reunisse, no cair da noite, um pequeno grupo de telespectadores, este não era um local muito freqüentado pelo fato de ser considerado um espaço privado — “a casa onde o professor mora com sua família”: somente os “mais chegados” se sentiam à vontade para freqüentar.

Ainda nas proximidades do pequeno “centro” localiza-se a casa do vereador e sua esposa (antiga “casa de banhos”)⁶, cujo pátio frontal constitui um lugar relativamente público, onde podia-se ver freqüentemente mulheres sentadas numa grande roda, conversando, recebidas pela anfitriã. O vereador em geral ficava sentado fora desta roda, observando e eventualmente participando da conversa (o local de conversa grupal dos homens era no pavilhão em frente ao posto da FUNAI, bem próximo dali).

Os kadiwéu obtém sua subsistência da criação de gado e da agricultura (sobretudo da mandioca, comida básica diariamente consumida, ao lado da carne, do arroz, do feijão e da massa). A coleta (de palmitos, frutos de palmeiras, vários tipos de mel, frutas silvestres, etc.) é também amplamente praticada, podendo-se também encontrar pequenas hortas particulares (com cultivos variados: quiabo, milho, cenoura, vagem etc.) e pomares (públicos e privados) com uma variedade de frutas (acerola, abacaxi, manga, goiaba, cerigüela, banana etc.). Os outros itens básicos da dieta kadiwéu — feijão, arroz, massa, óleo, café, açúcar, sal etc. provém da cidade.

A extração de madeira, bem como o arrendamento de Fazendas, são também fonte de renda, sobretudo para aquelas famílias proprietárias de terras que, segundo Siqueira (1993), são geralmente as famílias nobres. Não são raros, também, os casos de homens (sobretudo mais jovens) que trabalham como peões tanto em fazendas vizinhas como nas

⁶Hoje desativada, mas para onde fluía - canalizada através de calhas de madeira (hoje em ruínas), a água de um córrego próximo.

fazendas arrendadas, dentro da reserva. A cerâmica produzida pelas mulheres também constitui parte importante da renda familiar. Assim como o Projeto de Parceria Pecuária — coordenado pelo advogado Alain Moreau, e que, na época, envolvia cinco famílias kadiwéu.

Vários animais são criados na aldeia. Toda casa possui pelo menos um ou dois cachorros, que são alimentados e relativamente cuidados pelas pessoas. De modo geral, têm uma aparência saudável, sem doenças visíveis nem marcas profundas de magreza. É comum, porém, apresentarem um dos olhos furados ou danificados em função de brigas empreendidas com outros animais, em geral outros cães⁷. Alguns possuem nomes e histórias próprios, que identificam o animal e descrevem o tipo de apego que os residentes da casa possam eventualmente lhe ter. Um cachorro, vale lembrar, sempre acompanhava Onoenogodi, personagem divina (o “Criador”) da mitologia.

A aldeia é também repleta de galos, galinhas, gado e cavalos. Os cavalos são em geral fortes e saudáveis, pois bem tratados pelos donos. Como os cachorros, são nominados segundo eventos que participaram ou características próprias do animal⁸. Embora todos os grupos residenciais disponham de uma criação razoavelmente grande de galinhas e galos, estes não parecem ser criados para o consumo da carne, mas dos ovos. A única vez em que comemos frango na aldeia, ele havia sido trazido congelado da cidade, por encomenda da dona da casa, preocupada com o fato de o estoque da carne de gado estar em vias de acabar⁹.

Frente à minha curiosidade por saber por que não comiam os animais que criavam, faziam as mais diversas observações: ora diziam que era porque não tinham muitos, ora que ainda não estavam grandes o suficiente (ou então estavam muito velhos), ora explicavam que era porque as galinhas davam ovos ou, curiosamente, para os galos não brigarem - isto é, uma diminuição da população de galinhas aumentaria a disputa entre os galos.

Nos chamou a atenção o fato de as famílias terem, via de regra, vários galos num mesmo pátio. Um fato curioso, dado que cresci ouvindo minha avó, que criava galinhas,

⁷Guido Boggiani (1975 [1892]) descreveu a voracidade dos cães que, famintos, disputavam qualquer comida disponível de tal forma a quase se devorarem entre si.

⁸Colini observa que, no final do século XIX, “as mulheres gostavam de domesticar várias espécies de animais e de pássaros, que eram tratados com muita atenção. Possuíam muitos cavalos e a contragosto vendiam algum, tanto valor lhes davam. Tinham um cuidado especial por aqueles que destinavam à guerra e não teriam consentido em cedê-los ou vendê-los a nenhum preço” (1975 [1945]: 274). Nota, por outro lado, que tinham “poucos animais domésticos, isto é, galinhas, vacas e ovelhas, porque se roubam e matam mutuamente estes animais”(idem).

⁹Tratarei as festividades em torno das carneações mais tarde.

dizer que nunca se deve deixar mais de um galo num galinheiro, uma vez que isso significaria disputas terríveis e intermináveis entre eles. Nos primeiros dias os cantos longos e misturados destes animais aldeia afora, sobretudo ao alvorecer, eram enervantes. Não era raro também acordarmos durante a noite com o barulho intenso destes animais em briga (o que por vezes levava os donos a terem que levantar da cama para apartá-los, mesmo assim, freqüentemente andavam estropiados). Como vim a saber, a rinha de galos é um esporte bastante apreciado pelos Kadiwéu. Um dado significativo visto que o espetáculo e as sensações aí envolvidos assemelham-se bastante a outros que, como veremos, caracterizam o universo kadiwéu.

3.2 Um breve retorno no tempo.

Para compreender melhor o difícil processo que caracterizou esta pesquisa, vale a pena fazer uma pequena viagem no tempo. Os Kadiwéu têm uma longa história de contato e relacionamento com a sociedade “branca” envolvente, que pode ser remontada às primeiras notícias sobre os Guaicuru ou Mbayá há quase 500 anos. As primeiras referências aparecem já em torno de 1540, nos relatos de Cabeza de Vaca — reunidos no livro *Naufrágios e Comentários*. Também uma xilogravura de Ulrich Schmidel apresenta uma “mulher Xaraye” com o corpo coberto de desenhos, cujo estilo lembra muito o kadiwéu¹⁰

Logo nos primeiros anos da colonização, os Guaicuru capturaram e domesticaram o cavalo, trazido pelos europeus. Este animal, como conta Darcy Ribeiro (1980), foi logo incorporado à mitologia e adestrado para utilização como “arma” de guerra, sendo famosa a tática de cavalgar na lateral do cavalo para fazer emboscadas ao inimigo. Segundo vários relatos históricos, o uso do cavalo incrementou a índole já guerreira do grupo, obrigando as forças imperiais — assim como outras etnias — a reconhecerem por diversas vezes o prestígio e poderio guerreiro guaicuru. O amplo uso do cavalo, que prolonga-se até hoje, fez com que os Guaicuru também ficassem conhecidos como “índios cavaleiros”.

Transcrevo duas passagens de Colini por considerá-las elucidativas da dinâmica dos índios cavaleiros, conforme anotadas por espanhóis e portugueses. “Em 1661 os Mbayá atacaram a colônia dos Guarani chamada Nossa Senhora de Fé, posta sob a direção dos Jesuítas. Mataram muitos índios e constrangeram os outros a emigrar. Em 1662 e nos anos sucessivos assaltaram Puton ou Ypané e Guarambaré, cujos habitantes juntamente

¹⁰Ilustrada no livro *Kadiwéu; ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*, de Darcy Ribeiro (1980:8). Segundo Antônio de Pádua Bertelli (1987:45), “Mar dos Xarayés” era a designação comumente usada pelos espanhóis, desde Aleixo Garcia (1526), para região do pantanal mato-grossense.

com os colonos de Atirá tiveram que refugiar-se na capital do Paraguai. Não contentes com isso, devastaram a colônia de Tobaty (...) e destruíram os poderes de Assunção e pouco faltou para que não exterminassem inteiramente os espanhóis do Paraguai. Em 1740 foi fundada na cordilheira de Los Altos, a uma légua da margem do Paraguai (...) a cidade de Emboscada para defesa das correrias dos Mbayá. Mau grado isso, depois de 1749 se descreve novamente o Paraguai ameaçado pelos Mbayá, pelos Lêngua, pelos Mocobi, pelos Paiaguá, etc., em 1750 vemos que os Mbayá, caindo de improviso sobre a cidade de Curuguati, mataram 107 pessoas. Para tê-los freados em 1772 foram construídos o forte Bourbon, ou Olimpo e em seguida o de São Carlos, ao pé do rio Apa” (Colini 1975 [1945]: 265).

Durante todo o século XVIII os Mbayá “viveram em contínuas guerras” também “com os portugueses de Matto-Grosso. Depois de 1715, aliados com os Paiaguá, seus antigos inimigos, fizeram graves danos aos negociantes que, por água, iam de São Paulo a Cuiabá, destruindo as suas embarcações e matando os viajantes. A sua avidez era atraída pelas facas, pelos machados e pelo ferro, ao passo que não tocavam em outras mercadorias nem nos valores, inclusive ouro, ou os jogavam ao rio. Devido a estas depredações o governador de São Paulo em 1734 baixou de Cuiabá com uma pequena frota e, havendo surpreendido os inimigos numa ilha, fez entre eles uma grande matança. As correrias dos Paiaguá e dos Mbayá recomeçaram em 1736 e duraram até 1740, quando os primeiros se separaram dos aliados e foram viver pacificamente, parte em Assunção (...). Pouco depois desta separação os Mbayás recomeçaram as suas devastações contra os estabelecimentos portugueses: em 1775 subiram o rio com as suas canoas até Vila Maria (...) onde destruíram algumas feitorias, matando os habitantes das mesmas (...) O governador de Matto-Grosso se viu obrigado a mandar um capitão com tropas para estabelecer um presídio ao longo das margens do rio Paraguai e foi, com efeito, construído o Forte Nova Coimbra (...)

“Desde aquele tempo as autoridades portuguesas procuraram entrar em boas relações com os Mbayá, tratando-os com benevolência, distribuindo entre eles pequenos presentes e evitando todo motivo de queixa (...) Entre 1790 e 1791 os espanhóis se dedicaram a procurar lugares apropriados para fundar estabelecimentos que defendessem Vila Real ou Conceição, pois os Mbayá, mau grado a paz feita com os espanhóis, cometiam contínuos furtos e assassínios. Vendo-se ameaçados pelos portugueses e espanhóis, em 1791 os índios pediram amizade aos primeiros, mesmo para receber deles instrumentos de ferro e outros produtos europeus. Dois chefes dirigiram-se a Vila Bela para firmar o tratado de paz, do qual conservaram com cuidado a cópia. Desde aquela época os pactos de não molestar os portugueses foram lealmente observados pelos Mbayá e foram até por estes transmitidos

aos escravos refugiados no seu país. Contra os espanhóis, pelo contrário aumentaram as inimizades quanto mais os estabelecimentos deles no Paraguai se estendiam para o norte. Em 1796 e nos anos sucessivos os espanhóis se viram obrigados a fazer expedições militares contra os Mbayá , matando duzentos ou trezentos deles, assim como o chefe Queimá e perseguindo-os até o rio Mondego. Em conseqüência disso os *Uatedéo*, os *Ejueo*, os *Cadiuéo* e outras hordas se transferiram dos seus antigos pousos junto às colônias espanholas (...) para o território de Albuquerque, ao passo que aqueles do rio Mondego se puseram sob a proteção do forte português de Miranda , construído para defesa das supostas ameaças espanholas. Desde aquela época encontramos as várias hordas dos Mbayá errantes nas dependências dos estabelecimentos brasileiros ou espanhóis, desfrutando habilmente dos ciúmes das duas nações para ter presentes e proteções e mudando as suas sedes de uma para outra estação, segundo as inimizades que havia entre as várias tribos e com outros índios e sobretudo segundo os temores que tinham dos portugueses ou espanhóis e as vantagens que esperavam obter de sua amizade” (Colini 1975 [1945]:265-266).

Mas logo “os brasileiros reconheceram a utilidade que poderiam tirar das boas relações com os Mbayá a fim de tornar segura a navegação nos rios do Mato Grosso meridional, para evitar estragos e ruínas nas suas estações (...) e para frear a expansão dos espanhóis no alto Paraguai (...) Na guerra do Brasil, Argentina e Uruguai contra o Paraguai, em 1865, os Caduveos, instigados e armados de fuzis pelos brasileiros, penetraram no rio Apa, assaltando aldeias e os exércitos paraguaios” (Colini 1975 [1945] :267)¹¹.

O fato de terem ocupado, no início da colonização, uma região fortemente disputada por Espanha e Portugal incrementou, como observa Branislava Susnik, “sua disposição guerreira” (1972:13). Uma disposição que, de fato, sempre foi articulada como a principal arma guaicuru nas relações com os outros povos, como exemplificam as relações tecidas com os Guaná — aos quais ofereciam proteção em troca de alimentos — ou as relações com portugueses e espanhóis com quem, como vimos, desenvolveram encontros diplomáticos e acordos que as potências coloniais faziam questão de estabelecer, procurando sempre tê-los antes como aliados do que como inimigos.

Por fim, essa disposição guerreira é ainda notável nas relações com a própria sociedade nacional contemporânea, resistindo e defendendo bravamente não apenas as terras que possuem, como o direito de usufruir delas da maneira que acharem a mais conveniente — mantendo, por exemplo, os contratos de arrendamento oficialmente proibidos. Quando

¹¹Empreenderam relações de comércio com os Mbayá — que vendiam aos brancos “couros e louças de barro” — e acolheram e ofereceram proteção contra ataques espanhóis, doando alimentos nos casos de necessidade, “e sendo generosos em presentes de instrumentos de ferro, contas, enfeites de prata, aguardente etc.” (Colini 1975 [1945]: 266).

destaco o aspecto do enfrentamento e da “resistência” não estou, é claro, desconsiderando as retaliações e massacres que sofreram e que acabaram por quase dizimar o grupo.

As histórias que os Kadiwéu contam sobre sua história são sempre narradas de um ponto de vista que os coloca no papel de atores sociais fundamentais. No que se refere ao ethos guerreiro, vale dizer que até hoje os Kadiwéu afirmam que, se não fosse por eles, “o Brasil seria hoje Paraguai” - numa referência à participação de seus antepassados na Guerra do Paraguai. Uma participação que, segundo contam, foi decisiva na história do grupo, pois rendeu-lhes o território onde vivem até hoje — doado por Dom Pedro II “como recompensa” pela colaboração na guerra. É esse fato que inspira a frase, sempre repetida com orgulho, de que “estas terras custaram o sangue de nossos avós”, que intitula a dissertação de mestrado de Jaime Siqueira.

Nesse trabalho, o autor destaca a importância da dimensão territorial no engendramento da identidade étnica grupal, uma vez que “a memória kadiwéu se exercita através do cruzamento das noções de territorialidade e historicidade, de modo a criar um corpo de conhecimentos próprios e exclusivos, constitutivos de sua identidade” (1993:192). Analisando as representações sobre o uso e o controle do espaço territorial ao longo dos depoimentos, Siqueira diz ser possível separar estas representações em cinco fases, 1) um período que se refere aos “tempos de antigamente”, uma etapa histórica anterior à sedentarização (menção às caçadas, viagens e hábitos alimentares nômades; 2) um período sobre o fato de o imperador D. Pedro II ter-lhes doado o território em função da participação do grupo na guerra contra o Paraguai; 3) um período marcado pela ocupação e defesa desse mesmo território; 4) a inserção do SPI e, depois, da FUNAI, e suas interferências na forma de os Kadiwéu se relacionarem com o espaço e o ambiente e 5) e um último momento que apresenta as perspectivas atuais e futuras desse grupo na reorientação de sua relação com o território, onde destacam-se os discursos sobre a invasão de suas terras por fazendeiros¹².

3.3 Continuidade histórica.

Os kadiwéu enfrentam hoje sobretudo fazendeiros que cobiçam seus férteis campos pantaneiros e insistem em ultrapassar os limites da sua Reserva. Conta-se que até mesmo o curso de alguns rios foi adulterado em mapas da região, com o objetivo de diminuir seu

¹²Dada a presença que os arrendamentos e outras formas de obtenção de recursos do território ocupam nos discursos e práticas kadiwéu, o autor se pergunta se será incompatível preservar a memória e construir a identidade a partir do território e ao mesmo tempo arrendar e obter recursos desse mesmo território.

território. É por conta dessas invasões que 158.000 ha - dos 538.000 ha originais - estão atualmente em litígio. Nunca passivos nessas relações, os Kadiwéu têm enfrentado e reelaborado de diversas formas, tanto os interesses do capital, quanto as alternativas culturais “externas” que lhes são apresentadas, ou melhor, que lhes parecem mais verossímeis.

Uma das estratégias que o grupo tem adotado, desde há muito tempo, é o estreitamento das relações com a sociedade envolvente, visando sobretudo aprender como funciona esta sociedade e apropriar-se dos saberes que consideram fundamentais para o estabelecimento de uma relação “em pé de igualdade”. Um exemplo é a insistência em defender e manter os arrendamentos de suas terras, considerando este um direito que possuem, em franco desafio à constituição federal que proíbe esta prática.

A importância dada à educação formal e a ênfase nas relações com diversas instituições nacionais — sobretudo FUNAI e partidos políticos — são também exemplos desse esforço de conhecimento que passa, desde o início, pela agência. Porque os Kadiwéu jamais conceberiam o aprendizado como algo passivo e unilateral, assim como nunca conceberam um lugar que não fosse o de sujeitos atuantes nas relações que estabeleceram e estabelecem com a sociedade envolvente, por mais sufocantes e opressoras que sejam.

Tanto a história, quanto a memória, kadiwéu das relações com a sociedade branca envolvente lembram, como veremos ao longo deste trabalho, situações de confronto, de barganha acirrada, de derrotas e de vitórias. Ser *bravo*, nesse contexto, aparece como uma questão crucial, como uma marca registrada do passado guerreiro sempre lembrado. Esta marca integra também a estratégia do grupo de manter bem demarcadas as fronteiras culturais e identitárias, ao mesmo tempo em que deixam as portas sempre “abertas” à negociação.

As relações entre os índios Kadiwéu e a FUNAI são próximas e complexas e mereceriam uma análise à parte, que não poderia desenvolver aqui. Gostaria de registrar, porém, a forma “peculiar” como a FUNAI agenciou, nesta pesquisa, seu poder de intermediação entre grupo indígena e membros (e instituições) da sociedade envolvente — sendo, ao mesmo tempo, agenciada pelos Kadiwéu.

Desde o início, a FUNAI de Campo Grande assumiu uma posição de ao mesmo tempo incentivar a pesquisa e destacar o potencial de rejeição do empreendimento. O chefe de posto insistiu para que nos dirigíssemos imediatamente à casa de Seu Paulínio — cuja família nos aguardava, mesmo sendo de madrugada. Este fato foi o detonador mór de uma disputa faccional a qual, aliás, eu havia tentado evitar várias vezes, alertando os agentes da FUNAI, que somente diziam para não me preocupar. Ficar na casa de Seu Paulínio

e Dona Dorvalina foi, obviamente, tomado como uma afronta ao capitão da aldeia e seus apoiadores. Vimos que o chefe do posto tomou várias iniciativas que visavam estimular não apenas as divergências políticas internas, como a rejeição da pesquisa — dizendo que já tínhamos autorização de Brasília e, por isso, só restava a eles, kadiwéu, aceitar a pesquisa.

Estou ciente de que situações deste tipo não constituem, sem dúvida, nenhuma novidade. No entanto, me parece que questões semelhantes têm adquirido uma maior visibilidade, sobretudo se olharmos para as relações previamente estabelecidas ao trabalho de campo — nas negociações com os grupos indígenas sobre as condições para realização da pesquisa. Tais negociações são parte importante do “encontro etnográfico” - um momento já em si delicado, por, entre outras coisas, envolver diversos atores sociais, em geral com bagagens culturais radicalmente diferentes. Em suma, as condições e contextos que embasam nossas pesquisas influem nas relações que estabelecemos em campo, que por sua vez influem nos dados a que temos acesso, que por sua vez influem, em grande medida, nos próprios resultados a que chegamos.

Estamos provavelmente presenciando um momento não negligenciável dos encontros etnográficos, e os esforços por descrever as condições subjacentes à pesquisa tornam-se cruciais tanto no sentido de abrir os materiais e análises apresentados para outras releituras e interpretações, quanto para um entendimento e aperfeiçoamento das diretrizes que regem o estabelecimento das relações inter-étnicas no Brasil.

Estou quase certa de que o enredo que caracterizou nossa segunda visita à aldeia — e não apenas a nossa, mas também de muitos de outros, como veremos — foi mais um bom pretexto para colocar em prática um clima de euforia e ânimos exaltados —hostilidades e cuidados, guerra e diplomacia — pelo qual os Kadiwéu parecem cultivar bastante gosto.

4 *As histórias sobre corredos*

4.1 *Ambígua resistência*

Embora em contato com o “mundo dos brancos” há praticamente quinhentos anos¹, os Kadiwéu, por diversas vezes na sua história, demonstraram-se resistentes à permanência de instituições e/ou organizações do mundo exterior nas suas terras e aldeias.

São freqüentes, na bibliografia, registros sobre as expulsões de congregações religiosas “pós-coloniais” bem como comentários sobre as dificuldades de formar missões por tempo prolongado ou de catequizá-los efetivamente. Na aldeia, várias pessoas orgulhavam-se de que nenhuma igreja havia feito residência fixa ali. Tanto que fiquei perplexa quando, certa vez, caminhando pela aldeia, me deparei com um templo construído e em bom estado nas imediações da aldeia. Quando questionei-os sobre o tema, afirmavam que aquele templo não era bem uma igreja — referindo-se àquelas da cidade, do tipo “Deus é amor”. A Uniedas era simplesmente o templo da chamada Missão — uma instituição religiosa alemã que desde o final da década de 1950 atua na área² — e só estava ali porque alguns Kadiwéu, que eram amigos da enfermeira da Missão, gostavam de, às vezes, freqüentar os cultos. Contaram, por outro lado, que a própria Missão (onde moram os missionários) fôra por eles forçada a construir suas instalações fora da Reserva, o que os levou a construírem o prédio justo na divisa, há uns quatro quilômetros da aldeia da Bodoquena.³

¹Este contato tão imediato se deu pelo fato de as diferentes hordas Mbayá —guaicuru viverem nas margens do rio Paraguai, numa zona que desde o início da colonização européia foi campo de disputa entre Espanha e Portugal. Sobre suas investidas guerreiras contra os colonizadores, assim como os diversos acordos que estas investidas forçaram com ambos países da Península Ibérica ver Pechincha, 1994

²A Missão, como é chamada por todos, presta uma série de serviços de saúde à comunidade e uma enfermeira alemã missionária lá trabalha há mais de vinte anos. É esta mesma enfermeira quem realiza “o culto” - duas vezes por semana- na igreja localizada dentro da aldeia.

³Na época de minhas visitas, mantinham relações pacíficas com a Missão, embora uma crise recente tivesse feito com que o casal de Pastores se retirasse da área, onde haviam trabalhado há quase vinte anos. Sua filha, educada numa escola interna da cidade de Campo Grande, apaixonou-se por um rapaz kadiwéu. Desaprovando totalmente a relação, se foram quando viram que o caso era irreversível. O casal teve uma filha (ainda bebê quando a conheci) e a moça morava na casa dos sogros, na época de minha primeira visita à aldeia. Viveria ali enquanto a menina era pequena, mas depois iria viver com seu esposo na fazenda onde ele era capataz. Trabalhava na fazenda que seu pai arrendava pois, segundo me contou

Uma “resistência” semelhante se expressa também em outros planos. Na década de 1970, por exemplo, representantes da FUNAI foram “seqüestrados”⁴, numa tentativa de chamar a atenção da sociedade para a ocupação gradativa de seu território por parte de fazendeiros da região. Mais recentemente, um desentendimento com os agrimensores contratados pelo governo para medir a área da Reserva redundou, segundo me contaram, em conflito aberto. Como não sabiam com certeza — pois não haviam sido avisados — se o contrato com a empresa agrimensora fora feito pelo governo ou pelos fazendeiros invasores, os Kadiwéu acharam melhor “tomar uma providência”, correndo com os agrimensores dali, “só por precaução”. Contando, riam dizendo que tudo não passou de “um mal-entendido”. É interessante notar que, nessa ocasião, os Kadiwéu tenham exigido a presença do exército na Reserva pois, segundo eles, somente o exército seria digno de negociar com os Kadiwéu.

Enfim, sobre praticamente todos os estrangeiros - lingüistas, psicólogos, antropólogos, biólogos, historiadores, o próprio advogado que até hoje os assessora — que se aventuraram em suas terras existem histórias mencionando que tiveram, em algum momento, que sair correndo da aldeia. Em geral, o motivo alegado para essas expulsões é que esses estrangeiros estariam tentando roubar seus saberes, suas histórias, o “sistema do índio”, como dizem, para enriquecer às suas custas. De fato, o espectro do roubo permeia seu imaginário e suas relações. É interessante lembrar, nesse sentido, uma figura muito popular na mitologia kadiwéu, conhecido como Gü-ê-krig, que sempre vem de fora para tentar roubar e pregar peças, sobretudo nas moças, rapazes e crianças. Gu-ê-krig é, como veremos mais tarde, um personagem cujas histórias divertem muito os Kadiwéu pois, assim como os trapaceia, também é trapaceado. As histórias sempre acabam com ele sendo punido e expulso da aldeia - ou de determinada casa - das formas mais hilárias⁵.

Dos infundáveis roubos efetuados pelo personagem “trickster” ao roubo das crianças dos outros⁶, do medo de que suas próprias crianças sejam roubadas - freqüentemente tematizado nos mitos - ao medo do roubo de seus saberes, expresso tantas vezes nos discursos. Veremos que ao mesmo tempo em que se auto-delegam — nos mitos e nas falas cotidianas — o direito de “pegar” as coisas e crianças dos outros, recontam para eles

sua esposa, não poderia morar na aldeia por correr perigo de vingança de morte.

⁴Tal episódio foi noticiado pela Folha de São Paulo.

⁵Numa destas histórias, por exemplo, hospedado numa casa, tenta roubar o mel mas enfia demais a cabeça no pote e fica preso ali, desnortado, correndo sem direção, tentando fugir e dando de cabeça nas coisas. Noutra, um grupo de moças (das quais ele havia trocado as roupas enquanto dormiam) preparou-lhe uma armadilha e seu corpo acabou arranhado por inteiro, até ficar em carne viva. Noutra vez, ainda, ele rouba as roupas de um grupo de crianças que se banhava no rio e arma uma cilada que também reverte contra ele. Retornaremos a este tema mais tarde.

⁶Como veremos, muitos são os relatos de autores espantados com a capacidade demonstrada pelos Kadiwéu de nutrir, pelas crianças roubadas de outros grupos e por eles adotadas, "o mesmo tipo de afeição" que tinham por seus próprios filhos.

mesmas histórias sobre a necessidade cuidar as suas crianças para que não sejam, por sua vez, levadas embora sobretudo por seres sobrenaturais.

Ao que parece, não é por acaso que os Kadiwéu tenham atraído tão poucos antropólogos ao longo dos anos — e que estes, na grande maioria dos casos, nunca mais tenham retornado à aldeia. Não é por acaso, também, que o tempo de trabalho destes pesquisadores tenha consistido de períodos curtos de estada, em geral combinados com a tática de idas e vindas⁷. O ritmo que os Kadiwéu imprimem ao contato com os Outros - declarados como tal - parece ser o do eterno retorno. Ou se passa a viver na aldeia e se é transformado em kadiwéu face ao exterior (embora, internamente, Outro) ou se permanece como um Outro, mas um outro sempre ambíguo, pois ficam sempre em aberto as duas alternativas de assimilação ou expulsão. Uma dinâmica, aliás, muito similar a da tática guerreira de entradas e retiradas estratégicas que, talvez também não por acaso, acabou por caracterizar o método privilegiado do contato kadiwéu com os Outros.

4.2 *Os corridos*

Nas rodas de conversa kadiwéu, o tema das histórias sobre os “corridos” é, sem dúvida alguma, um dos mais apreciados. Os “corridos” são pessoas (ou grupos) que foram obrigadas a sair correndo da aldeia — saíram corridas, como eles dizem - e cujos episódios constituem um conjunto narrativo bastante popular entre os Kadiwéu.

Nestas histórias, que remetem tanto a fatos ocorridos num passado próximo quanto distante, os narradores descreviam detalhes das circunstanciais que cercaram as expulsões. As narrativas freqüentemente envolviam performances elaboradas, e o clima que as cercava era de grande excitação, não raro acompanhado de insinuações e risadas. Podia variar entre um tom confidencial e ameaçador, sério e brincalhão. O tema surgia tanto em conversas íntimas que travavam conosco, quanto nos encontros fortuitos ou arranjados entre eles. Contá-las para estrangeiros, ou na presença deles, tinha, sem dúvida alguma, um gosto todo especial.

Em geral, os diversos motivos que levaram as pessoas à aldeia são contados de forma

⁷Embora o lingüista Glen Griffiths tenha vivido vários anos na aldeia Bodoquena, os Kadiwéu contam que foi corrido diversas vezes, quando, então, passava a morar numa cidade vizinha (onde tinha inclusive uma casa), só retornando depois de passado um bom tempo. O caso da enfermeira alemã — missionária da Uniedas, uma organização religiosa alemã — que vive nos arredores há quase trinta anos é excepcional, mas vale destacar, como fazem os Kadiwéu, que ela não reside dentro da reserva. Existem muitos estrangeiros vivendo entre os Kadiwéu, de diferentes etnias (tanto indígenas quanto os chamados brasileiros, paraguaios, alemães, paulistas, goianos, etc.); estes, porém, em geral mantêm laços de casamento com kadiwéus ou pessoas que consideram como “já sendo um deles”.

rápida e sumária, a atenção concentrando-se no desfecho, onde a expulsão era ricamente elaborada com gestos imitando a reação e comportamento das pessoas no momento em estavam sendo corridas.

Embora as intimidações diretas sejam provocadas apenas por alguns indivíduos ou grupos, e raramente de forma coletiva organizada, as histórias ganham, no nível narrativo, um caráter coletivo, dada a empatia e entusiasmo demonstrado tanto por parte de quem conta, quanto de quem participa. A emoção que o tema desperta talvez possa ser melhor entendida se notarmos a íntima relação (não apenas etimológica) entre o termo “corridos” e as famosas “correrias” do passado, eventos bem marcados na memória coletiva e que, até hoje, são sempre referidas nos discursos e fonte de orgulho para os Kadiwéu.

Além de termos tido a oportunidade de ouvir muitas destas histórias sobre corridos, provavelmente como parte da própria lógica da trama, acabamos incluídos nesta categoria e vivenciando esta situação na própria pele. Nossos dias mesclavam momentos de descontração - regadas à histórias e risos, banhos no córrego e o saborear de tantas frutas diferentes, na companhia de nossos “protetores” - com períodos de intensa e tensa atividade. Visitávamos membros “da liderança”, éramos convocados para conversas reservadas com supostos aliados que, no entanto, não assumiam seu apoio em público; nosso destino na aldeia sendo traçado e retraçado, ao sabor dos interesses de cada família que nos instruíam sobre como deveríamos proceder⁸. Os momentos mais tensos se deram nos caminhos da aldeia, ora com rivais de nossos aliados - que nos lançavam olhares lancinantes -, ora com pessoas inebriadas, às vezes armadas, que não deixavam de expressar seu descontentamento com nossa presença. Numa dessas ocasiões, tivemos que nos defender das patas de um cavalo que foi deliberadamente guiado pelo montador para cima de nós. Também tivemos acesso a relatos de algumas das outras vítimas, as narrativas centrando-se especialmente no terror sentido no momento das ameaças e no caráter verdadeiramente dramático que culminava com o evento da fuga. Início esta descrição relatando dois casos conforme me foram contados pelos corridos. Um de uma pessoa que participou na organização de uma viagem das ceramistas à Berlim, outro de um professor branco da escola da aldeia. Estas histórias estavam também ainda vívidas na memória do grupo.

A versão da acompanhante das ceramistas me foi contada durante um almoço num restaurante em Campo Grande. Pelo fato de estarmos acompanhadas de outras pessoas, e num lugar público, este relato foi menos detalhado e emocionado, sendo contado em

⁸Enquanto as duas famílias nobres da aldeia insistiam pela nossa presença - uns, diplomaticamente, aconselhando-nos a permanecer hospedados em sua casa; outros, ameaçadoramente, dizendo que a única solução seria construirmos nossa própria casa em seu terreno - outros, ainda, afirmavam que deveríamos morar no sobrado construído pelo casal de missionários lingüistas.

voz baixa. O destaque foi para o sentimento inaudito de pavor, e para o clima tenso que se criou quando um homem de meia-idade, embriagado e armado, cercou o local onde encontravam-se reunidas mulheres ceramistas e os organizadores da viagem. Este homem era marido de uma das ceramistas e não queria que sua esposa viajasse. Por isso, começou a gritar improperios e ameaças aos organizadores ali reunidos. Embora estivesse acompanhada de outras pessoas (da cidade e da aldeia) disse ter sentido um “pavor terrível”, não sabendo exatamente o que fazer naquele momento. Eram ameaçados e intimados a deixar a aldeia imediatamente. Segundo a versão de uma ceramista, que ouvi mais tarde na aldeia, o homem queria mesmo bater na pessoa que estava ali representando os organizadores da viagem, e isso somente não aconteceu porque algumas mulheres presentes na reunião “tomaram a frente” e providenciaram sua proteção. O fato é que tiveram, como tantos outros, que sair às pressas da aldeia, completamente apavorados. Esta mesma história foi referida por um rapaz kadiwéu, que evocava com orgulho os “feitos” kadiwéu, com um sorriso perverso no canto dos lábios, provavelmente por nos ver, mais claramente do que podíamos ver no momento, no exato lugar dos curiosos personagens das histórias que nos contava.

O relato do professor foi feito com exclusividade numa noite em que nos convidou para visitar seu alojamento na escola. Foi bem mais dramático e emocional, provavelmente pelo fato de nos encontrarmos justamente no lugar do ocorrido: na aldeia, e na própria casa onde o evento aconteceu. Dado o contexto, não duvido, porém, de que compartilhe com os Kadiwéu o gosto por apavorar as pessoas.

De qualquer forma, se seu objetivo era assustar, ele realmente conseguiu, especialmente no que diz respeito à meu filho de nove anos que, inesperadamente, viu-se obrigado a assistir boquiaberto um relato das experiências apavorantes que havia vivido ali, na mesma aldeia onde estávamos, numa situação que, no mínimo, não era das mais tranqüilas. Nos dias que se seguiram, meu filho não parava de repetir, impressionado, como justamente aquele rapaz - que nos era tão amigável, vindo seguidamente à noite para perguntar sobre constelações e estrelas - podia ter colocado uma arma na cabeça do professor e o ameaçado de morte.

Vejam a narrativa do professor. Um dia, enquanto arrumavam alguns móveis novos que haviam recém chegado para a escola, um rapaz, aluno da escola, descontrolou-se com seu pedido para ajudar a carregar algumas cadeiras para dentro da escola. Acusando-o de achar que podia mandar nos Kadiwéu, o rapaz sacou um revólver e o colocou diretamente na cabeça do professor, “na frente de todo mundo”, “em pleno pátio da escola”. Disse que

se pronunciasse uma única palavra a mais, seria sua “última palavra”. O professor disse ter ficado paralisado, já que se viu temendo pela própria vida.

Noutra ocasião, em função de disputas grupais internas (que não especificou, dizendo apenas que alguns o apoiavam, enquanto outros queriam expulsá-lo da escola) sua situação dentro da aldeia ficou extremamente complicada e culminou com um “assalto” à sua casa. O relato foi feito num tom fortemente emocional. Era de noite, estava assistindo televisão, quando de repente ouviu conversas, tiros e fortes batidas na porta de sua casa. Ameaças eram proferidas aos gritos (“sai daí que vamos te pegar!” e coisas desse tipo). Estava sozinho, ficou completamente apavorado, sem saber o que fazer. Quando viu que a porta estava sendo arrombada, pulou a janela e saiu correndo, meio sem rumo, à procura de socorro⁹, seguido de pessoas que o perseguiram¹⁰.

Depois destes episódios, o professor afastou-se temporariamente da aldeia. Disse que ficou muito preocupado e impressionado, sobretudo quando pensava no momento em que se viu com a vida por um fio. Conta que, embora tenha ficado com muito receio, não pensou em desistir de lecionar na escola. Sua permanência se deve sobretudo à proteção explícita que recebera desde então do capitão, que se dispôs pessoalmente a ficar sempre por perto nos dias em que estava na aldeia¹¹. O professor praticamente não saía dos limites da escola, em torno da qual fora construída, após o episódio fatídico, uma cerca de arame e um portão. Segundo ele, os Kadiwéu em geral respeitavam esta forma de barreira simbólica e funcionaria, portanto, como uma proteção adicional. Também um guarda foi contratado para “fazer a ronda” na escola nos dias em que o professor ali encontrava-se, mas também durante a noite, nos finais de semana e feriados, quando a escola estava vazia, visando proteger de possíveis “vandalismos” não apenas a escola mas os equipamentos (orelhão e placas solares) que estavam localizados no pátio da escola. Diversas vezes falou que não o veríamos andando pela aldeia e que saía raramente da escola, somente para visitar Dona Durila - uma velhinha descendente de Chamacoco que havia lhe dado um

⁹Lembro de termos ficado impressionados com seu relato, a ponto de ficarmos receosos e apreensivos, ao voltar para casa, em meio a escuridão da aldeia. Gostaria de notar, por ora, o fato de o professor (branco, ocidentalmente socializado) não ter demonstrado a mínima preocupação com a presença de meu filho ainda pequeno, no relato de sua experiência dramática. Um cuidado que, como veremos, o capitão teve, quando nos chamou para uma intimidação que, esperava, fosse final.

¹⁰Quando soube que eu tinha conhecimento do ocorrido, Dona Dorvalina (talvez pensando que o professor a tivesse acusado de negar-lhe ajuda), explicou que não havia atendido aos gritos de socorro, por vergonha do marido que estava bêbado naquela noite.

¹¹Embora tenha residido na aldeia por um curto período de tempo, acompanhado de sua mãe — devido aos transtornos o professor resolveu mudar-se para a cidade vizinha de Bodoquena, onde morava nos períodos letivos. As aulas eram ministradas alternando, quinzenalmente, o tempo na cidade e na aldeia.

nome kadiwéu e o considerava “como filho” - e levar-lhe algum presente¹².

A organização freqüente de torneios esportivos no pátio da escola nos finais de semana e nos horários vagos era, segundo ele, uma forma de obter companhia, não ficar isolado. Além disso, atraía crianças e jovens para atividades saudáveis, evitando que acabassem se envolvendo em brigas ou atividades violentas. Comentou, rindo, que aos seus amigos da cidade, em São Paulo, costumava se referir à aldeia como sua “colônia penal agrícola”.

Depois de ouvir suas histórias e ver a situação de relativo isolamento em que ali vivia, me espantava sua insistência em permanecer na aldeia. Seu trabalho de conclusão do curso de história havia sido sobre os Kadiwéu e estava planejando fazer uma pós-graduação aprofundando o mesmo tema. Fazia questão de frisar que seu interesse centrava-se na história kadiwéu, por isso não importava-se com o isolamento, nem fazia questão de manter um contato muito íntimo com os membros da comunidade, para além da escola.

O professor sempre nos tratou educada e cordialmente, tendo inclusive se oferecido para interceder junto ao capitão, seu amigo e protetor, em nosso favor. Parecia mesmo preocupado com nossa segurança, aconselhando-nos a andar sempre acompanhados pelos caminhos da aldeia e sugerindo que, à exemplo do que tinha sido feito na escola, que eu cercasse a casa, caso fosse morar sozinha, pois assim evitaria eventuais problemas, como invasões e roubo, por exemplo. Mostrou-se solidário com nossa situação que, no final das contas, não era muito diferente da sua.

Algumas vezes, porém, percebi que de alguma forma lhe incomodava a minha decisão de permanecer na aldeia e insistir em procurar os membros da liderança para conversar sobre a obtenção da anuência da comunidade. Me perguntou, certa vez, se eu era corajosa o suficiente para ficar na aldeia e se não temia pela segurança de meu filho. Comentou que achava muito arriscado eu ficar sozinha, sem a companhia de meu marido, como planejava. O comentário de algumas pessoas que se diziam muito surpresas com o apoio que o professor tinha demonstrando em relação à minha pesquisa, visto pensarem que ele seria “um dos primeiros” a se opor, também me deixou em uma posição de alerta.

Depois destes contatos iniciais, nos primeiros dias que chegou na aldeia para um curso de verão que seria ministrado na escola, o professor recolheu-se. As vezes em que fomos lhe procurar na escola o encontramos ocupado, envolvido com o curso, ou então cansado da jornada diária. Dois dos participantes do curso (de preparação para o magistério)

¹²Um outro episódio dramático aconteceu com o professor. Tendo, durante a campanha eleitoral, apoiado a candidatura do atual vereador kadiwéu (que concorria pelo Partido dos Trabalhadores), havia sofrido agressões físicas impetradas por aliados do outro candidato kadiwéu que concorria por outro partido, sendo apedrejado quando participava de um comício de campanha em Porto Murtinho.

eram Kinikinawas que comentaram comigo sobre o grande interesse que tinham em um trabalho antropológico, dado que a própria existência de seu povo tinha sido “varrido da história dos vivos” (um fato que o professor já nos havia mencionado).

Quando, no final, ouvimos do capitão uma crítica por não termos mais o procurado pessoalmente, depois da sua negativa inicial, me veio à memória, como num flash, a insistência com que nossos aliados desencorajavam qualquer idéia que tínhamos de procurar o capitão. Nos diziam que isso seria considerado uma grande ofensa. Mas embora todos os indícios levassem a crer que a ofensa seria para com o capitão (que se sentiria ofendido pela nosso atrevimento de procurá-lo, sem a intermediação da liderança), a ofensa, penso eu, seria verdadeiramente para com nossos próprios aliados, que não queriam que nos aproximássemos do capitão, seu rival político.

O próprio professor, depois de se disponibilizar a interceder junto ao capitão, seu protetor e amigo, depois da conversa que teve nos aconselhou enfaticamente a não procurá-lo pessoalmente, pois esta iniciativa poderia ser vista como uma afronta, depois de ele já ter dito que não nos queria ali. Do ponto de vista kadiwéu, argumentou ele, seria mais adequado respeitar a hierarquia e deixar que os membros da liderança servissem de intermediários.

A situação era eminentemente política, envolvendo disputas faccionais, brigas e desavenças, articuladas numa linguagem ao mesmo tempo amigável e hostil, um complexo jogo de interesses, do qual era quase impossível abstrair, dada imersão total em que nos encontrávamos, e cujo real teor só foi sendo assimilado ao longo dos acontecimentos. Não deixa de ser curioso que, nesse processo, também nós começamos a compartilhar, com os Kadiwéu, algumas imagens que fervilham no seu imaginário coletivo.

4.3 Performances narrativas

Vejam como são apresentados os *corridos* de um ponto de vista kadiwéu. É interessante notar a diferença de tom da narrativa que, de dramática na perspectiva das vítimas, passa a fonte de orgulho e divertimento, entre os Kadiwéu. Quando apenas nós éramos os ouvintes, ou seja, quando não havia uma platéia para compartilhar da audição, os eventos em geral adquiriam um tom relativamente sério, de mero relato, embora bastante entusiasmado. Quando outros participavam, a narrativa adquiria um tom abertamente jocoso, e cenas de medo e fuga aterrorizada eram contadas em meio a performances e risadas. Era comum, nessas ocasiões, os ouvintes acrescentarem algum detalhe engraçado

ou ainda lembrarem uma outra história, para emendar naquela.

Certa vez, por exemplo, quando uma mulher descrevia a pressa com que os seguidores do Reverendo Moon saíram da aldeia, ainda de madrugada, “no escuro”, apavorados com os gritos que vinham não sabiam de onde, um rapaz exclamou: “É a vez que o pessoal queria atear fogo no avião do advogado, então! Só via aquele vultinho correndo baixo, as perninhas então nem se via, de tão ligeirinhas!”¹³. Também um grupo de agrimensores contratados pelo governo para colocar marcos nas fronteiras da Reserva, tendo sido confundidos por um grupo de kadiwéu com fazendeiros invasores, foram tacitamente expulsos da Reserva. Além destes, também saiu corrido um jornalista que chegou “do nada” na aldeia querendo fazer uma reportagem, assim como o lingüista Glen Griffiths, que na época morava na aldeia e foi corrido devido a um desentendimento.

Outras histórias referem a fatos que permearam a vida de pessoas estrangeiras que estiveram entre eles, mas que se parecem em muito com as acima mencionadas. Segundo me contou uma moça, Mônica Pechincha “quase morreu” por causa de uma infecção intestinal, tendo sido “abandonada sozinha”, sem que ninguém se importasse em alcançá-la um remédio ou chá que fosse. A moça dizia-se penalizada pela situação enfrentada por aquela antropóloga, mostrando-se solidária com a situação que eu enfrentava.

O cabelo comprido e a barba cerrada que meu marido usava na época, também provocou, ao que parece, o imaginário guerreiro kadiwéu. E histórias interessantes foram criadas a seu respeito. A mais curiosa, foi a de que Antônio não passava, nada mais, nada menos, do que o próprio Bin Laden, que estaria na aldeia refugiando-se de Bush e dos Estados Unidos. O rumor chegou aos nossos ouvidos poucos dias após nossa chegada, através de uma brincadeira de Seu Paulínio¹⁴. Embora exista apenas uma televisão na aldeia e poucos efetivamente a assistem, a guerra no Iraque era, como logo ficamos sabendo, uma notícia sabida e bastante comentada.

Enquanto algumas pessoas riam e brincavam em torno desta hipótese, outros pareciam realmente desconfiados e interessados em checar se, de fato, tratava-se daquele homem estrangeiro tão procurado. Um senhor, por exemplo, introduziu na conversa, como quem não quer nada, uma referência “aquele cara que tá se escondendo”, “aquele que motivou a guerra”. Quando referimos ao nome do Bin Laden, disse “esse mesmo!”, e ficou nos olhando com ar desconfiado, não parecendo ter ficado muito convencido de que não o

¹³É importante observar que tanto o professor, quanto o advogado que quase teve seu avião queimado pelos índios, eram pessoas conhecidas há anos pelo grupo.

¹⁴Nosso anfitrião comentou, certa manhã, em meio a risadas sonoras: “Tem um pessoal aí achando que o senhor é o Bin Laden, Antônio; se prepara!”.

conhecíamos.

Dona Camélia, por sua vez, mostrou-se no início extremamente desconfiada e por duas vezes tentou conversar confidencialmente comigo, insistindo em perguntar se o Antônio era mesmo brasileiro. Chegava bem perto de meu ouvido para perguntar e, dirigindo um olhar rápido e furtivo à Antônio, voltava a me olhar bem nos olhos — como que esperando uma confissão. Afirmava que eu, sim, parecia brasileira, mas que ele não. Frente a minha reafirmação de que era, sim, brasileiro, disse, pensativa: “Mas ele parece uma pessoa... Como é o nome mesmo do lugar, aquele da guerra!”. Aos poucos, tendo tido a oportunidade de fazer todas as perguntas necessárias, sua desconfiança foi dissipada. O fato de seu esposo não levar a hipótese à sério também ajudou, certamente.

Vale notar que ao trazer para o centro de seu universo uma preocupação que mobilizava o mundo inteiro, os Kadiwéu expõem uma outra característica marcante de seu ethos, fartamente documentada por praticamente todos que com eles estiveram: sua “forte tendência etnocêntrica”, como destacou Baldus (1975), sua “mentalidade senhorial”, segundo Ribeiro (1980), que destaca como tema central de sua mitologia a visão de predestinados ao domínio de outros povos.

Outro aspecto que despertou a atenção de alguns kadiwéu foi o fato de Antônio ser astrônomo. Embora alguns jovens tenham se interessado pelo tema, soubemos que o fato de andar se intrometendo em assuntos relacionados com estrelas e constelações incomodou profundamente outros. Seu Paulínio nos contou que um homem velho - que vivia “mais retirado” no interior da Reserva — havia lhe comentado sua preocupação: “Quem este cara pensa que é? Pensa que é Deus? Que conhece o céu, as estrelas, tudo?”. Outros, ainda, diziam que “parecia com Jesus”, “por causa dos cabelos compridos”.

4.4 O corrido e o “trickster”

Todas as representações acima descritas, recorrentemente relacionadas com as idéias sobre os corridos, fornecem indícios eloqüentes sobre o imaginário kadiwéu. Remetem a temas presentes nos mitos, remarcam a fascinação com o tema da guerra, do disfarce, da troca de nomes, do fugitivo, do corrido, enfim do Outro, do personagem que chega na aldeia para roubar-lhes, pregar-lhes peças, mas, sobretudo, para diverti-los. Um conjunto de histórias muito apreciadas pelos Kadiwéu versam justamente sobre uma figura, a do

Gü-ê-krig - às vezes também chamado de “bobo”, e intimamente relacionado às crianças¹⁵. Trata-se de um estrangeiro que chega na aldeia kadiwéu e acaba sempre sendo expulso das formas mais hilárias¹⁶.

Darcy Ribeiro o descreve como “um “herói bufão que encanta e diverte os Kadiwéu através de suas inúmeras aventuras cheias de humor picante”. O próprio nome indica seu caráter. visto que Gü-ê-krig quer dizer “o mentiroso” (Gü-ê-krig) ou “o ladrão” (Oli-krig). Em suma, um personagem mentiroso e ladrão “que percorre as aldeias atormentando e divertindo a todos com suas peripécias” e “cujas trapaças, embora reprovadas, são mais extravagantes que delituosas” (1980:85).

Embora o autor saliente somente a dimensão “lúdica” destas histórias, que “serviriam apenas para divertir”, me parece impossível não associar estas narrativas com aquelas sobre os “corridos”, histórias que, além de divertir, expressam não apenas uma estética particular, como, sobretudo, e à esta relacionada, uma configuração sócio-cultural específica.

Embora tenha reconhecido que estas histórias tinham um “grande impacto” entre os Kadiwéu, sendo uma das preferidas em seu repertório, Ribeiro não enxergou nelas “nada além de histórias que serviam para divertir”, pois, explica ele, Gü-ê-krig “não chega a ser um herói, já que as ações atribuídas a ele não trouxeram qualquer mudança para o grupo, nem têm o valor de alegorias que justifiquem qualquer comportamento” (1980:46).

Mas intrigado com o sucesso das narrativas, o autor sugere que embora Gü-ê-krig seja descrito ainda como “desprovido de qualquer poder sobrenatural” (...) “engana e é enganado, apelando sempre para expedientes arditos, mas naturais”. Nesse sentido, *Gü-ê-krig* poderia ser visto “como uma expressão de certos ideais que, embora socialmente reprovados, inflamam os mais recônditos desejos dos Kadiwéu, não poucos deles bem gostariam de se ver na pele deste truão”(1980:85).

Embora Darcy Ribeiro não fale muito de eventuais dificuldades que tenha experimen-

¹⁵Ribeiro nota que estes “contos divertidos” eram uma especialidade de João Príncipe (pai de nosso anfitrião, quem primeiro nos interou das histórias em torno de Antônio). João Príncipe foi descrito como “o mais ‘puro’ kadiwéu”, “muito inteligente e bem ajustado”, que “aproveita-se das relações com os brancos” e desfruta de grande respeito entre os seus companheiros. Ribeiro diz ainda que a ele “se devem alguns dos documentos mais completos” que colheu, devido ao seu domínio do português e à boa vontade em ouvir as lendas de seus companheiros e recontá-las (1980:36).

¹⁶Numa destas histórias, por exemplo, hospedado numa casa, tenta roubar o mel mas enfia demais a cabeça no pote e fica preso ali, desnortado, correndo sem direção, tentando fugir e dando de cabeça nas coisas. Noutra, um grupo de moças (das quais ele havia trocado as roupas enquanto dormiam) preparou-lhe uma armadilha e seu corpo acabou arranhado por inteiro, até ficar em carne viva. Noutra vez, ainda, ele rouba as roupas de um grupo de crianças que se banhava no rio e arma uma cilada que também reverte contra ele.

tado entre os Kadiwéu, é curioso que seus escritos sobre o grupo tenham sido publicados muitos anos depois de ter estado na aldeia, e que, terminada a pesquisa, não tenha nunca mais retornado, nem mesmo para visitá-los. Fato até hoje lembrado por algumas pessoas mais velhas. Acredito que se não tivesse enfrentado nenhuma resistência, se sua aceitação tivesse sido tão plena como parece, não teria sido necessário fazer-se passar por sobrinho de Boggiani, um parentesco que despertou fortes emoções, levando inclusive uma velha a cantar no momento da revelação.

Como ele próprio afirma, este fato “teve uma importância decisiva para a pesquisa e foi a razão principal da compreensão que consegui alcançar sobre seus modos de sentir e de pensar” (...) “Jamais me esforcei para esclarecer este assunto com os meus amigos Kadiwéu. Era cômodo o papel e o nome de cria do Betra (Boggiani) que me fazia ser recebido festivamente em cada aldeia, que permitia romper o formalismo das relações entre índios e funcionários ou doutores, substituindo-o por um convívio humano e cordial, ainda que, por vezes, exageradamente pessoal e protetor. Para os Kadiwéu, era como se eu fosse um kadiwéu bem sucedido no mundo dos brancos, mas completamente ignorante das coisas de seu povo, embora, felizmente, curioso de tudo que dizia respeito às suas tradições”(1980: 9 e 12 respectivamente).

Esta inserção calorosa, de um parente que há muito não é visto e que à casa retorna, talvez tenha nublado os significados contidos nas histórias daquele famoso personagem da literatura kadiwéu. No nosso caso, ao contrário, a experiência vivida entre os Kadiwéu foi radicalmente diferente, pois embora tivéssemos também nossos protetores, tínhamos igualmente nossos detratores.

Os relatos de Mônica Pechincha sobre sua experiência de campo também deixam entrever situações de grande tensão. Sua estada foi caracterizada por uma instabilidade constante, a permanência na aldeia tendo sido inicialmente vetada e sua retirada demandada. Antes de partir para o Rio de Janeiro, onde participaria da Eco99, o capitão lhe advertiu que não queria encontrá-la na aldeia quando de seu retorno.

Como nós, chegaram na aldeia tarde da noite. No dia seguinte, assim como “por todo o primeiro mês”, seus esforços de comunicação foram frustrados e a dificuldade lhe parecia “intransponível”. Pechincha escreve que “naquele ambiente (...) estive como estrangeira e branca (...) Com poucas famílias conseguia estabelecer um diálogo que se estendesse mais que por breves minutos. Quando lhes participava de que minha intenção era permanecer por alguns meses na aldeia, encontrava como resposta uma expressão de dúvida e desconfiança” (1994:4). O “modo lacônico e distante dos Kadiwéu”, diz ela,

tomava “o aspecto de um enorme incômodo com a minha presença. Eram os primeiros dias, pensava”. Com o decorrer do tempo, porém, “maior se tornava a dificuldade de me aproximar de suas casas” (idem ant.).

Sua sensação de isolamento é bem ilustrada na seguinte passagem: “Ao contrário do que podia julgar por notícias dadas por muitas etnografias de índios do Brasil no que tange à dificuldade de encontrar o etnógrafo um mínimo de privacidade, estava assustadoramente isolada no meio daquele povo. Nem os jovens e crianças que freqüentavam a escola ao lado de meu alojamento (o posto da FUNAI) ousavam dirigir-me a palavra (...) Persisti na procura de meus informantes, apesar do incômodo incomensurável que a situação provocava”. E se perguntava se seria realmente “possível escrever sobre um povo que demonstra total desinteresse em abrir o que lhe é próprio” (1994:5).

Sua opção por residir no posto da FUNAI, ao mesmo tempo que lhe possibilitou uma inserção relativamente “neutra” no grupo (pelo menos no sentido de sua presença e pessoa não ser associada a nenhuma facção ou grupo familiar específico), colocou-a numa posição de isolamento desconfortável, e aterrador, do ponto de vista antropológico.

Quando visitei os Kadiwéu pela primeira vez, ainda não tinha conhecimento dessa experiência de Pechincha. Embora tivesse sido fortemente aconselhada por Alain Moreau a ficar no posto da FUNAI, justamente para evitar que fosse identificada pelos índios como ligada à apenas uma família ou grupo político, acabei cedendo à insistência de Seu Paulínio e Dona Dorvalina para que aceitasse seu convite e ficasse hospedada em sua casa. Esta decisão não foi sem conseqüências, como vimos, mas muito pelo contrário.

Mas residir no posto da FUNAI não significaria, necessariamente, uma posição de neutralidade dentro do grupo, visto que algumas famílias kadiwéu possuem uma relação mais estreita com esta instituição do que outras famílias. Além disso, a experiência de Pechincha revela pelo menos um ponto positivo na minha decisão de aceitar um ingresso menos “neutro”, pois assim tive a oportunidade de viver não apenas dentro de uma casa kadiwéu - o que por si só foi uma experiência extremamente enriquecedora do ponto de vista dos objetivos de minha pesquisa — como tive uma abertura bem maior à outras famílias próximas ao grupo com o qual me relacionava mais intimamente, podendo participar da rotina diária, convivendo com as pessoas e podendo observar de perto dinâmicas e momentos que se mostraram fundamentais para um melhor entendimento das relações familiares e de gênero que tanto me interessavam.

4.5 A centralidade dos corredos.

Parece claro, por um lado, que ao contar as histórias sobre os corredos, os Kadiwéu evocam, exaltam e atualizam idéias e práticas fundamentais (e estruturantes) da sua cultura e dinâmica social, como a demonstração de coragem, orgulho de ser descendente de bravos guerreiros¹⁷ e a capacidade para hostilidade e guerra. Tudo isso contrasta, por outro lado, com a paz que reina nas casas, as amenidades da vida entre parentes, a vertente cômica e performática sempre ali presente, onde ao invés de quererem mostrar que são brabos, nos fazem, sobretudo, rir, mostram o quanto podem ser pacíficos, desejosos de harmonia, afetuosos e preocupados com o cuidado. Um olhar sobre o outro que, ao mesmo tempo em que o trás constantemente para dentro da sua sociedade e cultura, demarca bem seu lugar permanente de outro no interior do grupo (dado que de uma perspectiva interna, as distinções são sempre acionadas, num nível formal, mais que substancial). As histórias sobre os corredos, condensando bem está dinâmica, em desequilíbrio perpétuo, expressam, assim, não apenas “modelos de realidade” como também “modelos para a realidade” (Geertz 1973).

O Gü-ê-krig, assim como o Caracara, lembra muito a figura do “trickster”, um personagem central da mitologia ameríndia, justamente aquele que possibilita o estabelecimento de mediações cruciais ao pensamento ameríndio. O pensamento mítico, como observou Lévi-Strauss, “procede da tomada de consciência de certas oposições e tende à sua mediação progressiva” (1996:259). O trickster é, pois, “um mediador, e esta função explica porque ele retém qualquer coisa da dualidade que tem por função superar” (1996:261). Seguindo o método de análise estrutural, o autor explica porque, em praticamente toda a América do Norte, esse papel foi destinado ao corvo e ao coiole. Estes animais seriam escolhidos como tricksters/mediadores dentro de uma estrutura determinada — no caso, herbívoros-carniceiros-predadores- cuja lógica implícita de raciocínio seria: “os carniceiros são como os predadores (consomem alimento animal) mas são também como os produtores de alimento vegetal (eles não matam o que comem)” (259). Ou seja, dois termos entre os quais a passagem pareça impossível são substituídos por outros dois termos equivalentes que admitem um outro como intermediário, que gerarão por sua vez uma nova tríade.

É o trickster que torna possível elaborar mediações entre diferentes esferas ou domínios

¹⁷A coragem de enfrentar situações desafiadoras é vista como uma qualidade irrevogável: exemplos. impacto positivo de meu retorno na aldeia após ter sido corrida; apoio total de SD (que disse que ia nos “bançar” pois “vi que a senhora é como nós, se atíça o fogo sai faísca”), depois que, não vendo mais futuro nas negociações, falei, perante um grupo de mulheres reunidas na casa do vereador, que os Kadiwéu não estavam cumprindo com a própria palavra, e que este não era o comportamento esperado de pessoas orgulhosas e nobres.

- o bem e o mal, o interior e o exterior etc.- que, à princípio, parecem excludentes. O exemplo de Lévi-Strauss envolvendo o corvo e o coiote é particularmente interessante no caso aqui estudado, visto que para os Kadiwéu, o “verdadeiro” trickster, é uma ave negra e noturna — às vezes referida como corvo, às vezes como Caracara - um personagem central de sua mitologia, companheiro inseparável de Gô-noêno-hôdi (o Criador). É o Caracara que permite, através da mediação de esferas à princípio vistas como opostas, a criação de vários aspectos do mundo tal como se apresenta hoje aos Kadiwéu. Um exemplo sendo o mito que conta a origem do descanso em função da criação de um sol suavizado, que dá origem a noite (em oposição ao dia), momento de descanso, visto que é impossível trabalhar com pouca luz.

Minha sugestão é de que a força desta figura mítica está intimamente relacionada com a força das representações sobre os corredos, isto é, os corredos são uma forma viva e atualizada do trickster, pois divertem e possibilitam mediações: entre interior e exterior, o bem e o mal, o desejado e o repudiado, incorporação e rejeição do *outro*, que é engolido e vomitado, etc. Se levarmos em consideração outros aspectos que serão evidenciados nas análises que desenvolverei no próximo capítulo — como a ambigüidade em torno da figura das crianças (Outros e Mesmos potenciais), assim como do contraste parentes e não-parentes, Kadiwéu e não- Kadiwéu, nobres e cativos — talvez possamos, de certa forma, aproximar a categoria dos corredos à noção de “terceiros incluídos”, uma vez que, se entendo bem, ela é utilizada por Viveiros de Castro para “explicitar posições que escapam ao dualismo consangüíneos/afins e parentes/estrangeiros, e que desempenham funções mediadoras fundamentais” (1993:177 e 1986:434).

É importante lembrar que o poder se manifesta, nessas sociedades, sobretudo na destreza no manejo das relações, muito mais do que na possibilidade de se incorporar valores sociais em objetos, que abririam uma possibilidade de acumulação de riqueza e poder — como ficou claro na rejeição do telescópio e do microscópio como objetos legítimos de negociação de nossa permanência na aldeia. Como no mundo amazônico, parece prevalecer um sistema de homo-substituição, no qual uma pessoa só pode ser substituída por outra - ou seja, cada sujeito equivale exclusivamente a outro sujeito — sobra pouco espaço para idéias hétero-substitutivas, a possibilidade de incorporar valores sociais em objetos, e portanto de acumular riqueza e poder¹⁸.

Chama a atenção na bibliografia sobre o grupo as referências, passadas e atuais, sobre

¹⁸As flautas sagradas do Alto Rio Negro ou do Xingu contam entre os raros casos de hétero-substituição nas culturas amazônicas, mas não por isso abrem o caminho para os sistemas de bridewealth, ou de construção de “big men” que caracterizam a Melanésia.

a “decadência” do sentimento de soberania kadiwéu, muito “menos orgulhosos de serem um povo valente” do que pareciam ser no passado, como observou Darcy Ribeiro. Também Pechincha, mesmo referindo ao caráter “complexado” dos Kadiwéu frente à atual pobreza material, observa que no que se refere à guerra, o passado aparece sempre como referência orientadora do presente, as narrativas expressando sempre um paralelo entre “a guerra contra outros índios, com a guerra presente, contra os brancos” (1994:117).

Pudemos perceber bem este paralelo de que fala Pechincha. Cito a seguinte passagem, extraída de meu diário de campo, para ilustrar esta percepção:

“Os kadiwéu gostam de falar que seus “patrícios” (sobretudo antepassados) têm muitas “mortes nas costas”. Ninguém, no entanto, reivindica explicitamente esta qualidade para si próprio, sendo mais comum referirem a seus parentes já mortos e episódios passados. Quando falam de pessoas vivas que “têm muitas mortes nas costas”, geralmente dizem que este comportamento foi suspenso pelo ingresso daquelas pessoas “na religião”. (...) Já encontramos várias vezes, pela aldeia, homens portando armas (facas na cintura, espingardas, revólveres, cintos com balas). Toda a tensão que temos vivido em torno da autorização para ficar na aldeia, aliada ao fato de viverem falando de matanças, dizendo que kadiwéu gosta de matar, conjugado ainda à prática sistemática, quase semanal, das carneações - sendo comum, por isso, nos depararmos com pessoas ensangüentadas — tudo isso tem sido motivo de uma crescente apreensão. Hoje de tarde, Antônio expressou esta mesma preocupação, dizendo que não gostava da idéia de ir embora, como planejado, e me deixar ali sozinha com o Gabri. Começo a questionar minhas elucubrações sobre o gosto meramente performático dos Kadiwéu por instigar o medo, que até então vinha aliviando minhas preocupações. Fico pensando se não deveria considerar mais seriamente os riscos que podemos estar realmente correndo”.

De qualquer forma, o gosto por criar suspense e impacto numa platéia é notável entre os Kadiwéu. Transcrevo apenas mais um trecho do diário:

“É impressionante o gosto que têm pela provocação. Quando perguntei como tinha sido a conversa com o Capitão, Seu Miguel me disse: “Não se preocupa, Não tem perigo!”, e rindo, acrescentou: “Eu falei perigo! Mas quero dizer não tem problema”. Ontem, quando dei boa noite para o pessoal, antes de me recolher, Dona Dorvalina repetiu uma frase que sempre me soa estranha: “Boa noite! Dorme bem. Pode ficar tranqüila! Não se preocupe com nada. Nada vai acontecer”. Outro dia, entrando na roda de chimarrão, cedo da manhã, a primeira coisa que ouvi de Joca, que estava de visita na casa, foi: “Bom dia, Lisiane! Então quer dizer que tu ainda tá viva? Ah! Isso é muito bom!”, em meio a

gargalhadas. Desde a encenação de esfaqueamento de Seu Paulínio, estava já acostumando ao humor tragicômico dos Kadiwéu e levava na brincadeira estas observações, pelo menos quando vindas de meus protetores. Acontece que a insistência nestas frases quando temos sofrido ameaças de várias pessoas, tem me deixado preocupada, principalmente por causa do Gabri”.

Embora Darcy Ribeiro tenha prestado mais atenção ao “desaparecimento do guerreiro”, o que vi e vivi, entre os Kadiwéu, remete a um universo repleto de imagens fortes de guerreiros e guerreiras, altivos e sempre dispostos a exercitar suas estratégias de luta ou negociação, uma altivez reelaborada e agora direcionada para outras esferas da vida, ligadas sobretudo às questões de defesa das suas terras, dos seus saberes (materializados nas histórias dos antigos), enfim, às relações diplomáticas, mas salpicadas de confrontos, com diversos personagens, instituições e instâncias da sociedade envolvente. Minha impressão, enfim, é de que não apenas são ainda muito orgulhosos de suas façanhas guerreiras, como ainda as implementam, de uma maneira reformulada, ao modo deles.

4.6 O tempo como “medida” de identidade

Meu plano de ficar cinco meses na aldeia parecia, aos olhos dos Kadiwéu, no mínimo excessivo. Sempre exclamavam que era “muito tempo” e alguns nem mesmo acreditavam, tornando a fazer a mesma pergunta cada vez que nos viam. Um deles chegou inclusive a “confundir” a ordem dos meses do ano, insistindo que o final de abril seria no final do mês em andamento (janeiro), só se convencendo depois que outro índio, que ouvia nossa conversa, lhe garantiu que para abril ainda faltavam, realmente, quatro meses. Muitas vezes, ao dizer o tempo que planejava ficar na aldeia, ouvia a exclamação de que “depois de todo este tempo vivendo como índio” iríamos “virar kadiwéu”. Quando, frente a esta afirmação, sorriamos imaginando que fosse uma brincadeira, nos deparávamos com uma expressão de extrema seriedade cujo significado só fomos capazes de “decifrar” muito mais tarde.

Sempre diziam, também, que a antropóloga Mônica Pechincha havia ficado muitos anos na aldeia. A senhora que a hospedou chegou a dizer que ficara cinco anos quando, na verdade, havia ficado cinco meses. Embora tenhamos, também entre nós, uma percepção diferenciada da passagem do tempo de acordo, por exemplo, com os sentimentos em relação ao momento vivido - e que convive com uma percepção linear do tempo, como fluxo contínuo que passa incólume - para os Kadiwéu o tempo parece ter um impacto e

uma força que atua concretamente nas relações. Para eles, o tempo não passa incólume e por isso seu caráter efêmero (para nós “o tempo apaga tudo”) importa muito menos do que para nós, que o vislumbramos de um ponto de vista de sua eterna continuidade, um tempo que passa. Enquanto para nós “o tempo apaga tudo” (além de nunca parar), para eles o tempo aparece sobretudo como uma forma de marcar, de assinalar rupturas e descontinuidades em relação ao que já foi e ao que será.

Esta mesma sensação aparece também em alguns relatos de Mônica Pechincha, como quando fala da “sensação de incômodo que sua presença causava” e do “espanto e incredulidade” que expressavam quando a ouviam falar que pretendia ficar seis meses na aldeia (1994:). Fortemente impressionada com a frequência com que se referiam aos brancos com um sinal de degola - passando o indicador na garganta — a autora atribui esta recorrência à grande presença, na época, de fazendeiros dentro da Reserva.

Tendo a pensar, porém, que a questão é ainda mais complexa. Um misto de atração, interesse e desejo de contato, por um lado, e um desejo de afronta e repulsa, por outro. Ou apropriar-se efetivamente dos outros, aculturando-os, ou apropriar-se, o mais rápido possível, de suas benesses, deglutir o que interessa para em seguida repelir e orgulhar-se de quantos já saíram dali “corridos”. De fato, como veremos, estamos diante de um sistema que se estrutura sobre um modo de relação que, como diz Fausto (2000), embora pareça ser a própria negação da relação social, não o é.

Não deixa de ser sintomático que as experiências da primeira e da última visita, explicitamente mais curtas, contrastem de forma marcante com a visita intermediária, que fora planejada, como era sabido de todos, para ser mais longa. Enquanto as estadas curtas foram extremamente tranqüilas e cordiais, a tentativa de ficar por um período de tempo mais longo gerou — como no caso de Pechincha - grandes discussões, despertando conflitos de interesses e hostilidades.

Esta percepção mais dilatada do tempo nos relacionamentos com a alteridade — onde cinco meses são transformados em cinco anos — liga-se, no meu entender, ao papel fundamental que o tempo desempenha nos critérios de definição de identidade e de incorporação do outro. Neste caso, como veremos, a lógica espacial — relacionada à dinâmica entre próximo e distante apontada por diversos autores como definidora do parentesco no contexto amazônico¹⁹ - aparece como que incrementada por uma lógica temporal, onde o tempo assume um papel fundamental não precisamente na definição do parentesco, em particular, mas numa definição mais abrangente que diferencia quem é e quem não é

¹⁹Discutirei esta questão no capítulo sobre parentesco.

kadiwéu.

Acredito que o incômodo manifestado pelos Kadiwéu em relação a possibilidade de uma permanência prolongada na aldeia não se resumia, porém, a percepção do tempo de convívio como central nas definições de identidade étnica ou grupal. O fato de insistirem em expressar sua incompreensão em relação ao interesse que uma pessoa que “tem todo o conforto na cidade” querer ficar “vivendo no sistema índio”, implicava (pelo menos para alguns), uma desconfiança em relação a presenças temporárias, avulsas, cujo propósito não podiam compreender e que era por eles traduzido em termos da suposição, diversas vezes colocada, de que estávamos ali somente para “roubar” seu conhecimento” e enriquecer às suas custas²⁰.

Mas os Kadiwéu não perdiam a oportunidade de lamentar, por outro lado, o fato de muitos dos pesquisadores (estes estrangeiros que lhes chegavam com data certa de retorno) nunca terem retornado para visitá-los. Embora seja difícil dizer exatamente que tipo de sentimentos estariam envolvidos neste “reclame”, acredito que tal reação liga-se a uma noção particular de pessoa, semelhante àquela observada por Elsje Lagrou entre os Kashinawá. Segundo esta autora, a saudade é descrita pelos nativos “em termos de uma necessidade, sentida fisicamente e capaz de induzir doença”²¹ Objeto constante de consideração de todos aqueles com quem se vive, o corpo reflete sobretudo o estado das relações sociais da pessoa. A necessidade do constante cultivo do sentimento de saudades (*manu-aii*) para que uma pessoa se sinta “humano” nos leva, segundo Lagrou, ao âmago da teoria Kaxinawa sobre a pessoa, descrita como “uma condição incorporada entre fluidez e fixação”. É interessante notar que os estrangeiros são comparados, nesse contexto, a “*iuxins* errantes”, “seres amorfos com uma ligação instável com seus corpos, com os corpos com os quais outrora compartilharam substâncias e com os lugares onde moram”. Sem forma e sem moradia fixa, representam, como diz Lagrou, o “epítome da visão Kaxinawa de alteridade”.

Quando retornei à aldeia, depois de ter saído “corrida”, pude constatar que eles elogiam os que retornam tão veementemente quanto reclamam daqueles que nunca mais voltaram.

²⁰Tal suposição provavelmente combinava-se com o fato, já referido, de que poucos meses antes de minha chegada “autoridades da FUNAI” haviam visitado a aldeia e os advertido sobre os perigos das pesquisas, sobretudo o enriquecimento “às custas do índio”. Como disseram, a FUNAI não poderia proibir os pesquisadores de entrar na aldeia, cabendo a eles tomar uma iniciativa.

²¹A magreza sendo considerada, nesse contexto, um “sinal de tristeza e solidão”, bem como de que “a pessoa está se familiarizando mais com seres *yuxin* do que com seres humanos”. O texto referido não encontra-se datado, mas imagino que tenha sido apresentado oralmente na época em que trabalhava na UFSC. Adendo pós-defesa: É importante registrar que em sua tese de doutorado, intitulada “Caminhos, Duplos e Corpos”, Elsje Lagrou (1998) aprofundou as análises deste tema. Agradeço a Deise Lucy Montardo pela sugestão da sua leitura.

Isso não impede, ao contrário, possibilita, que se divirtam contando as infindáveis histórias sobre “os corridos”, e que incluem praticamente todos os estrangeiros “não fixáveis” que estiveram por lá. Posso bem imaginá-los contando, para si e para outros, nossa história entre eles, em meio a sonoras risadas.

Tenho uma forte intuição de que o reclame pelo retorno dos estrangeiros — que, lembremos, muitas vezes saíram dali em situações pouco convencionais - relaciona-se também com o lugar importante dos *corridos* na sua dinâmica social, o espaço que a presença destes Outros (vistos como Mesmos em potencial, apesar do “contrato” que explicita sua presença temporária) abrem para um exercício prático da alteridade — que lembra muito a idéia de “inimigos fiéis”, brilhantemente sugerido por Carlos Fausto. Sem falar, é claro, na dimensão lúdica, do divertimento que estes lhes proporcionam.

Os sentimentos em relação à pessoa de fora, embora expresso de formas diferentes entre os Kaxinawa e entre os Kadiwéu, revelam a importância tanto das relações entre Mesmos quanto o papel crucial do estrangeiro nestas definições, que não apenas aparece representado como uma alteridade por excelência, como é a partir dele (mas numa relação mais dialética que hierárquica) que se elaboram as noções em torno da identidade e alteridade, que se define que é Mesmo e quem é Outro.

5 *Uma “economia política” de crianças.*

“Quando nasceu Nitikana, seus pais disseram que ninguém a tiraria de seus braços. “Eu vou cuidar bem da minha filha, eu não vou deixar que ninguém roube de mim esta minha filha”, a mãe falou. “A Wimayalo não vem buscar minha filha, ela não pode roubar, porque a menina está aqui nos meus braços quando eu durmo”¹.

O objetivo deste capítulo é destacar a importância das crianças na sociedade, na cultura, na cosmologia e na própria dinâmica política Kadiwéu. Num primeiro momento, descreverei práticas cotidianas — assim como discursos elaborados em torno das crianças - onde ficam evidentes a atenção, o afeto e o valor nelas depositado. Em seguida, mostrarei que a mitologia, assim como a vida ritual kadiwéu, lhes reserva um lugar igualmente central.

Entre os Kadiwéu, como veremos, o tema da *preocupação* com as crianças perpassa as mais diversas esferas da sua vida social, dos mitos - onde figuram como protagonistas importantes, quando não principais - à organização social, cultural e política, onde desempenham um papel nodal no estabelecimento de relações intra e extra-grupais.

Embora as crianças já tivessem despertado em mim, anteriormente, um interesse também acadêmico² - e por isso talvez se pudesse argumentar que a centralidade delas no mundo Kadiwéu está no meu olhar — espero que os materiais a seguir descritos demonstrem que esta hipótese não se confirma.

Antes de iniciar as descrições, é preciso deixar claro que meu interesse teórico-analítico no lugar das crianças na sociedade Kadiwéu não significa que tenha sido possível desenvolver ou explicitar o “ponto de vista das crianças”³. O trabalho de campo exigiu uma

¹Mito Kadiwéu sobre a origem dos nomes, que narra a história da heroína cultural Nitikana.

²Na dissertação de mestrado trabalhei com crianças que vivem na rua. *Pequenos Homens Grandes: o cotidiano de guris de rua numa praça em Porto Alegre*.

³Esta perspectiva é proposta por diversos autores no livro *Crianças Indígenas* (2001). Angela Nunes, por exemplo, argumenta que a perspectiva de investigação “é sempre a de uma determinada sociedade,

presença constante em outras esferas da vida Kadiwéu — como a vida política, por exemplo — desviando meu tempo e atenção de aspectos que, inicialmente, me interessavam mais. Mesmo assim, passamos grande parte do tempo na companhia das crianças, conversando, brincando, tomando banho nos córregos e, às vezes, andando pela aldeia, elas como nossas guias. Os Kadiwéu costumam dizer que, frente a estranhos, as crianças ficam mais em silêncio, só observando. Eu, no entanto, já conhecia diversas crianças, com quem havia mantido relações amigáveis na primeira visita. Além disso, a presença de meu filho colaborou para uma aproximação mais rápida e suave do mundo das crianças.

Em geral, as práticas de captura e criação das crianças dos outros foi explicada em função da prática de controle natal interno, da resistência dos Kadiwéu à se reproduzirem por meios naturais. Seguindo a interpretação de diversos autores - como Lévi-Strauss, por exemplo - Pechincha sugere que “a reprodução da sociedade seria uma razão lógica para a captura de cativos, decorrente da razão ideológica de não se permitir aquela de se reproduzir por vias naturais” (1993:31). Embora seja possível argumentar que a busca de cativos fora fosse uma forma de compensar a restrição dos nascimentos dentro — corroborada pela suposta endogamia da nobreza e pelas disputas por prestígio entre estas famílias nobres — poderíamos, igualmente, argumentar que a restrição do número de filhos “naturais” poderia ser a “razão lógica” de uma “razão ideológica” proeminente, qual seja, buscar também no exterior a reprodução do grupo. A busca por definir uma causalidade primeira, no entanto, não ajuda muito na compreensão de um fenômeno desta complexidade.

De fato, como argumentei noutro capítulo, a própria idéia de filiação “natural”, suposta em ambas as fórmulas, não parece fazer sentido entre os Kadiwéu. Além disso, como veremos, as práticas de controle natal e adoção de crianças dos outros, não significam, para os Kadiwéu, um desinteresse ou desapego pelas crianças. Ao contrário, elas provavelmente não são tão numerosas, na aldeia, justamente pelo lugar central que ocupam no estabelecimento de relações com o mundo exterior, enfim, pelos significados que mobilizam. A formulação de Viveiros de Castro, sugerindo que no mundo ameríndio é a afinidade, e não a consangüinidade, que é percebida como pertencendo à esfera do dado (ou do inato), aparece como central na compreensão da dinâmica acima referida.

que é composta por alguns grupos domésticos, os quais têm algumas crianças. E não a de algumas crianças, que pertencem a um grupo doméstico que, por sua vez, está inserido numa sociedade”. Notando que as perguntas não são dirigidas às crianças — nem mesmo as que lhe dizem respeito diretamente — a autora sugere que “se escute o que ela [a criança] tem a dizer, que se veja o que ela faz, que se seja sensível ao que ela sente e se acolha o que ela expressa” (2001:240). Tentei, na medida do possível, seguir estas sugestões metodológicas.

5.1 As crianças na vida cotidiana

Os adultos, tanto mulheres quanto homens, demonstram grande interesse pelas crianças e seus assuntos, escutando com atenção suas histórias, perguntas, opiniões e reclamações. Mostram, igualmente, uma sensibilidade especial em relação às peculiaridades infantis. Uma garotinha que ainda estava aprendendo a falar, e pronunciava incorretamente algumas palavras, por exemplo, era incentivada a falar corretamente, ao mesmo tempo em que comentavam, à parte, sem que ela ouvisse, como achavam “bonitinho” aquele seu jeito de trocar as letras no final das palavras. Noutra oportunidade, a mãe de um menininho de quatro anos — vendo ele esforçando-se para calçar, e depois andar, com uma bota vários números maior que o seu pé, me disse, cochichando e rindo: “Faz dias que só que saber destas botas, mas nem consegue andar direito, o pobrezinho”. Mais tarde, fez o mesmo comentário a seu marido, acrescentando que precisavam comprar-lhe, o quanto antes, uma bota que não machucasse seu pé.

Às vezes, quando as crianças estavam concentradas em alguma brincadeira ou atividade considerada curiosa, não faltava quem reparasse, em voz baixa — ou simplesmente cutucando e apontando na direção da criança - os modos do pequeno. Não queriam “atrapalhar”, como explicou certa vez uma mãe que observava, com alegria, seu filho de dois anos tentar, pacientemente, passar um cordão por uma fresta, entre os bambus que formavam as paredes da casa.

Os adultos notam e admiram a capacidade das crianças de imitar e copiar o modo de agir dos adultos, em geral considerando estes comportamentos “bonitinhos” e/ou engraçados. Da mesma forma, as demonstrações de originalidade, assim como a emissão de opiniões próprias — de “personalidade forte” - são remarcado como sinal de esperteza e inteligência.

Nina, uma garotinha de quatro anos, era elogiada pelo jeito “todo importante” de sentar - “tal qual uma mulherzinha” — sua postura ereta, com as pernas juntinhas e dobradas por baixo do banco, era notada. O pequeno Pimpo, de quase três anos, por sua vez, era um foco de atenções na casa onde estava hospedada. Sempre ativo, bem humorado e notadamente criativo - disposto a tecer opiniões sobre o que acontecia na sua volta — provocava inúmeros comentários que destacavam não apenas sua “esperteza”, como a “alegria que trazia para aquela casa”.

Vejamos uma cena onde vários aspectos que cercam as crianças ficam evidenciados. Certa vez, convidei as crianças da casa — uma menina de 4 anos e três meninos de 2, 9 e

10 anos respectivamente — para me ajudar a fazer uma lista dos animais e das frutas que conheciam. Fiquei impressionada como, mesmo empolgados, tentavam esperar os outros terminarem de falar, para só então acrescentarem outro bicho ou fruta à lista. Acompanhavam minhas anotações, relembrando os nomes que eu havia esquecido de anotar. Em poucos minutos, tinha em mãos uma lista com 41 nomes de animais e 39 de frutas.

Pimpo logo se afastou, para continuar brincando com sua “máquina”, um pedacinho de pau roliço, com o qual empurrava a terra, no chão. Conversava, ao mesmo tempo, com um pequeninho, de menos de um ano, que estava sentado dentro de um cercadinho, brincando com um filhote de jabuti que um rapaz havia trazido de presente para as crianças.

As crianças possuem um conhecimento detalhado do mundo animal e vegetal que as cerca. Quando falou do muçum, por exemplo, Nico explicou que “esse bicho limpa a água e que, se for tirado do poço, ele seca”: “É liso, come os bichinhos de água parada”, explicou. O babaçu, possui um coco de tamanho médio e “o que se come é a castanha que está dentro do coco”. A bocaiúva, ao contrário, “tem um coco bem pequeno, um coquinho que se chupa”. O angico, é “muito bom para lenha”. O peixe agulha, “anda por cima da água, é um peixe limpinho”. O tatu vermelho, ou tatu Feba, “não se come”, serve “só como remédio para a tosse - prepara-se um chá com sua gordura”. É diferente do tatu galinha ou tatu preto, “que se come”. O mutum, por sua vez, “é uma ave grande”, cercada de mistério: “Dizem que vira lobisomem, tem gente que já viu, mas eu acho que não é verdade!”, comentou o menino, com um olhar interrogativo. O mutum, além de ser uma ave grande, é também preta, e come carniça.

Em meio a estes comentários, Pimpo aparecia para falar do sabor desta ou daquela fruta, ou conferir se a lista que fazíamos estava completa: “Já colocaram maracujá aí?”, perguntou vivazmente o pequeno de dois anos, lembrando uma fruta que, de fato, ainda não constava na lista. As crianças riram e — como os adultos que ouviam a conversa — comentaram como era esperto aquele garoto.

Na segunda visita à aldeia, logo dei falta do pequeno. Quando perguntei por ele, à Dona Dorvalina, ela me chamou para um canto e disse, em voz muito baixa, “para o Paulínio não ouvir”, que a Malu tinha lhes “arrancado” o gurizinho. A tristeza de Seu Paulínio era tanta, me disse, que era melhor nem tocar no assunto. Como Malu morava perto, e continuava passando grande parte do dia na casa do pai (Seu Paulínio), a presença de Pimpo na casa era também cotidiana. Este fato, porém, não diminuía o dor de Seu Paulínio que, tempos mais tarde, expressou, voluntariamente, sua tristeza, recorrendo à mesma expressão antes usada por Dona Dorvalina: “Arrancaram ele de mim, Lisiane.

Tiraram esta alegria de nossa casa”, desabafou, com os olhos cheios de lágrimas. Embora a possibilidade de poder vê-lo diariamente seja um consolo, não basta. O fato de não mais dormir sob o mesmo teto é considerado grave, pois “não é a mesma coisa”, “já não tem mais aquele cuidado, aquela responsabilidade”, aquele olhar se está bem, se está dormindo bem, se alimentando bem”.

O dormir na mesma casa revelou importante também numa outra oportunidade, quando Nina pediu para dormir na casa de Malu, sua progenitora. Embora as duas convivessem diariamente na casa onde a menina era criada, e a casa de Malu ficasse a poucos metros dali, o convite causou um visível mal-estar na família. Primeiro, Dona Dorvalina desconversou, dizendo que estava “arranjado moda”. Como ela insistia no pedido, a mãe argumentou que antes de tudo, teria que conversar com Seu Paulínio. Já antecipando, porém, que ele não iria gostar nem um pouco da idéia. Fato que se confirmou, pouco mais tarde. A primeira coisa que seu pai perguntou foi por que estava querendo dormir noutra casa. Se estava descontente com alguma coisa. A menina disse que não tinha acontecido nada, que só queria dormir uma noite lá. O pai prometeu que iria pensar no caso e, mais tarde, acabou permitindo que fosse, só por aquela noite.

Não é raro ver as pessoas, sejam homens ou mulheres, interromperem por alguns momentos suas atividades para ouvir um comentário ou reclamação de uma criança, ou responder as suas perguntas. Mesmo não parando de trabalhar, demonstram interesse e olham para a criança. As reações dos adultos evidentemente variam, de acordo com a pessoa e a situação em que se encontram. Às vezes respondem sérios, outras de forma jocosa ou provocativa, dirigindo-lhes sorrisos ou caretas, acariciando seus cabelos, pegando no colo, dando uma palmada de brincadeira, cutucando, colocando o braço por cima de seus ombros, enfim, palavras e gestos mostrando que sua presença é digna de atenção e não passa despercebida.

Ainda tenho clara na memória a imagem de Dona Dorvalina com as crianças no colo — mesmo os maiores — afagando o corpo ou o cabelo, enquanto esperava sua vez de tomar um tereré, para refrescar o calor quase insuportável daquelas tardes. Outras vezes, desembaraçava pacientemente, com a ajuda de um creme de pentear, os cabelos crespos de sua menina, que quase dormia com o balanço.

Em todo o tempo em que estive na aldeia, nunca vi nenhuma criança ser surrada — e mesmo as advertências mais duras eram, em geral, feitas em tom respeitoso e acompanhadas de explicações. Meu filho, no entanto, presenciou uma criança apanhar da sua mãe, quando tomavam banho no córrego. Conforme contou, ela e ele saíram chorando.

O episódio chocou as pessoas da família, que reprovaram veementemente o “descontrole” dessa mãe. Mesmo no dia seguinte ainda ouvi comentários críticos à respeito, sobretudo por parte do pai da moça.

É notável que além de falar *com* as crianças, os Kadiwéu também falam muito *sobre* elas - sobre suas aptidões, comportamentos, histórias de vida, circunstâncias de nascimento, doenças, travessuras, enfim, comentários que evidenciam não apenas um interesse mas uma dinâmica educativa bastante peculiar, visto que os comentários são feitos na presença das crianças, que geralmente ficam só ouvindo. Certa vez, por exemplo, ao ver o filho desenhando personagens de histórias em quadrinhos, o avô teceu muitos elogios ao garoto, dizendo que sempre aconselhava que se empenhasse “nesse dom”. Pediu-lhe que trouxesse “os outros desenhos” para nos mostrar. Seu orgulho estava estampado no rosto, enquanto exibia, um por um, os desenhos guardados num saco plástico.

Em algumas histórias, a presença — ou não - de crianças, foi enfatizada. Certa noite, por exemplo, nosso anfitrião contou a história de duas viagens que haviam feito pela Reserva, tempos atrás. Uma das primeiras coisas que informou, ao iniciar a primeira história, foi que tratava-se de uma vez em que “as crianças tinham ido junto”. Ao longo da narrativa, por várias vezes, frisou que determinadas decisões ou atitudes que iam sendo tomadas - como as paradas para comer, dormir, procurar água ou ajuda - se deviam à presença das crianças: “Chegamos num córrego e resolvemos parar um pouco para descansar, por causa das crianças”, dizia. Noutro momento, observou que quando a camionete enguiçou, um dos pequenos “até foi junto com a gente, à pé, procurar ajuda... e foi firme”. Antes de começar a contar a outra história, explicou: “Nesta história, agora, não tem criança. Faz muito tempo, ainda era só eu e minha velha”.

Outro aspecto central na relação entre adultos e crianças - ou pais e filhos - é a conversa. O seguinte comentário de uma velha senhora, quando narrava ao antropólogo Jaime Siqueira uma história sobre a origem dos “bobos” e dos nomes — deixa clara esta importância:

“Nós índios não recebemos nome à toa, só quando morre alguém trocamos o nome (...). O civilizado quando faz festa, ele fica comportado, anda direito, e quando o satanáis toca no seu coração ele fica tirotiando prá lá e prá cá e lá vai ele na cadeia. E assim é, se as pessoas não podem com o seu filho, ele fica desobediente, nem que ele fale a língua portuguesa, por exemplo, vovô. O civilizado fala “bença tia, vó” porque ele é obediente. Enquanto aqui se nós não falamos com os nossos filhos eles ficam desobedientes, eles podem falar bença, mas não *acredita* no titio nem na vovó” (Siqueira, 1993: Anexo2,

pp.19, grifo meu).

Em outras palavras, a relação, para ser construída, exige, além do cuidado e do afeto mútuos, um diálogo e compreensão que necessita ser constantemente cultivado, sob o risco de desaparecer enquanto valor real, enquanto laço efetivo. Como enfatiza a narradora, não basta, para eles, ser obediente (“falar bença”) se a pessoa não acredita na relação. Ou seja, para acreditar no laço, as pessoas precisam sentir-se efetivamente co-movidas pela força do relacionamento, da conversa e do cuidado.

A importância atribuída à conversa revela, de uma forma indireta, mas igualmente significativa, a percepção Kadiwéu de que são as palavras e os atos que fazem a filiação. Como diz Hérítier (1996), é a palavra que faz o nome, é a palavra que lhe retira.

É significativo, nesse sentido, que a expressão “filha/o de criação” ou algo equivalente, nunca tenha aparecido nem nos discursos, nem na literatura sobre o grupo. Nunca ouvi referências quanto a distinção entre crianças —adotivas e não-adotivas, como, por exemplo, observou Levi Marques Pereira, entre os Kaiowá do MS. Embora nesse grupo, como entre os Kadiwéu, a relação biológica entre mães e filhos e entre pais e filhos não tenha, como mostra o autor, “um conteúdo forte de naturalização, podendo ser relegada ao esquecimento quando as duas pessoas não residem próximas nem interagem no interior da mesma parentela”(2002:171), a expressão “ser criado *como* guacho” é recorrentemente utilizada para denominar algumas crianças adotivas.

Na opinião de algumas pessoas não-Kadiwéu que vivem na aldeia, as crianças Kadiwéu “nunca são contrariadas”, “sempre vencem”, “fazem o que querem”, seus pais têm sempre que “se curvar às suas vontades”. Quando comentei sobre o desejo manifestado por uma mãe de levar seu filho para estudar numa escola melhor, em Campo Grande, afirmavam ter certeza que isso não aconteceria, pois sabiam que a criança negava-se a sair da aldeia. Outros, ainda, observavam que os Kadiwéu “não ensinam as crianças a trabalhar”, “deixam elas passar o dia brincando”, “fazendo o que bem querem”. “Por suposição”, explicou uma senhora, “se uma mãe Terena vai lavar roupa no córrego, as crianças vão tudo ajudar a carregar as tralhas, mesmo os pequenos. As Kadiwéu? Nem pensar! Não ensinam, só brincadeira, só diversão”.

Outra preocupação central é com o estado de saúde das crianças, sobretudo as dos outros que, muitas vezes, são vistas como mal cuidadas. Certa vez, durante uma visita que fazíamos, uma senhora falou, para a moça que me acompanhava, que o filho de Malu (sobrinha sua) “vive doente, porque ela é relaxada, não cuida direito da pobre criança, deixa o coitadinho no chão, atirado com os bichos, comendo tudo quanto é porcaria, um

desleixo”.

Essa ênfase na importância do *cuidado* das crianças, no dia-a-dia, é expressa também em outras situações, como a seguinte. Um bebê estava, há vários dias, com a pele coberta de feridas, com “impetigo”, como diziam. De manhã, um avô da criança havia conversado longamente com sua filha, aconselhando-a a preocupar-se mais com o estado de saúde da criança e fazendo-a prometer que aproveitaria a vinda do pessoal da FUNASA, naquele dia, para levá-lo para uma consulta no hospital de Bodoquena. À tarde, quando chegou em casa, uma das primeiras coisas que perguntou à sua esposa foi se sua filha tinha finalmente levado o nenê à cidade, para o médico olhar. Frente a resposta negativa, mandou imediatamente chamar a moça e repetiu o discurso, lembrando-lhe que “com saúde de criança não se brinca”.

Também significativo, no que se refere ao aspecto do cuidado, é a proliferação de apetrechos específicos para uso das crianças, como carrinhos de nenê, cadeirinhas tipo bebê-conforto, além de roupas e diversos acessórios (fitinhas, pulseiras, brincos, topes, etc.) usados para enfeitar os nenês. Como já falei, nas listas de pedidos que me foram entregues na primeira visita que fiz à aldeia, uma dos primeiros itens eram roupas e calçados infantis.

Gostaria de lembrar, por fim, que uma das condições impostas pela ceramistas que viajaram à Berlim — e que, segundo a advogada que as acompanhou, atrasou a viagem em vários dias — foi a de que pudessem levar consigo as crianças de colo.

5.2 **Cativando as crianças dos outros.**

Os relatos antigos mencionam que as crianças capturadas nas guerras eram, frequentemente, criadas como Kadiwéu. Atualmente, as crianças que vivem nos núcleos familiares são, até onde pude saber, ou do próprio casal, ou primogênitos (as) de filhos/as criados como se fossem filhos.

Embora uma idéia de “parentalidade múltipla” possa ser identificada entre os Kadiwéu, não se trata do fenômeno da “paternidade múltipla”, conforme descrito nas Terras Baixas da América do Sul⁴. Nos casos dos (“netos”) primogênitos criados como filhos, os “avós” são sempre chamados de pai e de mãe — enquanto os progenitores são chamados pelo

⁴A noção de “paternidade múltipla”, conforme definida no contexto sul-ameríndio, é analisada por vários autores no livro *Cultures of Multiple Fathers: the theory and practice of partible paternity in Lowland South America*, editado por Stephen Beckerman e Paul Valentine (1996).

nome ou pelo apelido. A ligação com estes últimos, porém, não é totalmente apagada.

Uma criança há dias resmungava pelos cantos - pedindo para passar as férias na fazenda (lá residiam seus progenitores e um irmão menor). Qual não foi sua surpresa ao ver entrando pela porteira Nigo (seu progenitor, filho mais velho de Seu Paulínio), que vinha resolver umas questões de arrendamento. O encontro dos dois foi extremamente formal: um aperto de mão, sem praticamente conversar nada. As negociações na aldeia foram rápidas e no dia seguinte Nigo estava pronto para retornar à fazenda. Na manhã da partida, Nico levantou com o rosto inchado de tanto chorar. Queria ir para a fazenda, mas seus pais, num impasse terrível, não queriam deixá-lo ir. Dona Dorvalina disse estar “acabada” de dó, mas concordava com o marido que estas viagens estavam ficando muito freqüentes — havia passado dias lá, nas duas últimas férias de fim de ano, e voltava “mudado”.

Na hora da despedida, o menino desapareceu. Depois de um tempo, foi no alto de uma goiabeira — localizada ao lado da porteira. Negava-se a descer. Enquanto seu pai tentava convencê-lo a descer para despedir-se, fiquei conversando com uma menininha de quatro anos, que assistia a cena, muito interessada. Ela explicou, no meu ouvido, que Nigo também era pai do Nico e a mulher dele era a pessoa de onde ele “tinha saído”. Enfim, o menino desceu da árvore, todos retornaram às casa, conversaram veladamente e, no final, permitiram que o garoto viajasse.

Depois da partida, Dona Dorvalina desabafou dizendo que, no ano passado, o garoto havia voltado da fazenda chamando Neusa (a progenitora) de mãe. Este fato havia deixado seus pais muito chocados e ela havia sido “dura com ele”, demonstrado seu pesar e perguntando-lhe: “Quem é que tu diz que é tua mãe? Quem foi que te criou?”.

Mas nem sempre as crianças motivo de conflito são parentes (ou consangüíneos). Após separar-se do esposo, Tida ficou em situação difícil e decidiu aceitar o convite de sua tia, casada com um Kadiwéu, para viver na aldeia com suas duas crianças: um menino de quatro anos e uma menina de três. Passou a morar numa casa cedida por uma família aparentada de sua tia, mas todos os dias caminhava uns dois quilômetros até a casa de sua tia, onde ajudava nos afazeres domésticos. A família que lhe emprestara a casa era, também, sua vizinha e, desde o início, ofereceu-se para ficar com a menina. Seria uma “judiação”, diziam, fazê-la caminhar aquela “lonjura, debaixo de chuva e de sol”.

A mãe da criança ficou feliz de ver que gostavam de sua filha e começou a deixá-la lá, de vez em quando, quando o tempo estava muito rigoroso. Disse que, sobretudo Seu Ivonor, mostrava-se contente com a presença da menina, carregando-a consigo para

todos os lados, como lhe havia comentado Dona Margarida, a esposa. Logo que chegamos na aldeia, lembro de ter me dito que se sentia aliviada de não precisar trazê-la sempre consigo. Até já sabe falar um pouco do *idioma*, disse, orgulhosa, a mãe. Um dia, porém Tida, em geral brincalhona, estava preocupada. Fazem todas as vontades, me disse, “mimam demais”, vão acabar “estragando a menina”. O “apego” que Seu Ivonor estava desenvolvendo por Vitória passou a fazer parte das conversas na casa onde eu morava. Certa vez, Malu disse para a Tida que seu pai sempre dizia que não era uma coisa boa deixar as crianças para os outros cuidarem.

A mãe observava, com preocupação, que sempre que ia buscar a filha, à tardinha, a família insistia para que ela ficasse para dormir. Havia permitido, nas primeiras vezes, mas depois, tendo a própria menina negado-se à acompanhá-la, resolveu levá-la consigo à força. Esse fato gerou uma tensão enorme entre as duas famílias, que só foi piorando nos dias que se seguiram. E Tida viu-se obrigada a sair da casa onde morava. Quando saímos da aldeia, estavam arranjando uma casa para ela ficar, e quando retornei, oito meses depois, ela estava morando na casa de uma família que havia se mudado para a cidade de Bonito.

Esta atenção especial, quase um fascínio, pelas crianças, pudemos vivenciar também pessoalmente. Como chegamos na aldeia de madrugada, as crianças da casa já estavam dormindo. Logo cedo, na manhã seguinte, Seu Paulínio chamou Nico, seu filho de dez anos, para lhe apresentar ao nosso filho, Gabriel, de nove. Sentou os dois no seu colo, um em cada perna, conversou com os garotos e por fim, recomendou seu filho para que tratasse Gabriel “como se fosse seu irmão”, que o cuidasse e ajudasse no que fosse preciso, pois não estava “acostumado com a vida no mato”. Nico seguiu à risca esta recomendação, sempre atencioso, solícito e amável, até o dia em que viajou para a fazenda.

Durante nossas andanças de casa em casa, tornou-se rotineira a manifestação de admiração quanto à capacidade de Gabriel para aprender rápido o *idioma*. Toda vez que ele mostrava interesse em algum assunto ou perguntava alguma coisa, as pessoas se olhavam, risonhas, e faziam comentários do tipo: “Viu? Ele quer saber como se diz isso no idioma!”. Às vezes, expressavam seu contentamento afagando a cabeça de Gabriel, dizendo: “Este vai virar um kadiweuzinho!”.

Certa vez, por exemplo, Seu Tenório, que muitas vezes já havia referido ao tema — num tom por nós lido, até então, como de sendo de brincadeira — disse, apontando para o Gabri e olhando séria e fixamente nos nossos olhos: “Esse daí vou pegar pra mim. Vou dar nome pra ele, vai ser meu, vai sempre lembrar da gente aqui”. Seu Paulínio, por sua vez,

comentou-nos que muita gente lhe perguntava se Gabriel era seu filho, mesmo sabendo que não é. Segundo ele, “essa é uma curiosidade do Kadiwéu!”, só queriam saber se ele estava “criando” o Gabriel. Esta era, aliás, uma forma freqüente de interação, e mesmo pessoas que nunca tínhamos visto antes, quando encontradas nos caminhos, perguntavam se ele era meu e se iria levá-lo comigo quando voltasse para a cidade. Também Seu Domingos indagou se íríamos levar o Gabri de volta para a cidade, quando retornássemos, ou deixaríamos ele com “os índios”. Além de ter puxado Gabriel pelo braço para sentar-se ao seu lado no banco, como de costume, desta vez o velho simpático ficou-lhe dando tapinhas nas costas e sorrindo, durante toda a conversa. Sempre que alguém da casa se aproximava do lugar onde estávamos sentados conversando, ele repetia: “Repara como fala bem! Se parece um kadiweuzinho!”.

Comentavam sobre a desenvoltura de Gabriel no mato, andando de pé no chão, sem reclamar dos insetos que nos assediavam, observando que ele “parecia em casa, no mato”. Explicávamos que ele era acostumado a acampar desde pequeno e que, de certa forma, morávamos no meio do mato. Ao que eles respondiam que muitas crianças gostavam tanto da aldeia que não queriam mais ir embora.

Além de ser sempre recebido com sorrisos e afagos, Gabriel recebia também presentes: balas, bombons, ovos, peças pequenas de cerâmica, etc. No natal, ganhou um cartão e um belíssimo vaso de cerâmica de seu amigo Nico. Na festa de aniversário de onze anos de Nico, os elogios que teceu ao tamanho do bolo (realmente gigante) foram retribuídos com risadas e sugestões de sua próxima festa de aniversário ser realizada na aldeia, quando fariam um bolo tão grande quanto aquele.

Enfim, toda vez que Gabriel dizia ou perguntava alguma coisa respondiam-lhe prontamente - como aliás sempre fazem com suas crianças. Perguntavam-lhe sobre o lugar onde morava, pedindo para que comparasse com a aldeia; se não tinha saudades da cidade, se estava gostando da aldeia, se lhe agradaria viver ali etc.

Embora estas demonstrações de carinho por Gabriel tenha sido um alívio para nós, no início — em meio a tantas hostilidades e inseguranças - com o tempo, tornou-se mais um motivo para preocupações. Percebemos que o tema era mais sério e complexo do que imaginávamos e consistia, sem dúvida, de tentativas lentas, constantes e progressivas de cativá-lo⁵..

⁵A possibilidade de eles quererem ficar com meu filho havia passado pela minha cabeça, sobretudo quando lia as monografias e descrições antigas. Mas me parecia muito inverossímil que atualmente pudéssemos nos defrontar com uma tal realidade.

Estas suspeitas adquiriram um contorno bem definido, quando, numa das despedidas, Dona Camélia e Seu Tenório, comunicaram, em tom solene, que dariam um nome Kadiwéu para Gabriel: “Logo, logo, sábado agora mesmo, vamos dar nome pro gurizinho, vamos comer, fazer almoço para comer, vocês vem comer aqui, festejar nome do menino”. Não fazia muito tempo nossa anfitriã, observando as freqüentes visitas a esta casa, havia comentado: “Qualquer dia botam nome em vocês”, “O Gabri vai virar kadiweuzinho”, “aí já é da família, bota nome é da família”.

Nossa próxima visita a Dona Camélia e Seu Tenório foi impactante. Na chegada, logo em seguida dos cumprimentos habituais, nos comunicaram, em tom formal, que alguns “patrícios” haviam ido até sua casa para dizer que “não fossem bobos”, que pedissem dinheiro para nós. Explicaram, em seguida, que “não davam ouvidos” para esses comentários, de “gente invejosa”. Por outro lado, tinham uma comunicação importante para nos fazer. Depois de alinhar bem a postura no banco onde sentava, Dona Camélia iniciou um discurso, muito séria, e em tom ainda mais formal do que o anterior. Começou esclarecendo que tinham “um único filho” e que sua filha querida havia sido levada por Deus” (sabíamos, de outras conversas, que morrera com dezesseis anos, vítima de complicações no parto). Mas “este único filho que temos — porque esta menina é ainda pequena”, explicou olhando para a neta de três anos, filha da filha que morrera — este filho desejavam que “cumprisse todos os estudos, até a universidade, até ser doutor”.

Segundo observou, “até mesmo o professor Gilberto” (desafeto da família Matexua) sempre dizia que o Abdenz era “o mais inteligente de todos”. Tudo que queriam era que o trouxéssemos para Florianópolis, quando terminasse a oitava série, e cuidássemos dele como se fosse nosso, proporcionando-lhe estudo até a universidade, “até virar doutor”. Assim ele estaria “bem preparado” para ser um “grande líder de seu povo”⁶. Dona Camélia fez menção de ter terminado, olhando para o esposo, que deu continuidade ao discurso.

Seu Tenório enfatizou que Abdenz “já é quase como um civilizado, já sabe ler, escrever, vai à escola, é bem dizer um branco”. Apontando para Gabriel, repetiu uma frase que havia dito dias antes: “Esse daí eu vou pegar pra mim!”. Sempre nos olhando nos olhos, acrescentou: “Vou dar nome pra ele, vai ser meu, vai sempre lembrar da gente aqui”. Batendo com o dedo indicador na própria cabeça disse, pensativo: “Vai estar lá na cidade, vai ver uma blusa, uma camisa, vai pensar “eu tenho que mandar alguma coisa pro meu irmão, um presente, uma camisa, um cinto, lá pro Abdenz””. Ficou um pequeno intervalo

⁶Segundo eles, tratava-se de uma troca proveitosa para ambos os lados: Nós, teríamos a honra de ser inseridos numa “família de alta nobreza”, “com muitos criados”; o rapaz, a oportunidade de estudar e tornar-se um grande líder.

em silêncio, olhando para cada um dos presentes: primeiro para mim, depois para meu marido, para Gabriel, para Dona Camélia e finalmente para a netinha. Era como se estivesse selando um compromisso, com aquele seu olhar penetrante, que terminava com um leve inclinar da cabeça.

Retomou, em seguida, o tom decidido de sua fala e esclareceu: “Eu faço isso não por mim, mas pelo meu filho, que eu quero que estude; que eu sou analfabeto, não sei nada, nunca estudei, mas eu não esqueço o sistema do índio. Eu sou muito pobre, como vocês podem ver, não tenho nada, crio esta minha neta e essa minha Dona à míngua, como dizem os brancos. Esse meu filho é o mais novo; é professor aí do Seu Antônio (gostava de enfatizar isso, desde que Antônio pedira para o rapaz traduzir umas palavras para o *idioma*). Ele sabe usar qualquer instrumento, machado, enxada, qualquer um, pode dar que usa. Mas eu sempre digo pra ele: “Pra que trabalhar? Se estudar vai descansar!”.

Ficamos estupefatos frente a tudo aquilo. Não tivemos nem palavras, nem tempo, para reagir. O discurso foi encerrado formalmente, como de costume: “Já falamos tudo que tinha por hoje. Vocês voltam amanhã? Pode ser às nove da manhã” (ele sempre marcavam hora!). Sim, respondemos, voltaríamos para conversar no próximo sábado, então.

Quase não dormimos nesta noite, pensando na responsabilidade que nos fora outorgada, no tom firme e impositivo da colocação, não deixando nenhuma margem para negativas, nas dificuldades econômicas que tínhamos em manter um filho que dirá dois, sem falar nas dificuldades de adaptação de um rapaz que nunca havia morado fora da aldeia, e raramente saíra dali.

Quando chegamos na casa, no dia seguinte (uma quarta-feira), lá estava o rapaz. Era a primeira vez que o víamos. Mostrou-se bastante tímido e arredio, permanecendo sentado e calado quase todo o tempo. Tentamos puxar algum assunto, mas ele respondia da forma mais econômica possível. Antônio perguntou o que ele mais gostava de estudar. Gostava de biologia. Conseguimos, então, à muito custo, desenvolver uma conversa sobre animais do lugar. Enfim, respiramos fundo e retomamos a delicada conversa iniciada na vez anterior. Explicamos nossas dúvidas e temores quanto a uma mudança brusca de Abdenz para uma cidade desconhecida. Perguntamos se haviam pensado na distância, que não poderiam se ver com muita freqüência, se não sentiriam saudades. Dona Camélia, com um olhar visivelmente triste, exclamou, pensativa: “É, ele vai chorar!”. Argumentamos que talvez fosse melhor Abdenz estudar numa cidade mais próxima, como Campo Grande, de onde poderia vir mais vezes visitar a família. Uma alternativa o que agradou muito não

apenas Dona Camélia, mas o próprio rapaz, que pela primeira vez mostrou uma feição relativamente alegre. Mas deixou Seu Tenório pensativo. Falamos que não conhecíamos ninguém em Campo Grande mas que poderíamos estabelecer contatos com o objetivo de conseguir uma bolsa de estudos para ele. Sublinhamos que era importante que continuasse estudando com empenho, pois com boas notas seria mais fácil conseguir uma bolsa. Foi uma longa conversa. No final, o casal disse estar satisfeitos com a proposta. Ficamos de retornar no sábado.

No dia seguinte, fomos na casa de Seu Miguel ver como andava a construção de nossa casa. Estava praticamente concluída. A “casinha” (latrina) estava também quase pronta. O plástico para revestir o teto havia finalmente chegado da cidade e poderíamos nos preparar para a mudança nos próximos dias. Quando retornamos com a boa notícia, à casa de nossos anfitriões, vimos que algo se passava. Havia um rapaz nos aguardando, com uma mensagem do capitão: “Ele quer vocês na casa dele, hoje de tarde, para ter uma conversa séria”. Quando ia retornando, lembrou de algo, virou-se e disse: “Ah! Ele pediu para eu avisar pra vocês não levarem a criança junto, ele não quer criança lá”.

Já detalhei o desenrolar desta história, que termina com nossa expulsão da aldeia às vésperas da mudança para “nossa” casa e da data marcada para Gabriel receber o nome kadiwéu.

5.3 Sobre crianças nos relatos históricos.

O fascínio pelas crianças, revelado nos exemplos acima, não são excepcionais entre os Kadiwéu. Guido Boggiani, por exemplo, observa que a filha do Capitãozinho “é um amor de menina de apenas dois ou três anos; linda como nenhuma outra. Tem dois grandes olhos negros inteligentes e é o ídolo da tribo. Todos lhe querem bem e lhe fazem carícias e afagos, não tanto pela sua posição social como pelos seus encantos” (1975 [1892]:151).

Noutra passagem, Boggiani observa que um “costume gentil entre os Caduveo é aquele de acolher festivamente os que regressam da caça, ou de buscar frutos, depois de uma ausência de alguns dias ou mesmo só de alguma horas (...) Apenas aparecem ao longe, a mulher, os filhos e os escravos lhe fazem festivo encontro e, tendo-lhe dado o feliz regresso com todas as expressões de afeto, os escravos o libertam do peso das armas e da caça, ou de outra coisa que traga consigo; e *se tem crianças, estas lhe são logo trazidas para que as beije e as trazendo à cavalo toca para casa onde é imediatamente rodeado por parentes e amigos que o assediam com perguntas*” (1975 [1892]:167).

O autor também mostra-se revoltado com a complacência para com o comportamento das crianças, mesmo quando demonstram uma hostilidade extrema. Comenta, por exemplo, o fato de um menino de sete ou oito anos que deu “uma facada no braço de uma escrava, talvez porque não estivesse pronta a servi-lo em qualquer coisa, ou tivesse querido impedi-lo de fazer algum mal. (...) Eu queria que fosse filho meu para pôr-lhe a cabeça no lugar de uma vez por todas! Ao invés, aqui ninguém fez caso dele nem da pobre escrava que se pôs a chorar em silêncio. O rapazinho só recebeu reprimendas de mim” (1975: 172).

Até meados do século XIX, as hordas dos Mbayá são descritas em “contínuo movimento sobre seus os cavalos, para a caça, o saque e para as correrias da guerra, que eram empreendidas de noite” (Colini 1975 [1945]: 270). “Embrulhavam os poucos utensílios domésticos que tinham (e até mesmo os cães pequenos) em esteiras e peles, e partiam à galope”. As mulheres e as crianças iam montadas em cavalos e, “quando encontravam um largo curso d’água lançavam para a frente os cavalos e nadavam agarrados às caudas dos mesmos. Faziam passar as crianças e os seus utensílios domésticos sobre um couro de boi arqueado à guisa de concha por meio de dois bastões de pau. Esta canoa portátil, que fazia sempre parte dos seus móveis e que nas viagens era carregada à cavalo pelas mulheres, substituía com freqüência as maiores embarcações de madeira, das quais também os Mbayá sabiam servir-se com habilidade e destreza” (Colini 1975 [1945]: 271).

De acordo com vários relatos, e como fica claro também nos mitos, as crianças nobres tinham sempre à sua disposição uma criada ou criado para lhe fazer companhia, cuidar, brincar e auxiliar em caso de necessidade. Como disseram à Pechincha: “É por isso que os índios muitas vezes guerreavam entre si. Só por causa das crianças. Eles iam invadir outra tribo procurando as crianças, só para trazer para eles criarem, para fazer uma companhia da criança dos Kadiwéu, porque antigamente os Kadiwéu só tinham um filho” (1994: 129)⁷.

Levando em conta as afirmações de Azara de que os caciques Mbayá gozavam de prerrogativas semelhantes às dos Guaná e Paiaguá, Colini sugere que a seguinte descrição dos Guaná, pelo autor, pode nos dar “o conceito do governo dos Mbayá”: Cada horda, diz ele, “tem muitos caciques ou capitães hereditários e cada uma delas tem um certo

⁷Além deste relato, a autora cita outros dois, também de cativos Kadiwéu. “Eu me considero um escravo. Foram trazidos para cá os índios Xamakoko e os Enimaya. Eles traziam crianças para brincar com as crianças kadiwéu. Então pegavam as criançinhas e traziam. A gente trazia aquelas crianças para ser companhia de nossos filhos ou nossos avós”. “Busca outro índio para ajuntar. Dentro. Para ficar muito. Busca outra nação de índio. Quando traz algum guri ou menina, já fica criando e o idioma dele já não compreende mais. Já é considerado como Kadiwéu. O que eles buscavam, criavam igualzinho irmão, filho. Não tem diferença” (1994:129).

número de índios sob a sua dependência, sendo uso nacional olhar como súditos do filho do cacique, e não do cacique mesmo, todos aqueles que nasçam dentro de um dado número de luas, ou primeiro ou depois de um tal filho” (Azara [1875] in Colini 1975 [1945]: 278. “Os genitores”, escreve Colini, “nutriam um afeto extraordinário pelos seus filhos, mas estes não retribuíam com idêntico amor e davam com freqüência provas de pouco respeito a eles”.

Colini (*in* Boggiani 1975 [1892]:259), por seu lado, afirma que “todos os filhos machos dos caciques, apenas nascidos, eram entregues a pessoas de confiança para que os criassem (...) Durante a infância, os genitores os viam excepcionalmente. No dia em que o filho do chefe se desmamava e naquele em que começava a correr com os outros rapazes, eram celebradas grandes festas por tôda a comunidade” (1975: 259).

Almeida Serra observa que após a captura, algumas crianças consideradas “mais lindas” eram escolhidas “para serem tratadas como livres e adotadas como filhas”, enquanto outras, “mais torpes” eram designadas “as atividades mais grosseiras” (1845:206 in Pechincha, 1994:33). Além disso, menciona o direito de herança desses cativos adotados quando crianças.

Nas transcrições de falas de informantes fornecidas por diversos antropólogos fica sempre evidente o seu cuidado Kadiwéu por assinalar a presença das crianças, ou a importância a elas destinada. Nos escritos de Darcy Ribeiro, por exemplo, podemos encontrar uma variedade. Num deles, o informante conta: “Quando morreu o filho de Bonifácio, um *menino* assim (3 anos), falaram que fui eu, mas não fui eu. Eu só curo gente, não mato”. Noutro: “Eles mataram nossa gente toda, homem, mulher, *criançada*” (...) “matou muitas mulheres e homens, velhos e *meninada*” (1980:201, grifo meu). Também costumam dizer que as histórias são contadas, ou os cantos cantados, especialmente para elas: “Estes padres são mesmo safados. João Gordo está cantando aí toda noite, não tem ninguém doente e ele está cantando. Já foram falar com ele para não cantar mais, o velho ficou com medo e disse que tinha muita doença chegando, por isto cantava. Mas largou de fazer isto, só cantou ontem por *causa da criançada*” (1980:198). Darcy Ribeiro conta, ainda, a história de um homem Kadiwéu que “deu a um xamã uma vaca, um cavalo e dinheiro para que curasse sua neta, que acabou morrendo” (1980:210).

Descrevendo os ritos funerários Kadiwéu, Darcy Ribeiro faz uma observação que reforça nossa hipótese sobre o lugar central ocupado pelas crianças na sociedade Kadiwéu. Diz ele: “Segundo informações que obtivemos em Lalima, de um Kadiwéu que nos acompanhou até a aldeia, e que, infelizmente, não pudemos aprofundar, existe ainda um ritual

muito complexo pelo qual se “consagra” uma criança a uma família que perdeu um membro importante. Consiste numa cerimônia pela qual a criança muda de nome e passa a ser designada por aquela família com certos termos reverenciais. No caso que nos foi relatado, o “Cap.” Laureano pretendia “devotar” sua filha à família do “Capitão” Matixúia, que acabara de perdê-lo e estava de luto (...) A criança seria “como o capitão” e quando qualquer de seus parentes estivesse fazendo alguma coisa errada, bastava sua presença para acalmá-los; além disso, a criança teria autoridade para lhes dar ordens que seriam imediatamente cumpridas. Como se vê, parece tratar-se da substituição simbólica de um parente morto por uma criança que passa a representá-lo, sendo investida de toda a autoridade e prestígio que o falecido gozava em sua família” (1980: 193).

O seguinte relato evidencia a importância da captura das crianças dos outros como forma de honrar a memória dos antepassados, além de revelar a importância da guerra no imaginário do grupo.

“Não chegava ninguém sem a ordem do governo (...). Quando os soldados começaram a querer falar para eles não continuarem a ser ruins para as outras pessoas, eles viravam contra os soldados (...). É por isto que os civilizados antigamente tinham medo dos índios, porque antigamente os índios não eram amigos dos civilizados, eles mostravam que eram índios (...) E até hoje, se eles se recordassem desse passado, *eles poderiam até pegar crianças das outras tribos para mostrar que não se esqueceram do passado dos avós deles*. Se eles um dia resolverem fazer isto, eu poderia até fazer com esta tanta gente que já está entrando nesta área, porque esta área não é dos brancos, é dos Kadiwéu. Guerreavam não por um motivo qualquer, mas o que era mais importante para eles é que eles lutavam por esta terra que até hoje ainda nós temos” (1994:117)

Como podemos ver, a captura de crianças aparece como elo principal entre passado e presente. Além de ser uma forma de referir à memória dos antepassados (que eram “ruins para as outras pessoas” pois faziam guerra para pegar suas crianças), cativar crianças é uma possibilidade sempre aberta, existindo em potência.

Vimos, anteriormente, relatos que destacavam que os motivos que levavam os homens à guerra relacionavam-se com sua relação com as esposas. Quando batiam nas esposas, elas os acusavam de covardes, que batiam nelas porque não tinham coragem de bater nos inimigos e os desafiavam a mostrar “como é homem mesmo, trazer índio de lá. Para mostrar como a raça é verdadeira” (Pechincha 1994:122). Além disso, precisavam pagar aquela “alteração” causada dentro do grupo, batendo noutra “indiada”.

Mas embora as agressões físicas às mulheres do grupo sejam apontados — sobretudo

pelos informantes homens - como motivos para a “invasão” de outros povos, a principal razão apontada por homens e mulheres — tanto nos relatos atuais quanto nos passados - é a captura de crianças, como fica claro no relato de uma senhora:

“Era por causa de criança. E iam, não era para brigar; ele quer pegar o filho do outro índio para fazer cativo. Pegavam e traziam qualquer tamanho de criança. Vai criar e vai ficar como índio Kadiwéu. Acabou o idioma dele” (1994:127). Em seguida, quando a antropóloga pergunta o por quê deste interesse, é o casal, em conjunto, que explica:

“Porque ele foi criar outro índio? Índio Kadiwéu fazia filho. Quando está grande, quando nasce (outra) criança, já mata. E enterra ali mesmo, já vai saindo para o mato. Não tem filho. Só quando está grande este filho, quando ele pode andar, e daí já vai fazer outro filho. Daí que ele vai criar. Quando tem outro filho, já mata. Isso é partição de negócio de mulher. Sempre Deus fez esse costume” (1994:127).

Como fica claro no relato, não é que os Kadiwéu tivessem aversão ao fato de ter seus próprios filhos. Embora a estética corporal, o trabalho na cerâmica e a mobilidade nas correrias de antigamente, sejam apontadas como motivos importantes da prática de controle natal, a preocupação fundamental parece ser com o cuidado que uma criança demanda e a atenção especial que merece, por isso a exigência de um espaçamento de idade entre uma criança e a próxima.

Preferencialmente, o mais velho tinha que já estar, no mínimo, caminhando. Como explicou um homem de meia idade: “Antigamente, dava para o Kadiwéu percorrer a linha, porque andava com a família, ficavam parado num lugar e, quando acabava a caça, o capitão batia a caixa e chamava o pessoal para ir para outro lugar. Os Kadiwéu viviam brigando. Só tinham dois filhos, um menino e uma menina (...) O resto matava tudo. Só criavam dois, um para o pai, outro para a mãe carregar. Porque viviam brigando” (Pechincha 1994:127). Este mesmo informante já havia explicado à antropóloga que os antigos matavam as crianças não porque não gostassem delas: “Mas os filhos que criavam eram tratados com todo luxo. Não era qualquer coisa que comiam, qualquer pedaço de carne, qualquer mel. E ficavam maus. Eram ruins mesmo. Mas naquela época, rapaziada tinha respeito, falava sim senhor, sim senhora” (1994:122).

Uma velha Kadiwéu explica o impedimento da natalidade ainda em outros termos: “Kadiwéu antigo não gostava de ter filhos. Tinha um só. Esta missão aí foi bom porque a gente já estava acabando. Kadiwéu antigo fazia guerra com os Chamacoco para pegar criançinhas. Pegava uma criança e dava para algum menino ou menina Kadiwéu para ser seu criado. Esses Chamacocos eram quem faziam os serviços da casa: cozinhavam,

buscavam água, as Xamakôka acompanhavam as moças Kadiwéu no banho” (Pechincha 1994:128).

5.4 As crianças na mitologia

O objetivo aqui é apenas ilustrar o lugar especial reservado às crianças na mitologia Kadiwéu, assim como destacar o caráter sobretudo criativo que lhes é atribuído. Iniciarei transcrevendo duas outras histórias coletadas por Darcy Ribeiro:

“A criançada quando junta prá brincar não quer largar mais. A mãe chama para ir embora, mas eles estão aí brincando, não querem parar. Passou meia noite e a meninada está brincando. Aí um falou: “Vamos dormir companheirada, daqui a pouco nós acordamos e vamos brincar até amanhecer o dia”. Eles dormiram. Ficou aquela meninada dormindo ali no terreiro. Aí veio o Cipó e carregou todos. agora estão lá em cima no céu, aquela roda grande de meninada (Corona Australis?)”

“O senhor vê aquelas sete estrelas bem juntinhas? Eu sei a história delas. É assim: Os meninos e as meninas estavam brincando no terreiro em frente de casa, bem de noite, eram sete meninos. O pai os mandava dormir, mas elas não iam. O pai dizia: “Vão dormir meninada, senão bicho vem e pega vocês”. Os meninos continuavam brincando bem juntinhos. À meia noite veio o bicho, pegou a meninada e levou para o céu. Agora eles estão lá em cima. Chama Nibetád (Plêiades). Em junho, na festa do meu São João, elas aparecem na Serra da Bodoquena, ficam lá muito tempo, depois vão subindo e a gente não vê mais. Antigamente, quando elas vinham, os velhos ficavam acordados para ver e faziam festa grande. Agora, só eu é que dou festa de São João que é meu santo. Os outros só sacodem os tarecos que têm prá ficarem fortes outra vez” (Ribeiro 1980: 93-94)⁸.

Observando que a história de *Nibetád* (Plêiades, as sete estrelinhas), é diferente, Darcy Ribeiro sugere que a história acima referida “deve ser de outras estrelas”. *Nibetád*, como vimos, é o “homem-estrela” que desce do céu para satisfazer o desejo de uma jovem

⁸As crianças são também protagonistas importantes em outros mitos: “*Como Gü-ê-krig enganou as meninas*” (Wilbert & Simoneau 1989:70); “*A vingança das meninas*” (*idem*:72); “*Como Gü-ê-krig roubou as crianças*” (*idem*:77); “*A criança relâmpago*” (*idem*:41); “*As aventuras dos dois irmãos desobedientes*” (*idem*:87) e “*O Homem-estrela e seu filho humano*”(idem:46). Além disso, são freqüentes as observações sobre o comportamento e gosto das crianças. Às vezes, nota-se que “a criançada quando junta prá brincar, não quer largar mais” (Wilbert and Simoneau 1989:42, Ribeiro 1980:93-99). Outras, observa-se que; “He forbade the children to leave, but you know children, they don’t obey” (Wilbert & Simoneau 1989:84); ou “You know that children like flowers, they can’t see a flower without running to pick it” (Wilbert & Simoneau 1989:55); ou ainda “Gu-ê-krig talked a lot and the boy stood there in silence; you know how children are in the presence of people they do not know” (1989:69).

Kadiwéu e casar-se com ela. Não deixa de ser curioso, no entanto, que numa versão (a primeira), as crianças sobem ao céu, à meia noite, e formam as Plêiades, que depois serão reverenciadas pois estimulam, a cada aparecimento seu, a renovação das forças das pessoas. Enquanto na outra versão é o homem estrela que desce, à meia noite, do céu, casa-se com uma mulher Kadiwéu, produz, a pedido da esposa, vegetais (milho, mandioca etc.) que crescem da noite para o dia e lhe dá dois filhos, que se tornam poderosos xamãs.

O mais interessante nesses mitos, no entanto, é a insistência no tema das crianças roubadas: no perigo que correm, o medo de perdê-las, a desobediência que as coloca em risco e o descuido dos pais. Como vimos, a sociedade Kadiwéu enfatiza a necessidade de cuidado das crianças. Além disso, gostam muito de mimá-las e, na medida do possível, sempre satisfazer seus desejos, evitando contrariá-las. Se considerarmos que estas histórias são, como pude constatar, muito conhecidas pelas crianças Kadiwéu, poderíamos dizer que, pelo menos em parte, servem como uma estratégia pedagógica, eminentemente lúdica, para induzir as crianças a obedecerem seus pais, e aplacar, assim, o medo terrível que têm de perdê-las. Mas essa é uma visão muito parcial, cujo significado pode ser melhor elucidado através da atenção a posição que ocupam noutros mitos. Retornaremos ao temor de perdê-las em seguida.

No mito sobre o xamã Nétíue uma criança, sua filha, aparece como protagonista importante. Como se trata de uma longa história, faço um resumo de sua primeira parte. A narrativa inicia notando a extrema bondade de Nétíue e a descrença e desconfiança que as velhas da aldeia demonstram em relação às suas capacidades. Para convencê-las de seu poder, Nétíue faz uma demonstração, transformando toda lenha seca, todo graveto, em galhos verdes, impedindo-as, assim, de fazer fogo. Faz muitas outras façanhas, transformando pedra em algodão etc. e torna-se reconhecido por todos como invencível - nesse processo, sua fama de bondoso vai diluindo-se e, depois de descobrir a traição da esposa, torna-se homem ruim e perigoso. Ele pune os amantes animalizando-os, fazendo com que ficassem presos pelo sexo, “como acontece com os cães”. Separou-se, casou novamente e teve uma filha. Desde então, o personagem passa a desafiar sistematicamente seus companheiros, afirmando que ninguém, jamais, conseguiria matá-lo. Demonstra grandes poderes, como o de transformar-se em pedra e vespas, toda vez que alguém tentava lhe atacar. Todos passaram a temê-lo.

Sempre que Nétíue desejava uma mulher, mandava um escravo buscá-la - dizendo que queria que lhe arrancasse os cílios— e depois a mandava de volta ao seu marido. *“Ela já tinha estado com todas, só faltava uma cunhada. Quando o irmão de Netíue foi caçar,*

ele mandou chamar a mulher dele e disse: ‘Vem me catar os piolhos’’. Depois disso, ela foi para casa e chorou. Quando o marido voltou, perguntou porque ela estava chorando. Ela contou tudo e o marido exclamou: ‘Como iremos nos vingar? Ninguém pode matar ele!’’. O irmão armou uma estratégia, conseguiu surpreender o xamã e, por fim, matá-lo⁹. ‘Fez um fogo grande e jogou lá dentro o feiticeiro, que estava morrendo (...)’’. Estavam se mudando de paragens, e todos já haviam partido. Quando alcançou sua mulher, lhe falou: ‘Eu matei o meu irmão e todos os bichos, somente o pássaro deballok fugiu. Logo se viu o fogo que o passarinho tinha aceso e que se aproximava deles. Tomaram um susto grande, mas uma velha aconselhou que a filhinha do feiticeiro ficasse em frente do fogo, o fogo rodou em torno da criança e apagou. Se essa criança não tivesse nascido todos os Kadiwéu teriam morrido queimados’ (Simoneau, 91, Ribeiro 1980: 78-79)¹⁰.

É após o nascimento da filha (com sua ex-cunhada caçula) que Nétíue prova ser invulnerável, torna-se mau, e começa a ter relações sexuais com as esposas dos outros homens - invertendo, assim, a situação inicial onde ele era o marido traído. A menina, filha de Nétíue com a cunhada caçula, é a única capaz de deter os ímpetus destrutivos do pai e é apresentada como a responsável pela sobrevivência dos Kadiwéu. São as velhas, que o desafiaram quando ainda era uma pessoa boa, que revelam o poder da criança para anular os poderes do pai. O lugar central das mulheres nas negociações matrimônios (e questões sexuais) é explicitado quando enfatiza que é a sogra do xamã quem consegue convencê-lo — oferecendo-lhe uma filha, ainda virgem - a livrar a outra filha do sexo do amante, ao qual ainda estava presa. O pai, que aparece como mensageiro e negociador, teve suas ofertas de cavalos e ricos ornamentos e recusadas pelo xamã.

Em outro mito, sobre o xamã que queria reviver os mortos, a idéia de responsabilidade para com uma criança, sua filha, também é mencionada. Depois de contar sua viagem para o mundo dos mortos a fim de aprender, com Gô-noêno-hôdi (o Criador) o segredo, a narrativa é assim concluída: ‘*When the animals seized his head to keep him from turning around he had already seen the girl’s*¹¹ *big toe and she was already pregnant by him. That one look was sufficient. Gô-noêno-hôdi said: ‘well, you can go, but you will have a child*

⁹É interessante notar que noutra versão deste mito (Netíue, mito 55), o xamã só morre quando seu irmão lhe tira os testículos.

¹⁰É interessante notar que noutra tradução (em inglês) desta passagem originalmente citada por V.A.Fric, diz-se que ‘Se não fosse pela criança,...’- ‘If it were not for the child all the Caduveo would have burned to death’ (Wilbert & Simoneau 1989:93, original de Fric, em alemão, não foi disponível, 1913:400-402). Lamento, sem dúvida, não ter tido oportunidade de coletar versões mais atuais destas histórias. Entre outras coisas, poderia fugir das armadilhas que a questão da tradução sempre nos coloca. Penso que seria também problemático ignorar as poucas fontes etnográficas existentes. De qualquer forma, vale notar que em ambas traduções a centralidade da criança é anotada, embora com ênfases diferenciadas.

¹¹Filha do criador ô-noêno-hôdi, a quem recorreu em busca de remédios que curem da velhice não só de humanos mas também das árvores.

here and you must look after it'. The shaman left, but soon he died and returned to the land of Gô-noêno-hôdi in order to take care of the child he had left behind" (Wilbert & Simoneau 1989:98-99).

O mito que conta como os animais adquiriram suas cores após banharem-se num lago formado com o sangue de uma criança, é igualmente ilustrativo desta capacidade criadora das crianças:

"Três crianças brincavam sempre em frente à sua casa até muito tarde, até depois da meia noite. O pai e a mãe nem se importavam. Uma noite estavam brincando e já era muito tarde, então foi descendo do céu uma panela de barro muito grande, toda coberta de desenhos, vinha cheia de flores e ficou bem no meio do terreiro. Você sabe como meninada gosta de flor, não pode ver uma flor, tem que correr para apanhar. Os meninos viram as flores e foram apanhá-las. Mas quando esticavam os braços para apanhar as flores, elas corriam para o outro lado da bacia. Assim, as crianças foram entrando atrás das flores. Duas já tinham entrado no vaso e outro estava só com uma perna de fora. Aí, uma mulher da casa viu e disse para a mãe dos meninos: "Vai ver o que está lá no terreiro; seus filhos estão brincando numa bacia bonita que você nem nunca viu". A mãe da criança foi olhar. Quando vinha chegando a bacia começou a subir, ela ainda agarrou uma perninha do filho que não tinha entrado inteiro e puxou, mas a bacia ia com força e logo subiu. A mãe, puxando, quebrou a perninha do menino. A bacia foi subindo e sangue do menino escorrendo, mas era muito sangue como se fosse de três ou quatro rezes. O sangue correndo da perninha arrancada é a faixa vermelha do céu. daí até hoje ela aparece quando dá uma chuvinha, antes do tempo da seca.

O sangue que correu fez no chão uma lagoa bem vermelha, perto da casa da mãe das crianças. Ela chorou muito e pediu a quem carregou os seus filhos que ficasse com eles, já que tinha levado, mas que os tratasse como filhos.

Primeiro chegou uma arara, dessas que agora são verdes. Sim, naquele tempo nenhum bicho tinha cor, todos eram branquinhos. E até hoje os pintinhos de todos os bichos são brancos; depois é que vão mudando de cor. A arara bateu na casa da mulher; quando ela apareceu, a arara disse que tinha vindo ver a lagoa vermelha e falou o seu nome prá mulher saber quem era. Foi banhar na lagoa e saiu bem vermelha, mas o sangue do menino começou a coçar muito no corpo dela, e como era muito quente, ela foi se esfregar na macega, por isso ficou verde e vermelha. Chegou depois a arara de outra cor e depois a outra. todas falaram o nome prá mulher, se banharam e foram esfregar nalguma coisa, por isso tomaram as cores que têm até hoje.

Chegou, então, o urubu, era branquinho que nem os outros bichos, disse seu nome prá mulher ficar sabendo e foi tomar banho, mas não agüentou a quentura e foi depressa se esfregar. Encontrou um campo de macega fina queimada e se esfregou com a cinza. Por isso ficou bem preto. O urubu olhou prá sua cor e não achou boa, então apanhou cinza de macega grossa e esfregou nas pernas, por isso ficaram mais brancas.

Assim, todos os bichos do mundo foram àquela lagoa, banharam-se e depois se esfregaram nalguma coisa. Os que não se esfregaram ficaram bem vermelhos, os que não foram à lagoa ficaram brancos. Os homens também tomaram cor naquela lagoa do sangue do menino.” (Transcrição de Darcy Ribeiro 1980:98-100)

A história de Nitikana¹² — uma heroína ancestral ligada à família Matexua — ilustra bem a preocupação dos pais com o cuidado das crianças e o medo constante de perdê-las. Além de ilustrar o lugar ocupado pelas crianças nos mitos, possibilita olharmos o tema da captura de crianças dos inimigos sob um outro ângulo.

“A mãe de Nitikana teve uma primeira filha, que chamou de Ebecalowai. Certo dia, a mãe levou-a para banhar no rio. De repente, formou-se uma grande onda que veio em sua direção. A onda falou: “eu vim para buscar a sua filha. eu vou batizar a sua filha (eiomaiowaie yadiona)”. A sua mãe, assustada, não se moveu para proteger a filha, que a onda levou para sempre.

Quando nasceu Nitikana, seus pais disseram que ninguém a tiraria de seus braços. “Eu vou cuidar bem da minha filha, eu não vou deixar que ninguém roube de mim esta minha filha, a mãe falou. A Wimayalo não vem buscar minha filha, ela não pode roubar, porque a menina está aqui nos meus braços quando eu durmo”. O pai da Nitikana sempre fazia fogo ali, para espantar a Wimayalo. Mas, quando Nitikana estava com três dias, a Wimayalo veio pegá-la. Wimayalo, a lobinho, é uma ladra que gosta de pegar crianças e todos os índios a temem. Ela veio de noite e levou a Nitikana para o mato. Os pais e avós da menina estavam desesperados quando ouviram o seu choro longe da casa, e foram buscá-la.

Quando já estava grandinha, Nitikana some uma segunda vez. Quando voltou, a menina trouxe consigo dois sapos, cujos nomes eram Liwidipi e Awaditaa. Nitikana pediu para sua mãe fazer um pote de barro onde guardou os sapos. Nitikana já havia crescido mais e, num dia em que estava chovendo forte, desapareceu no meio da chuva. Nitikana tinha uma pequena escrava Chamacoco que sempre a acompanhava. A mãe de Nitikana mandou aquela escrava ir procurar a sua filha. Quando a encontrou, Nitikana estava de

¹²Coletada e transcrita por Pechincha 1994: 93-97.

cócoras, cercada de muitos presentes, uma bolsa, cujo uso os índios ainda desconheciam, e muitos colares, que ganhou do pássaro Edigidigi.

Nitikana já estava mocinha e se perdeu novamente. Um velho que foi buscar lenha ouviu um barulho, seguiu na sua direção e encontrou Nitikana. Ela estava sentada, segurando uma grande taquara, grossa e comprida, que se estendia ao alto até perder de vista. A taquara, ou dinebacawedaya, saía do chão, passando por entre as pernas da moça. Quando ficaram sabendo, os pais da Nitikana começaram a convidar os parentes para ir buscá-la, tal como hoje se convida para uma festa. Muitos homens combinaram fazer uma roda para cercar a moça e ver o que ela estava fazendo. Mas a taquara não estava mais com ela e, quando os homens perguntaram por tal objeto, Nitikana negou que o houvesse guardado.

Quando Nitikana ficou moça grande, ela se perdeu novamente e ninguém pôde mais encontrá-la. Certo dia, Nitikana sentiu uma coisa na sua barriga e começou a apalpá-la: “O que é esta coisa dura dentro da minha barriga? O que aconteceu? Será que é assim que uma mulher fica grávida? Mas eu nem tenho marido...”. Nitikana deitou-se numa areia e, de repente, começou a ouvir um barulho. Era o sapo Ilaceki que vinha. Ele lhe disse: “Eu trouxe aniwiyate idinanamayane, porque você vai dar à luz”. A niwiyate é uma manta de algodão para enrolar o filho da Nitikana. A moça começou a sentir as dores do parto e a criança nasceu ao meio-dia. De repente, Nitikana ouviu a voz de uma mulher chamando-a. Era o Sol, que falou: “Eu sou o Sol. Eu vou batizar o seu filho, eu vou dar-lhe um nome”. O nome de seu filho é Nigayenigi. Todos os que existiam no céu desceram para ver aquela criança. As estrelas desceram do céu em forma de muitas luzes coloridas, vermelho, verde, azul, e ficaram pairando ao redor da Nitikana.

Todos os bichos vieram ao lado da Nitikana e entregaram-lhe os seus nomes. e veio também o pai do guri, a onça-parda. A onça veio cantando, achou a criança deitada e cruzou-lhe por cima várias vezes. Beijou a criança, passou a língua em sua boca. Napalatece é o nome do pai do guri. Nitikana admirou-se: “Então o meu filho tem pai! O pai dele é onça. Onde que você veio desse meu jeito? Eu nunca o vi na minha presença! Agora veio, beijou meu filho, que é onça, filho de onça. Eu não sei o que eu tenho. Eu sou gente, mas agora virou tanta coisa, tanto bicho do meu lado”.

O lugar onde Nitikana pariu chamava-se alawadi. A criança que teve era uma criança de admirar. Antes de sua mãe ter forças para andar, o menino sumiu no mato, foi embora. Nitikana acompanhou o seu filho e sumiu no mato com ele. A criança crescia rápido. Logo começou a usar um nabalenigi (bodoque). O menino matava e comia os pássaros crus; mas ele era uma pessoa.

No dia do aniversário do menino, uma pomba branca pousou em sua cabeça. O menino quis acertar a pomba com o bodoque, a pomba ficou nervosa e falou para o guri: “O que você pensa de mim, seu bicho?”. Em seguida, a pomba arrependeu-se e desculpou-se: “Você não é um bicho, se você fosse um bicho, seria coberto de pelos. Mas você não tem pelo, você tem cabelo na cabeça”. A criança ficou com muita vergonha das palavras da pomba, que perguntou se o menino conhecia os seus avós. O menino negou. Você sabe que é uma pessoa? — a pomba perguntou. Eu sei, respondeu o menino. - Você está vendo a sua avó? -Eu não a vejo. - Lá está a sua avó! Está tecendo algodão. O seu avô está junto. Lá estão os seus parentes.

O menino tentou ver, mas não conseguiu. A pomba pousou de novo na sua cabeça, tirou uma pena e cutucou nos olhos da criança. Ela tirou muitas coisas dos olhos do menino, coisas que não lhe deixavam enxergar. e o menino pôde ver seus parentes. Mas não pôde escutar o que eles estavam dizendo. A pomba, então, ajeitou sua asa, tirou outra pena e limpou os ouvidos do menino. Tirou pedaço de pau, folha, muito lixo. E o menino pôde ouvir os seus parentes. O menino ficou triste porque soube de seus parentes e queria conhecê-los. A sua mãe explicou-lhe: “Eu não sei, meu filho, porque veio na minha cabeça de fazer estas coisas. É porque eu quis fazer estas coisas de admirar as pessoas. Eu sou uma mulher tão sabida. É por isso que a gente está morando aqui nesta mata”. O menino pediu à sua mãe para voltar para a casa dos avós e ela decidiu ir. Nitikana pegou uma corda do mato (ewaloco) e amarrou o guri nas suas costas. Veio uma forte ventania fazendo muito barulho. Os sapos estavam cantando.

Nitikana mastigou a parte vermelha do caraguatá, cuspiu e dali surgiu um homem forte, o Ooloeoligi, que os guiou até a aldeia. Na aldeia tinha um senhor que tinha só um filho. Ele disse: “Lá vem a Nitikana, é a nossa oniniona (capitã). Ao chegarem, o Ookolanigo ameaçou dar socos em todo mundo e foi embora. Desde então, os índios brincam de “jogar soco”. Nitikana foi conversar com a sua mãe. O menino estava enrolado na manta sob o seu braço e começou a mexer. “É bicho! Não é igual a gente aquele filho dela”. A mãe da Nitikana perguntou-lhe o que era aquilo mexendo, e ela puxou o menino Nigayenigi e disse que era o seu filho. Nigayenigi era pequenininho e já estava andando, já estava falando, já sabia tudo.

Nigayenigi não queria comer nada da comida de seu povo. O seu avô foi buscar lenha para fazer fogo. O machado dele era de pedra. Daí ele bateu e machucou o pé, cortou e saiu sangue. O neto dele estava ali pequenininho, correu, pegou a perna do avô e lambeu o machucado. Comeu aquele vovô dele. O avô ficou triste. Não foi embora porque é filho.

Mas ficou triste, ficou admirado: “Por que ele lambeu isso?”. O avô disse para Nitikana: “Oh, minha filha, este seu filho, decerto ele come algum bicho, carne que não está cozida, não está assada”. Ela falou: “Come, pai. Ele vai caçar e quando traz algum bicho já come sem assar, sem cozinhar”.

No outro dia o avô fez reunião. Aquela capitãozada se reuniu toda. O avô falou: “Eu quero que o senhor me acompanhe. E o meu neto não quer comer nada. Decerto come carne de gente”. O informante explicou:

“Bateu na outra tribo de índio, por isso que índio já gosta de bater no outro indiada, por causa desse exemplo. Então por isso mesmo já tem esse exemplo. Fez esse exemplo. Por causa disso é que foram bater na outra tribo de indiada, para trazer qualquer um guri, para netinho dele comer. Aquele guri da Nitikana não quer comer nada. Pegaram gurizinho para ele assar e comer. Aí bateram na outra indiada para trazer a bóia do guri da Nitikana. Quando trazia aquele guri, matou, assou e guri comeu. Por isso que tem nome Legaxiwa (um nome pessoal). É nome da munheca da gente. Pois é, a munheca, quando cuidou criança bastante para comer. Por que é o capitão que manda. A capitã é filha do capitão. Criançada para pegar legaxiwa. Aquele legaxiwa. Quando o avô chegou, o guri falou: “Eu quero pegar aquele legaxiwa para comer, eu quero pegar munheca para comer. O avô trouxe carne assada, decerto, então quer pegar legaxiwa. Niwelanigi quer comer”.¹³

A figura das crianças, como se vê, permeia toda a história. No início, a narradora faz questão de contar as circunstâncias do nascimento da heroína, destacando a importância do cuidado das crianças, por parte dos pais. Salienta-se o fato de a primeira filha dos pais de Nitikena ter sido roubada, o sofrimento do casal e seu conseqüente empenho e comprometimento de cuidar muito bem do novo bebê. Embora a primeira filha também tivesse sido cuidada a mãe, assustada com a enorme onda, não conseguiu se mover “para proteger a filha”. A necessidade de cuidados extras é explicado pelo perigo, sempre eminente, de as crianças serem roubadas por seres que são, além do mais, especializados nesta tarefa. Além da Lobinho, outros mitos mencionam homens e mulheres que gostam de roubar crianças, sendo interessante destacar uma velha que possui a vagina cheia de dentes afiados. Os parentes das crianças, sobretudo suas mães, pais e avós sempre as advertem do perigo

¹³Segue-se, então, como Niwelanigi lhes ensinou a construção de casas, a seguir uma dieta de alimentos, alguns prescritos, outros proibidos (para crianças, homens e mulheres) (“Tinha certas coisas que o homem não podia comer para não sofrer mais tarde”), assim como ensinou os “índios a curarem os seus filhos para não sentirem muito frio” e não acabarem morrendo de frio, como acontecera com Nipolitagui; ensinou, por fim, os nomes indígenas (“depois que a Nitikena morreu, aí recebemos os nomes” [Uma outra versão da mesma história, contada por Albertina Soares, é transcrita por Siqueira, 1993:20 anexo2]).

de se afastarem das casas ou perambularem por certos lugares.

Apesar de todo o cuidado e dedicação, Nitikena era ainda pequena quando foi levada para o mato, pela primeira vez. Ao contrário da irmã, porém, foi logo encontrada e trazida de volta. O crescimento da menina é apresentado ao leitor em função das vezes em que se perdeu no mato. Depois de desaparecimentos consecutivos, Nitikana, já “moça grande”, se perde e ninguém consegue mais encontrá-la. Cada vez que Nitikana retorna do mato (note-se, do mundo exterior da aldeia) trás alguma coisa importante. Primeiro trás dois animaizinhos de estimação, que são guardados num pote de cerâmica, construído especialmente pela mãe a pedido da filha. Depois, já “grandinha”, trás muitos presentes, inclusive uma bolsa especial¹⁴. Quando já “estava mocinha”, perde-se mais uma vez no mato, e entra em contato com um objeto explicitamente fálico. Seus pais, “quando ficaram sabendo”, “começaram a convidar os parentes para ir buscá-la, tal como hoje se convida para uma festa”. Uma alusão, ao que parece, à “festa da moça”. Mas a heroína nega, perante seus parentes, que tenha tido contato com o símbolo fálico, a “taquara grossa e comprida”.

O próximo episódio é a constatação da sua gravidez, embora tal fato lhe pareça estranho pois, como observa Nitikana: “Mas eu nem tenho marido”. A história segue com o anúncio de que “vai dar à luz”, as dores do parto e o nascimento da criança marcado de uma aura toda especial: “*Todos os que existiam no céu desceram para ver aquela criança. As estrelas desceram do céu em forma de muitas luzes coloridas, vermelho, verde, azul, e ficaram pairando ao redor da Nitikana. Todos os bichos vieram ao lado da Nitikana e entregaram-lhe os seus nomes*”.

Conta-se o processo mágico de crescimento desta criança — que se dá de forma incrivelmente rápida. O tema da afeição paterna reaparece: “*E veio também o pai do guri, a onça-parda. A onça veio cantando, achou a criança deitada e cruzou-lhe por cima várias vezes. Beijou a criança, passou a língua em sua boca*”. É a partir do nascimento do filho de Nitikena - uma mulher que fazia coisas de admirar e teve uma criança também de admirar (como é explicitamente expresso diversas vezes) — que Nitikana ganha os nomes, entregues por todos os animais da floresta. Essa entrega dos nomes acontece antes mesmo de entrar em cena a onça, pai do guri, e nos remete à idéia de que os nomes provêm da relação entre humanos e não-humanos, na figura dos animais. É a partir do nascimento de uma criança, fruto da relação entre uma mulher humana e um animal vestido de gente —

¹⁴Provavelmente aquela bolsa, referida em outros mitos, como “linda” e “triste”, que as mulheres tecem antes de partirem para a guerra e que é festivamente queimada no retorno, caso nenhum Kadiwéu tenha morrido em combate e não tenha, portanto, sido usada.

pois ela exclama: “*Onde que você veio desse meu jeito? Eu nunca o vi na minha presença! Agora veio, beijou meu filho, que é onça, filho de onça*” - que os nomes são doados, pelos animais, à Nitikana e, por conseguinte, aos humanos Kadiwéu, que até hoje os utilizam.

É em torno do nascimento de diferentes crianças e da relação entre humano e animal e exterior e interior, que os personagens da história se movimentam e todo o enredo se desenvolve. Primeiro o nascimento da irmã da heroína, seguido do de Nitikana, do seu filho e, finalmente, a captura de crianças de outros índios, para alimentar aquela criança que ainda não era completamente gente, tanto pela forma física, quanto pelo fato de só querer comer carne crua.

O narrador refere explicitamente a detalhes que circundam a vida da criança: cita o nome do lugar e a hora em que ocorreu o nascimento da criança (no alawadi, ao meio-dia); fala que Nigayenigi era “uma criança de admirar”, sobretudo pelo seu comportamento particular; registra o dia do aniversário da criança, quando encontra a pomba.

A relação humano-animal perpassa toda a narrativa¹⁵. Na primeira fuga Nitikena traz sapinhos, e é um sapo que lhe avisa que está grávida. É a pomba branca quem avisa Niwelanigi da existência de seus parentes. É a mesma coruja que chama Niwelanigi de seu irmão caçula, quem lhe comunica que comera gente quando era pequenininho.

Assim como a origem dos nomes é remetida a uma relação com os animais (via Nitikena), o menino toma conhecimento da existência de seus parentes humanos por intermédio de um animal (a pomba), e para conseguir enxergar e ouvir seus parentes a criança precisa passar por uma série de limpezas, que são efetuadas, no seu corpo, pelo animal.

O intercâmbio de perspectivas é notável. Para os humanos (pais de Nitikana, por exemplo) a criança parece ora bicho, ora gente; assim como para os animais - como a pomba, que se refere ao menino como “bicho” e depois relativiza (definindo-o como pessoa humana por não ter pêlos e ter “cabelo na cabeça”, e perguntando-lhe, em seguida, se sabe que é gente. Mas este tema será desenvolvido mais adiante.

¹⁵Noutra versão desta história (26:46) o sapo aparece logo após o nascimento da criança para levá-la embora: “Ih! Eu tenho um nenê; vou já já levá-lo comigo” - e o leva, para longe dos jaguares. Quando, mais tarde, com ajuda do pombo, ele reencontra sua mãe, ela imediatamente expressa sua preocupação com a segurança da criança: “Meu filho! Por que você voltou? Você não tem medo dos jaguares?”. Ele explicou que ficou com muita saudade. Ela ouviu o que ele tinha para dizer e falou: “Tenha muito cuidado, quando os jaguares voltarem eles podem te comer”. Ele tinha uma lança e disse: “Não se preocupe, mãe, eu vou matar eles e então você poderá ir embora comigo”. Na continuação da história, o narrador observa que a mãe não conseguia fazer nada que os jaguares pediam —preparar comida, buscar água— de tão preocupada com a presença de seu filho na casa. Ele mata os jaguares, e vai com sua mãe morar com a avó materna. Quando jovem, ele é advertido várias vezes pela mãe para não entrar na floresta, pois lá existe “uma mulher que come crianças.

5.5 As crianças nos rituais

Início transcrevendo uma história registrada em meu diário de campo, que exemplifica bem o lugar central das crianças na vida ritual Kadiwéu:

“Hoje, enquanto lavávamos roupa no riacho, Tida me contou, orgulhosa, que no ano passado sua filha fora preparada por Joca para dançar a “dança típica dos Kadiwéu”. “Tem que comprar um pano vermelho e jogar (...) no chão, onde a criança vai passar, onde ela vai pisar. É uma forma de homenagem”, explicou. No dia da festa, em Porto Murtinho, pintaram a menina (então com três anos) e Seu Paulínio levou ela para dar uma volta na roda. Tida disse ter ficado muito contente em ver sua filha, uma criança, lá no meio, sendo homenageada. Sua alegria, porém, não durou muito, pois depois de dar uma volta na pista, Seu Paulínio “entregou ela para a Iá” (avó, em *idioma*). O motivo alegado para ela não dançar foi não ter condições, na época, para dar a festa para a patriciada. Segundo explicou, quando uma criança dança pela primeira vez, a família tem que dar uma festa, “matar uma rês, beber pinga na bacia, tudo direitinho. Não é qualquer um que pode, só os velho, que sabe da história Kadiwéu, só os que ele manda...Aí todos dançam prá ela, é como se fosse cabeçante da dança, é tudo pra ela””. (Tida - Diário de Campo, 2001:88).

De fato, um aspecto importante de destacar é a iniciação das crianças (meninas e meninos) em diversos momentos rituais, como nas danças do Bate-pau¹⁶ e dos Bobos. Segundo Jaime Siqueira, “quando uma criança dança pela primeira vez o Bate pau, o fato é reconhecido pelos participantes e a família da criança fornece uma vaca para ser carneada no dia seguinte”. Para marcar a participação da criança, um ritual é executado: seus parentes “esticam um pano no chão em cima do qual um grupo de pessoas dançam o Bate-pau. depois disso, os parentes de criança presenteiam o pano à pessoa que mais participou das festas, que por sua vez o amarra à cintura e continua a dançar” (1993:89).

Como nota o autor, esses rituais são também performados “quando uma criança vai para a cidade pela primeira vez, ou mesmo se ela nasce na cidade”, freqüentemente acom-

¹⁶ Jaime Siqueira observa que alguns dias antes do dia do índio já se iniciam bailes à noite, embalados por violão e sanfona, e que “muitas vezes o baile cede espaço ao Bate-pau, cuja animação e participação coletiva são muito maiores” (1993:85). O Bate-pau é descrito pelo autor como uma dança essencialmente masculina na qual as mulheres também participam. Dançam músicas que seguem “uma grande variedade de ritmos, cada qual com seu nome e função”. (1993: 86). A indumentária exagerada (cocares de penas, colares, xiripá, elementos exógenos etc.), assim como a referência à performance como “brincar de índio”, mostram que se trata de “brincar com a imagem de índio que os não índios cultivam”. Quando os dançarinos percorrem as casas, “pode acontecer o que os Kadiwéu chamam de “Touro”, que consiste numa disputa corporal, onde os oponentes representam “tours bravos” e brigam com socos até a intervenção de alguém”(1993:87).

panhados de festas oferecidas pela família da criança. Trata-se, segundo Siqueira, de “explicitar no âmbito das relações sociais kadiwéu, a importância do processo de socialização das crianças, do aprendizado das festas e rituais, do reconhecimento social do iniciado ao nível inter-comunitário” (1993:89).

A criança é também personagem de destaque na “Festa do Navio”, onde as performances dos “Bobos”- figuras diretamente ligadas às crianças — também aparecem. Siqueira menciona que “a família da criança que participa pela primeira vez da dança dos Bobos também fornece uma vaca para ser carneada durante as festas do dia do índio. Ela é sacrificada pelos Bobos de maneira não convencional, a facadas e machadadas” (1994:89)¹⁷. Siqueira menciona uma outra variação do “ritual de iniciação” das crianças onde o “iniciado dança ladeado por quatro parentes que seguram um pano sobre sua cabeça, enquanto outro parente dança separadamente com outro pano sobre sua própria cabeça. O primeiro pano é então colocado no chão, em cima do qual a criança e algumas pessoas também dança, significando, segundo Hilário, que os seus pés devem ficar limpos” (1993:89).

Mônica Pechincha teve a oportunidade de assistir a uma Festa do Navio, e é sua descrição — única em toda literatura - que sigo aqui. Somente os mais velhos conheciam esta festa, pois não era realizada há muitos anos. Seu resgate, pelos Kadiwéu, foi explicado como uma forma de mostrar, sobretudo à sociedade branca, que Kadiwéu é índios de verdade. Trata-se de um evento associado às memórias da Guerra do Paraguai e que, como dizem os Kadiwéu, foi tomado dos estrangeiros¹⁸.

No seu aspecto formal, a festa lembra a hierarquia dos oficiais da Marinha, destacando-se as figuras do “capitão do navio”, o “delegado”, o “escrivão”, o “Maxotagi” - que sendo cego possui um ajudante, o “Ligecoe” ou “Os Olhos do Cego” — e o “Pequeno” (ou *Li-onigawanigi*), companheiro do Maxotagi, tão respeitável quanto àquele” (1994: 171) e a “Dona do Navio”, uma Kadiwéu descendente de família nobre (1994:177). A dinâmica da festa revela, por outro lado, o papel importante destinado às crianças. A primeira observação sobre o funcionamento da festa, registrada por Pechincha é a seguinte:

¹⁷Este aspecto de crueldade lembra a satisfação com que alguns kadiwéu explicavam a forma como assavam o tão falado fígado assado de jabuti — considerado uma iguaria e um símbolo da identidade kadiwéu. Nosso anfitrião disse que não sairíamos da aldeia sem experimentar e, certa vez, rindo, disse que gostaríamos de ver o jeito como matavam o bicho, jogando-o com o casco na brasa e assando-o vivo, as patinhas esperneando até, por fim, parar.

¹⁸É interessante lembrar, nesse contexto, uma observação de Lévi-Strauss: “Quando visitaram seu primeiro navio de Guerra ocidental, que navegava em 1857 pelo Paraguai, foram vistos pelos marinheiros do *Maracanã*, no dia seguinte, com o corpo coberto de motivos em forma de âncoras; um índio inclusive se fez representar em todo o busto um uniforme de oficial perfeitamente reconstituído, com os botões, os galões, o cinturão e as abas passando por baixo” (2001 [1955]: 178-9).

“O pai que tinha muita “tralha” que se preparasse. Uma de suas crianças seria presa no navio, até ser resgatada com o pagamento de uma fiança, que poderia ser uma vaca. Naquela festa não era preciso que os “Bobos” (...) viessem a laçar as crianças, devolvendo-as a troco de pinga, mandioca ou seja lá qual fosse aprenda solicitada. No navio, o pai da criança era avisado por “telefone” (...) Tinha o Maxotagi, um velhinho que ficava quietinho. Maxotagi é cego. De repente ele falava ao telefone: amina niganigawanigi? (o que é criança?) Aminica aneijigo adionigi? (o quê o seu filho vai dar?). Maxotagi telefonava para pedir um Oticanigo (um cervo, que na linguagem do Navio significa vaca). (1994:162-163)”.

Os Bobos são figuras ligadas de forma muito especial às crianças. Seu Miguel, por exemplo, descreveu-o como “aquele que persegue as crianças que não obedecem”, “a qualquer hora podem aparecer”. Na escola, quando perguntei quem era aquele boneco colorido e esfarrapado pendurado no centro de uma sala de aula, uma das professoras apresentou-o como “personagem importante nas histórias dos Kadiwéu”. O Bobo, me disseram, aparece em quase todas as festas, “diverte as crianças” mas, sobretudo, ajuda a cuidá-las, “correndo atrás, botando medo”, pois elas nunca sabem quem eles são na verdade.

Pechincha teve a oportunidade de ver esse personagem em ação na Festa do Navio. Descreve-os como personagens “jocosamente fantasiados com trapos, perucas e máscaras” que se disfarçam encobrendo o rosto e o corpo, tornando-se irreconhecíveis. Quando os Bobos aparecem, “as crianças correm em polvorosa, perseguidas por aqueles bufões que [elas] acabaram de provocar”. Durante a festa, “se um Bobo joga um barbante aos pés de uma criança, está convencido que ele pede uma galinha; caso ele jogue uma piola, está querendo um porco; se joga um laço, é porque está pedindo uma vaca; se joga garrafa ou copo, neste caso o Bobo pretende ganhar cachaça”. Os Bobos “são figuras que sugerem nas crianças um máximo de excitação, exercendo sobre elas um encantamento da mesma proporção do susto com que deles fogem, tentando escapar às suas armadilhas”(1994:168-169).

Como podemos ver, se trata de um personagem ambíguo — pois ao mesmo tempo que diverte, põe medo. Nesse sentido, como não associá-lo a Gü-êkrig, o famoso trickster das histórias de antigamente, que vêm de fora pregar peças e aterrorizar, sobretudo as crianças. Mas vejamos outros detalhes sobre esta curiosa figura.

As descrições de Darcy Ribeiro das famosas “bonecas Kadiwéu” revelam uma semelhança enorme com esta figura que os Kadiwéu referiram, à mim e à Pechincha, como os Bobos. As bonecas, explica ele, “entalhadas em madeira ou modeladas em cera ou barro,

são destinadas às crianças como brinquedos. Algumas vezes usam bonecas exatamente iguais às de brinquedo, representando animais ou homens, numa festa de mascarados”, denominada *Bôboe* (1980:300-301). Nessas ocasiões, diz o autor, as bonecas são levadas a “uma casa onde sabem existir aguardente e deixam sobre a cama do morador até que lhes seja dada a bebida”. O autor explica que “mesmo sem as bonecas os mascarados conseguiriam a bebida, alimentos ou outras coisas que desejassem, até bois para carnear”, e que, de qualquer forma, o morador que se negasse a satisfazer o desejo dos mascarados “sofreria apenas sanções satíricas, além do incômodo de ter os *Bôboe* em casa durante horas fazendo as coisas mais inconvenientes” (idem:300).

Guido Boggiani foi o primeiro autor a referir às “bonecas” Kadiwéu. Observou que as cabanas Kadiwéu possuíam “insígnias da família, pedaços de pau “que trazem esculpida uma careta (...) Segundo afirmam os Caduveo, eles representam realmente ídolos, figuras dos seus santos, assim é que à imitação de nós chegam a dar-lhes nomes: Santo Antônio, São José, São João, etc. etc. e o dizem com toda a seriedade. Eu, porém, os vi usados pelas crianças a modo de bonecas e brincar com eles vestindo-os e despindo-os, jogando-os pelo ar ou ao solo com a maior indiferença” (1975 [1892] :200, fig.101). Segundo Boggiani, isso significa “que são para duplo uso” e que lá, “como entre nós, a religião está em declínio e se perdeu todo o respeito por ela”. Tendo comprado, ele próprio, várias destas peças, conclui: “E ainda mais se assemelham a nós os Caduveo em que dos seus santos fazem comércio facilmente, vendendo-os a preço assaz módico, sem escrúpulos nem queixas” (1975 [1892]:200).

A maioria dos autores que viram estas bonecas, depois de Boggiani, associaram-nas intimamente ao sagrado. Vojtech Fric (1913), por exemplo, diz que os Kadiwéu usavam as palavras portuguesas “santinhos” e “santinhas” para designar estas bonecas, o que, segundo ele, melhor definiam a “função religiosa” que tinham no grupo. O autor diz que comprou algumas que serviam de brinquedos às crianças e que, mais tarde, encontrou outras mais perfeitas, às quais os índios tinham grande apego emocional e relutavam em vender pois eram “brinquedos dos parentes mortos, traziam os nomes deles e eram conservadas unicamente para os mortos”¹⁹.

Darcy Ribeiro diz que também ouviu, por vezes, referirem-se às bonecas das crianças como “santinhos”, mas lhe pareceu que o faziam sem nenhuma conotação religiosa. Embora também relutassem a se desfazer de algumas delas, sobretudo das que lhes pareciam “mais perfeitas” ou “porque eram presentes dados aos filhos por amigos muito

¹⁹Fric 1913:204-205, in Ribeiro 1980:300.

estimados”(1980:301)²⁰.

Atualmente, a reprodução de animais é ainda parte importante da produção cerâmica Kadiwéu. Uma das ceramistas explicou, inclusive, que não fazia vasos grandes, somente “miniaturas” - cachorrinhos, tatuzinhos, peixinhos, oncinhas, pássaros, aves diversas, etc. — pois eram de manuseio (e comercialização) mais fácil. Não pesavam muito na bagagem, quando levados à cidade e, além disso, são os objetos mais procurados por “brancos”, principalmente os “estrangeiros”, que viajam para “terras distantes” e não poderiam levar no avião um vaso ou uma bacia grandes.

Embora tenha visto, eventualmente, crianças brincando com esses bichinhos de cerâmica, não diria que fossem brinquedos muito comuns. As bonecas com as quais as crianças brincavam eram quase sempre de plástico, de pano ou de borracha. Não vi nenhuma vez formas humanas moldadas no barro. A única boneca com forma mais próxima da humana que tive a oportunidade de ver, esvoaçando pendurada por um fio no meio de uma sala de aula, era feita de papel e retalhos de pano, tendo sido apresentada como um “Bobo”.

As bonecas Kadiwéu foram observadas também por Lévi-Strauss. Para as crianças, escreveu ele, “as mulheres confeccionavam figurinhas, representando personagens ou animais, com tudo que lhes caísse nas mãos (...) Nas mãos das crianças, também encontramos estatuetas de madeira talhada, em geral vestidas de trapos, e que lhes serviam de bonecas, ao passo que outras, embora semelhantes às anteriores, eram guardadas preciosamente por algumas velhas no fundo dos seus cestos. Seriam brinquedos? Estátuas de divindades? Ou figurações de ancestrais? Não se podia saber, em face desses usos contraditórios, e menos ainda porque de vez em quando a mesma estatueta passava de um à outro emprego. Para algumas, que hoje estão no Musée de l’Homme, o significado religioso não deixa dúvidas, já que numa pode-se identificar a Mãe dos Gêmeos, noutra, o Velhinho, sendo este um deus vindo à terra e maltratado pelos homens, por ele punidos, salvo a única família junto à quem encontrou proteção”. Lévi-Strauss observa que, por outro lado, “seria demasiado fácil considerar este abandono dos “santos” às crianças como um sintoma da ruína de um culto; pois tal situação, tão instável aos nossos olhos, foi descrita exatamente nos mesmos termos por Boggiani, quarenta anos antes, e por Fritch, dez anos depois; observações dez anos posteriores às minhas também a registram. Uma

²⁰Preocupado com a “decadência” da cultura Kadiwéu, Ribeiro sugere que embora seja plenamente possível que tivessem uma função religiosa no passado, esta sucumbiu, junto com outros aspectos da sua cultura, como, aliás, as “insígnias familiares” — acima citadas por Boggiani — que lhes foram “descritas como inocentes cabides para guardar os adornos de corpo” e “eram finamente entalhados e decorados com metais e contas e por seu próprio uso simbolizavam o poder do proprietário, já que ali guardava a sua maior riqueza, depois dos cavalos e bois”(1980:301).

condição que se prolonga sem mudança por cinqüenta anos deve ser, num certo sentido, normal” (2001 [1955]: 163-164).

Mas ao invés de ver nessas práticas um lugar especial destinado às crianças dentro do grupo, o autor prefere tomar o caminho inverso. A interpretação de tais práticas deveria ser buscada, diz o autor, “menos numa decadência — real, aliás — dos valores religiosos do que no modo, mais comum do que tendemos a crer, de encarar as relações entre o sagrado e o profano. A oposição entre estes termos não é tão absoluta nem tão contínua quanto muitas vezes gostamos de afirmar” (2001 [1955]: 164).

Ou seja, as crianças podem brincar com os santos por que a fronteira entre sagrado e profano pode ser dúbia e contínua. Mesmo concordando com o autor sobre o caráter nebuloso entre as fronteiras entre o sagrado e o profano, gostaria de notar que é tentador, numa sociedade como a Kadiwéu, supor que a permissão para manipular objetos descritos como sagrados acrescenta uma certa aura de sacralidade em torno das crianças, já “cultuadas” em tantas outras esferas da vida social Kadiwéu²¹.

De fato, o descompasso entre o lugar ocupado pelas crianças no pensamento Kadiwéu e no pensamento do autor pode ser avaliado no seguinte diálogo, estabelecido com uma velha Kadiwéu, conforme descrito em *Tristes Trópicos*:

Lévi-Strauss escreve: “Essa índia quer me vender o seu pote? “Sem dúvida”, quer. “Infelizmente, não lhe pertence”. À quem, então? Silêncio. “A seu marido? Não. A seu irmão? Também não. “A seu filho?” Tampouco. *É da sua neta. A neta possui inevitavelmente todos os objetos que queremos comprar!* Olhamo-la — tem três ou quatro anos — de cócoras perto do fogo, absorta diante do anel que ainda há pouco, passei no seu dedo. E começam então, com a senhorita, demoradas negociações em que os pais não têm a menor participação. Um anel e quinhentos réis deixam-na indiferente. Um broche e quatrocentos réis a decidem”. (2001[1955]:148; grifos meus).

Mesmo confrontada com uma ênfase do autor no lado masculino (marido, irmão, filho), a interlocutora não deixa de remarcar que o vaso era de sua neta: uma criança, menina. É significativo que se delegue a uma criança o “monopólio” da relação com o Outro: era ela que detinha o “poder” de estabelecer a troca com o estrangeiro, de ceder ou não à ele o objeto tão desejado.

Os dados Kadiwéu evidenciam o caráter relacional não apenas da “produção” das cri-

²¹Adiante, transcreverei um diálogo estabelecido entre Lévi-Strauss e uma velha Kadiwéu, onde fica evidente tanto a importância das crianças, para os Kadiwéu, quanto a sua desimportância, para o autor, que demonstra perplexidade frente a atitude da velha em relação à criança.

anças — bem descrito por Strathern (1988) — mas também da “circulação” das crianças, eleitas como seres relacionais por excelência²². O aspecto dinâmico, implícito nessas concepções, é muitas vezes desqualificado nas análises, como fica claro na ênfase que tendemos a depositar na idéia de socialização como reprodutora da sociedade, e nas interpretações da pedagogia indígena — centradas no aprender olhando e fazendo — em termos de cópia e imitação, um processo que tendemos a ver como “agindo” de forma unilateral, num único sentido, da sociedade para a criança.

Analisando os escritos de Florestan Fernandes (1976) e Egon Schaden (1945) sobre a educação das crianças, Clarice Cohn observa que ambos autores enfatizam “o caráter tradicionalista dessas sociedades e, portanto, a função de perpetuação da ordem social da educação” (2001:214). A idéia é a de que a “educação moral” da criança se dá através da participação gradual, do exemplo e da persuasão, fazendo miniaturas do mundo adulto, num processo de imitação que chega mesmo a ser entendido, nas palavras de Schaden, como um “instinto social” que faz com que a criança, antes de chegar à puberdade, “aprenda brincando” todas as habilidades” (Schaden,1945:271). Tal abordagem da educação nas sociedades indígenas, como propulsora da integração do indivíduo à sociedade, corresponde à visão destas sociedades como imutáveis e estáticas, diferentemente daquelas definidas como voltadas para a mudança.

Como observa a autora, a rigidez com que tendemos a entender a idéia do aprender olhando e fazendo, rotulado de aprendizado informal, recoloca a idéia de uma sociedade onipotente, a velha idéia de *socialização* como fundada sobretudo na imitação e na repetição, uma socialização que, como diz Clarice Cohn, gera uma integração gradual, participativa e contínua, em que todos os integrantes são convertidos em agentes socializadores (Clarice Cohn 2001: 213-234). A idéia de “socialização”, conforme descrita, carrega em si uma visão estática da sociedade, estática mas toda poderosa, capaz de moldar os indivíduos e constantemente reproduzir a si mesma, cada nova geração sendo levada, pelas gerações anteriores, seus socializadores, a se tornar idêntica a elas (Cohn 2001:213-234; Strathern 1992).

Para os Kadiwéu, ao menos, a capacidade criativa e agentiva das crianças parece uma

²²Não deixa de ser curioso que, embora nas teorias sobre o parentesco a aliança seja sempre pensada em termos das “negociações” tecidas entre grupos - uma dinâmica que destaca, diga-se de passagem, o lugar central das crianças nessas relações, dado que o valor mobilizado na troca traz implícita a idéia de que são as mulheres que fazem as crianças — as crianças nunca aparecem como objeto importante das análises. Por outro lado, mesmo nas sociedades que *não* enfatizam o poder procriativo das mulheres - isto é, o seu lugar enquanto mães — mas seu lugar como “objetos de desejo” — as crianças não deixam nunca de ocupar um lugar central na dinâmica social, como pode-se constatar nas análises de Collier e Rosaldo (1981) e Ortner (1981), entre outros autores.

fonte inesgotável de encantamento. Este é um pressuposto básico, a partir do qual se concebe o aprendizado fundamentalmente dinâmico que envolve as atividades de observação (olhar para aprender) e experimentação (o aprender fazendo).

Um aspecto fundamental que parece caracterizar a brincadeira das crianças, em todas as sociedades, é a re-criação dos atributos de humanidade por ela observado nos adultos à sua volta. Através da brincadeira, as crianças mostram a si próprias e aos adultos - que se interessa em observá-las - uma enorme capacidade de agenciamento do potencial humano que observam, vivenciam e reelaboram de acordo com suas experiências. Como exclamou um avô Kadiwéu, encantado com o jeito meticuloso de falar de seu netinho: “Até parece gente!”.

É o fato de as crianças brincarem com os santos, ou seja, é a aproximação de um símbolo sagrado (os santos bonecas) de uma atividade definida, à priori, como profana (as brincadeiras infantis), que precipita a análise de Lévi-Strauss sobre o caráter nem tão nebuloso, nem tão contínuo, da fronteira entre sagrado e profano.

Se olhamos esta prática como inserida no contexto dos valores sociais e culturais cultivados pelos Kadiwéu, o “abandono dos santos nas mãos das crianças” pode ser apenas um outro meio de expressar o lugar fundamental atribuído às crianças nessa sociedade. Além disso, se essas bonecas são, como tudo leva a crer, homólogas aos Bobos — que por sua vez são homólogos ao trickster Gü-ê-krig, homólogos aos “corridos”, de quem se deseja as crianças — estamos diante de uma densa teia de significados que explicaria a permanência destas figuras, de forma quase imutável, como observou Lévi-Strauss, em pelo menos meio século de observações.

Em a “A Ilusão Arcaica”, Lévi-Strauss²³ observa que o pensamento infantil representa uma espécie de denominador comum de todos os pensamentos e de todas as culturas. “Quando comparamos o pensamento primitivo com o pensamento infantil e vemos aparecerem tantas semelhanças entre ambos, somos portanto vítimas de uma ilusão subjetiva (...) As analogias entre o pensamento primitivo e o pensamento infantil não se fundam, portanto, sobre um pretense caráter arcaico do primeiro, mas somente na diferença de extensão que faz do segundo uma espécie de ponto de encontro, ou centro de dispersão, para todas as sínteses culturais possíveis” (1982: 133-134). Para o etnólogo, diz Lévi-Strauss, a criança é um “social polimorfo”, pois as atitudes infantis oferecem, tanto para o antropólogo, quanto para os indígenas, “a melhor introdução ao conhecimento das instituições estrangeiras, cujas raízes se misturam, somente nesse nível, com as suas próprias” (idem

²³Em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1982[1967]: 123-136).

ant.).

A recorrência do tema da união entre humanos e animais nos mitos ameríndios — sobretudo falando das origens da cultura - é significativa. No caso Kadiwéu, poderíamos dizer que o mito enfatiza a humanidade sempre potencial do fruto deste enlace. A criança, que no início aparece definida mais pelas suas qualidades animais do que humanas, cresce e se transforma num super-humano, uma vez que não apenas supera sua metade animal, como se torna um humano poderoso, às vezes xamã, às vezes herói cultural. O lado humano das crianças produzidas pelo congresso sexual entre Humana e o jaguar sempre se impõe.

Assim, poderíamos dizer que as crianças são especialmente boas para pensar porque são “sociais polimorfos”. São simultaneamente a incorporação do Mesmo e do Outro, nascidas de uma relação que deve ser sempre de alteridade. Esses pequenos parecem “gente grande”, como notaram os Kadiwéu em várias ocasiões. Como “sociais polimorfos”, as crianças incorporam a Humanidade na sua forma mais abrangente e completa, embora sempre em potencial.

Nascimento e morte são os temas centrais nas cosmologias e práticas ameríndias. As crianças — seres que vivem basicamente do consumo do que os adultos produzem — representam a reprodução da vida e remetem, em vários sentidos, a uma dinâmica produtiva. Os mortos, chegaram ao final de um ciclo produtivo onde, através do consumo, tornaram-se humanos de verdade, com relacionamentos e parentes. A morte os retira da esfera dos Mesmos, levando-os a habitar um mundo de Outros.. As crianças, por outro lado, são Outros que chegam, através do nascimento, e no convívio com os humanos (parentes) são transformados em Mesmos. Nascimento e morte são como “ciclos” tão distintos quanto imbricados, como os dois lados, não de uma mesma moeda, mas de uma fita de Moëbius. Ambos representam e incorporam, em si, uma dimensão radical de identidade e de alteridade. São Outros, estrangeiros, não pertencem plenamente a este mundo.

Clarice Cohn faz referência, nesse sentido, ao estudo de Doris Bonnet (1994) sobre a infância na sociedade africana dos Moose, onde a criança “mantém uma íntima relação com o sobrenatural, de onde tem origem até que comece a andar e a falar”. A criança possui uma condição ambígua, podendo escolher entre dois mundos - o “mundo humano” e o “outro mundo” — onde os componentes da pessoa humana (articulados à idade) relacionam-se à uma representação tripartite do mundo (os que vão nascer/os vivos/os mortos). A capacidade para andar e alimentar-se por si só, assim como a aquisição da

fala, marcam, segundo Bonnet, a integração social da criança (2001: 223).

Uma ênfase particularmente similar à Kadiwéu no cuidado, respeito e atenção para com as crianças é observado por Catherine Lutz (1988) entre os Ifaluk, num estudo sobre os sentimentos cotidianos num atol na Micronésia. A autora nota que a principal forma de “enculturação” das crianças é a conversa, e não a força do exemplo ou a disciplina física. Partindo da “constatação” de que, na maioria das sociedades as idéias sobre desenvolvimento da criança “frequently point out the infant or child as not yet fully a person” (1988:105), Lutz observa que, para os Ifaluk, embora “the infant has been a “person”(yaremat) since several months prior to birth” (idem:106), somente depois que a mãe retorna da “casa de nascimento” (onde fica seclusa com o bebê por dez dias) é que a criança recebe um nome e passa a ser referida como sendo uma “criança”²⁴. Segundo lhe disseram, é melhor que a criança que morre não tenha um nome, pois assim “there is less to forget”

Se, como sugerem vários autores (Strathern 1988, McCallum 2001, as relações de afinidade entre homens e mulheres são centrais, e se, como bem observa McCallum, o ponto importante a destacar é que “pessoas reais” são tanto fazedores de outros corpos quanto o efeito acumulado de uma miríade de “consumos” (2001:), como não considerar as crianças como parte fundamental da análise, já que operam como elos potencias e efetivos nos relacionamentos tecidos através das relações de afinidade. Ao aparecerem recorrentemente como os sujeitos que sedimentam estas relações, as crianças encarnam — e ao mesmo tempo “resolvem” — a dicotomia afim-consangüíneo, na medida em que figuram, simultaneamente, como causa e efeito da união entre afins (e não entre parentes).

Mas se o papel da criança na construção cultural do parentesco é fundamental — uma vez que se trata de laços continuamente formados através do cuidado e do ato de compartilhar comida e residência - as crianças muitas vezes desempenham um papel de mediadoras: entre casas, entre pessoas, entre grupos sociais, enfim, no estabelecimento de relações com os Outros.

Analisando o significado dos tabus alimentares e laborais, entre os Kagwahiv, Waud Cracke observa que enquanto os tabus em geral possuem um caráter reflexivo — ou seja, se relaciona com a condição da pessoa que o observa e seus efeitos dizem respeito somente a esta pessoa que é a única a observá-los — as observações alimentares em torno do nascimento, doença e primeiras semanas de vida do bebê, são fundamentalmente

²⁴Lutz observa que existem sérios tabus quanto a referir ao feto (“unborn”) ou recém-nascido que morre ao nascer ou nasce morto, como sendo uma “criança” (1988:106).

relacionais, ou seja, são impostas a um grupo de pessoas ligadas por relações próximas à pessoa cuja condição ocasiona o tabu, e sua violação prejudica alguém outro que o violador. (1981:103-108). O argumento central do autor é que os tabus alimentares e de trabalho agem como “criadores de laços” (1981:133).

5.6 Entre o cuidado e a predação das crianças

Pelo menos dois motivos se repetem em todas as instâncias acima apresentadas — sejam mitos, festas ou situações cotidianas: a importância do cuidado das crianças (erigida quase como uma ordem social) e a desobediência das crianças — ou o descuido dos pais — que paira como risco de rompimento dessa ordem. Na verdade, porém, a ênfase no perigo, implícito nestas noções, não impede que o rompimento dessa ordem seja sempre visto como criativo, como gerando ou produzindo uma outra ordem, das coisas como se apresentam hoje, na “natureza” (e que é vista, portanto, como construída pela agência humana): as cores dos pássaros, dos animais, do arco-íris, das constelações estelares, assim como as relações e conexões (sociais e de parentesco), como no caso dos pagamentos que os pais precisam efetuar, nas festas, para reaver a criança presa, por exemplo.

Enfim, ao mesmo tempo em que se afirma que só perdem as crianças aqueles que se descuidam delas, se diz que perdê-las para outros não é, de todo, negativo, pois estimula um processo criativo ou, para usar a metáfora do mito, dá cor à vida. Mas trata-se de um tema em permanente tensão. Pois é justamente porque se gosta muito delas — devido à força atribuída a esta relação, ao valor afetivo, e, pode-se dizer, cognitivo que representam — que se insiste tanto na necessidade de cuidá-las e perdê-las é visto como um perigo sempre eminente. Nesse contexto, é o próprio fascínio em relação às crianças (suas e dos outros) que leva os Kadiwéu a explicarem, infinitamente, como fazem no seu mito de origem, o teor moral, explícito na afirmação da origem divina da prática do roubo das crianças dos outros em função de seu esquecimento pelo Criador, e implícito nas atribuições de culpa aos pais que não souberam cuidar adequadamente de suas crianças, deixando que outros as levassem. O aspecto de continuidade que permeia esse processo fica claro nas freqüentes alusões ao fato de as crianças nunca saberem quem são, na verdade, aqueles Bobos que as perseguem e assustam, ao mesmo tempo em que, como notou a professora, as diverte e cuidam.

Carlos Fausto observa que, entre os Parakanãs, o método mais eficiente de apropriação da memória alheia era o rapto de mulheres. As estrangeiras sempre traziam algo de fora

para ser incorporado — não apenas seu corpo, sua capacidade de trabalho e de reprodução como também conhecimento (2001:180 e 297). Algo semelhante ocorre com as crianças, entre os Kadiwéu. Mais do que apropriar-se da memória do inimigo, no entanto, o que parece importar é a incorporação quase literal, digamos, de um pedaço do inimigo. É o algo que vem de fora — como troféu e como presente — e que deve ser cativado, conquistado (“domesticado”) e, sobretudo, bem cuidado dentro do grupo.

É interessante notar o contraste entre está prática e uma outra forma extrema de captura de troféus - trazendo pessoas inteiras, com vida, em vez de pedaços inertes -, como a que era praticada pelos tupinambá em seu festim canibal, “tornando literal”, como nota Fausto, “o que, em outros casos era apenas simbólico” (2001:331). Enquanto nesse caso o “cativo-troféu” era tornado um afim (dando-se a ele uma esposa) — que seria depois destruído e consumido - os Kadiwéu tratam as crianças-troféus como filhos, como “consangüíneos”, que são incorporados através do cuidado . Os troféus adquirem, nesse contexto, um significado adicional, pois além de “suportes para uma série de operações rituais que permitem amplificar e coletivizar ainda mais os efeitos da *destruição* do inimigo” (Fausto 2001:330), expressam este desejo de incorporação, de construção do inimigo como um Mesmo, através do cuidado²⁵.

Os Kadiwéu, ao contrário dos Parakanãs²⁶, por exemplo, parecem convictos da sua capacidade de socializar as crianças (bem como adultos) dos outros, tornando-as um dos seus. Não concebem a possibilidade de estas crianças virem a se voltar, no futuro, contra eles²⁷.

Entre os Kashinawá, como nota McCallum, o conhecimento é entendido como “incorporado” ao longo do convívio familiar com as pessoas que cuidam da criança. A autora observa que embora ‘eye souls are present from the start of life, (...) like names, they do not guarantee the staus of complete humanity’ (2002:26). Por isso as crianças “have

²⁵Além destes troféus vivos os Kadiwéu também traziam pedaços “inertes” do inimigo - escalpos, cabeças e pedaços de tíbia — que eram celebrados pelas mulheres que os carregavam na ponta de lanças, dançando ao redor da aldeia, proferindo palavras e fazendo gestos de conotação explicitamente sexual (Sterpim 1993).

²⁶Fausto diz que “o menino raptado havia crescido em meio a desconfiança generalizada de seus parentes por adoção. Como filho de inimigo, poderia vir querer vingar seus parentes e, por isso, demorou para ganhar o primeiro arco, mas acabou sendo integrado ao grupo” (2001:179). Vale notar que a partir dele, de seus descendentes, que se delineou o sistema de metades exogâmicas. Ele continuou um *outro* de certa forma.

²⁷contrário, sempre dizem que todos querem passar por Kadiwéu; que muitos até inventam que são Kadiwéu somente para “ter fama”. Um exemplo interessante foi o de um rapaz Kadiwéu que, chegando da cidade, foi logo parabenizando o grupo pela vitória Kadiwéu num torneio de futebol dos jogos olímpicos indígenas e recebeu uma advertência no mínimo inusitada: aquilo “não podia ser verdade”, pois não sabiam de nenhum grupo que estivesse participando naqueles dias. “Devia ser Terena, se aproveitando do nome Kadiwéu só para ter fama”.

incomplete souls until around the time of initiation” e “a child’s body *yuxin* is weak and unskilled, developing through life until it becomes powerful and, after death, dangerous to the living”(2001: 26 e 49, respectivamente). As crianças “are only addressed by moiety name when they reach adolescence” e somente quando a criança aprende a reconhecer e endereçar seus parentes é “it is considered to be a potencial *social* being, though not yet a fully adult one”. (grifo meu para destacar o caráter “a-social” atribuído à criança) (2001: 37 e 38, respectivamente). A autora nota que “over the years, children are made to grow from infants who only consume to adults who produce in their own right”.

McCallum destaca que a socialidade Kashinawá é produzida na relação entre agências masculinas e femininas e a produção social de pessoas, onde os homens lidam com o estrangeiro e as mulheres mediam as relações com as coisas do exterior: “sociality is carved out in the daily round, in a series of economic processes that are at once material, conceptual and signifying (2002: 65). A autora sugere, ainda, é a diferença de gênero “at home, among Real People” que “provides the central dynamic to these processes, as it does elsewhere in Amazonia. It may be said to be the driving force for the production of sociality itself (2001:65).

Esta concepção da socialidade como produzida dentro da casa é extremamente significativa também no caso Kadiwéu, embora aqui, diferentemente de outros grupos, a separação ou diferença de gênero não é enfatizada. Por outro lado, o ideal de convívio, cuidado e dedicação, fundamentais na construção do parentesco, só parece fazer sentido em termos de sua relação com a guerra e com as idéias de predação e incorporação do Outro, que ela desperta. O ciclo só se completa, ou melhor, renova, através de relações políticas (via guerra ou diplomacia) com o exterior, quando o Outro é cativado, incorporado, cuidado e, assim, transformado num Mesmo. A socialidade é construída numa ligação quase direta entre o mundo exterior e o mundo das casas, da família.

O lugar mediador da criança tem sido enfatizado em diversas pesquisas antropológicas. Cláudia Fonseca (1985, 1987, 1989), por exemplo, destacou a importância da “circulação das crianças” nos grupos populares urbanos — no sul do Brasil - cuja dinâmica atua ora como criadoras de laços importantes entre gerações sucessivas, ora como elemento de troca para consolidar relações de parentesco. Fonseca sugere que a circulação das crianças pode ser entendida como uma estrutura básica da organização de parentesco em grupos de baixa renda brasileiros, inclusive como “o divisor de águas entre aqueles indivíduos em ascensão(social) que de fato adotam valores de classe média e aqueles que, apesar de uma existência um tanto quanto confortável, permanecem ligados à cultura

popular pois, “enquanto os primeiros concentram energias nos próprios filhos, criando um ambiente doméstico fechado em torno da escola de carreiras futuras, os últimos recebem crianças de ramos mais pobres na sua unidade familiar, garantindo a continuidade dos laços e expondo seus próprios filhos à influência diária da classe trabalhadora mais humilde” (Fonseca,1989:6). Também Janet Carsten (1991) destacou o papel da criança na construção cultural do parentesco na Malásia, a criança aparecendo como “mediadora entre casas”, por ser mensageira e efetivar a reciprocidade ao levar comida de uma casa para outra, por pagar visitas formais, mas especialmente por criar laços especiais entre dois pares de avós, consogros”, que são, inclusive, “endereçados por um termo que faz referência ao fato de terem netos em comum, transformando-se a afinidade em consangüinidade” (Cohn 2001:222-3).

É também interessante lembrar o significado do corte do cordão umbilical, entre os Piro, por exemplo, onde é ato de separação da criança da placenta que dota a criança de humanidade. Como observa Peter Gow (1997), embora o recém-nascido já tenha sido reconhecido como humano pelos seus parentes, para ser considerado Humano verdadeiro, ele precisa ser separado de si mesmo por um não-parente. Ou seja, a instituição de uma identidade (humana) só é pensável em termos de uma relação com a alteridade.

Esta concepção de uma relação íntima entre mundo doméstico e mundo exterior aparece também em outros contextos. Não deixa de ser sugestivo, por exemplo, que entre os Araweté o período de abstinência do matador termina “quando o espírito da vítima decide ir à ponta da terra Â“buscar cantos”. No seu retorno, ele transmite os cantos ao matador durante seu sono, bem como uma série de antropônimos que serão dados aos recém-nascidos” (Viveiros de Castro, 1996c:82, citação in Fausto 2000:330)²⁸. Também Aparecida Vilaça (1992) nota que, durante o resguardo do matador, entre os Wari, o sangue do inimigo é transformado e parte dele se torna sêmen que engravidará a esposa do matador, ao fim da abstinência. Dessa forma, o inimigo (ou melhor seu duplo) torna-se o filho do matador.

Da mesma forma, entre os parakanãs, o ritual do *Waratoa* é um ritual de aquisição de futuras crianças, e sua estrutura é uma síntese dos rituais do cigarro e das tabocas (Fausto 2000:450-452)²⁹. Fausto nota que quando indagou sobre “o estatuto dessas virtualidades

²⁸Viveiros de Castro registra ainda, entre os Araweté, que “os cortadores do umbigo de uma criança têm um direito matrimonial sobre ela”. No caso das meninas, será “cuidada-criada” pelo futuro marido - ié, alimentada até a puberdade, quando lhe será então entregue em casamento. No caso dos meninos, “seriam eles que, maduros, proveriam suas velhas esposas de carne e sexo” (1986:441).

²⁹O bastão rítmico é a “presa mágica” dos dançarinos — termo que se aplica também aos inimigos oníricos”. O som da batida da taboca no chão é considerada o choro do filho do bastão. O portador do bastão é também um matador. Na festa de brincadeira que ocorre de noite, as esposas tentam roubar

de existência” contidas no bastão, “alguns aceitam que sejam “princípios vitais” (-)onga) de criança, mas os mais velhos dizem apenas que são “futuras crianças”. Um de seus informantes, disse apenas que “a criança chora dentro do bastão, assim como chora aquela que está sobre a terra” (2000:453). O pranto anuncia sua saída de dentro do *waratoa* e a entrada no útero da “futura mãe”, o que não se dá de forma passiva (do homem para a mulher), uma vez que a ação das mulheres que tentam roubar o bastão do dançarino é concebida como uma fertilização.

Apesar desta imagem relacional intensa, é possível argumentar, diz Fausto, que o ciclo dos três principais rituais parakanãs representa a apropriação masculina das funções femininas ligadas à produção de pessoas (2000:453)³⁰. Na festa da taboca, os homens são representados como nutrizes, amamentando a coletividade: no *opytemo* como fornecedores de substâncias incorporais (cantos e nomes) e no *waratoa* como senhores da reprodução generalizada do grupo, na medida em que se tornam responsáveis pela fertilidade feminina. (...) Por meio do ritual, os homens apresentam-se publicamente como capazes de mediar e controlar poderosas subjetividades-outras, necessárias à reprodução do grupo³¹.

Fausto observa que “na terceira parte, o bastão substitui o cigarro que os dançarinos portavam no *opytemo* e se transforma, de atrator de inimigos oníricos que era, em atrator de crianças (2000:454). Note-se que ambos são denominados “presa-mágica”. A conversão da relação matador-vítima em senhor-xerimbabo equivale, segundo o autor, à sua conversão em relação genitor-prole. Essa é, segundo Fausto, a fórmula da produção de pessoas por meio da destruição de pessoas. Passagem do consumo à produção,

o bastão do dançarino (2000:451-452). Mas “a taboca — chamada de “pai” durante a segunda parte do ritual- é também uma “mãe”: as virtualidades de existência contidas no interior do *waratoa* são seus *memyra*, termo pelo qual as mulheres designam os filhos. O dançarino, portanto, porta um bastão-fêmea que contém, como um útero, “futuras crianças” (*konomi-roma*). Fausto esclarece que as “futuras crianças” são ditas também o “conteúdo do bastão”, expressão própria para designar a relação entre mãe e feto (2000:451-452).

³⁰Annete Weiner observa que o fato de que crianças poderem ser substituídas por “valuables” nos casos de divórcio, entre os trobriandeses, confirma sua sugestão de que “um *valuable* contém um elemento simbólico de capacidade regenerativa masculina” (1996:192). Me pergunto até que ponto a recorrente associação, estabelecida em diversas sociedades, entre as capacidades femininas e masculinas de “reprodução” implica, necessariamente, uma interpretação em termos de dominação de um gênero sobre o outro, onde uns querem se apropriar, culturalmente, de uma capacidade vista como naturalmente dada, pois *visível*. Vale notar, também, que embora explícita etnograficamente, a importância social que as diversas sociedades depositam nas crianças não é, em geral, levada em consideração nas elaborações teóricas.

³¹Segundo Fausto, o fato de no caso dos ocidentais serem as mulheres que realizam os rituais, com uma inversão simétrica dos papéis, não muda substantivamente a afirmação: acontece pouco e a mudança de sexo não muda o gênero do ritual! A menor assimetria entre homens e mulheres nos ocidentais deve-se menos à valorização de atividades tradicionalmente femininas (como a horticultura, por exemplo) e mais à participação das mulheres naquelas masculinas (na guerra, por exemplo). Como diz Fausto, o sistema como um todo masculinizou-se. Não se pode esquecer, no entanto, que as mulheres são uma das principais provocadoras e atidoras da guerra.

ou ainda, da produção da morte à produção da vida. Segundo Fausto, “*Temiahiwa* é a vítima familiarizada” (2000:456).

A semelhança com o rapto de crianças Kadiwéu é claro, uma vez que a captura das crianças, na guerra, envolvia a morte de seus pais, assim como hoje o processo de cativar meu filho era simultâneo à nossa colocação na posição de corridos. As crianças cativadas, nesse sentido, poderiam ser comparadas às “vítimas familiarizadas” Parakanãs.

Enfim, a idéia da guerra como consumo produtivo, assim como a noção de predação familiarizante, desenvolvidas por Fausto, são interessantes para se pensar o imaginário e práticas Kadiwéu em torno das crianças, que configura-se como uma literal “economia política” das crianças — sobretudo se considerarmos a prática do controle interna dos nascimentos³².

Poderíamos pensar esta capacidade de acolher como uma materialização de um ideal adotivo. Como sugere Menget (1988) “assim se perpetua o grupo, como se a reprodução ordinária não fosse suficiente para manter seu ser coletivo” (Menget, 1988:70)³³. A lógica do consumo produtivo, como diz Fausto, “não é a de transferências de unidades iguais de uma parte a outra, mas a da multiplicação dos efeitos a partir de uma única causa” (2001:330).

Qual fórmula explicaria tão bem a lógica do rapto (predação) das crianças dos outros para cuidá-las como suas, do que a que propõe que a predação é um momento do processo de produção de pessoas do qual a familiarização é outro. Fausto argumenta que não se pode compreender o sentido da guerra ameríndia por sua redução às relações simétricas de troca, mas sim “pela construção de um *modelo das relações assimétricas de controle simbólico*” (Fausto, 2000:418). Da mesma forma, não se pode entender a dialética da predação e do cuidado das crianças como uma simples expressão do caráter sintético do dom.

O problema, segundo o autor, é reduzir o fenômeno bélico a uma modalidade de troca: “quando passamos da uma hipótese geral para a análise empírica encontramos uma tendência a reduzir a guerra a uma modalidade particular de troca — troca de violências,

³²Gostaria que o uso que faço da noção de “economia política” fosse lido mais num sentido alusivo do que técnico. Aproxima-se da definição do Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa: “Ciência que estuda, sob diversos aspectos e em vários graus de extensão, a riqueza (no caso kadiwéu, as crianças), como meio de produção, distribuição e consumo, em função dos interesses e das necessidades humanas, e visando ao melhor aproveitamento e rendimento máximo dela, dentro da ordem moral e legal”.

³³Os estrangeiros são bons de pegar, argumenta Menget, porque são bons produtores ou reprodutores de identidade. São integrados numa parentela e, na prática, contribuem na reprodução do grupo, seja pela progenitura, seja pelos nomes.

troca de corpos, troca de vingança — concebida, no universo ameríndio, como reciprocidade equilibrada”. Como reconciliar, pergunta ele, um discurso sobre troca simétrica com vingança interminável, não restaurativa? O problema, como observa Fausto, é que a redução do fenômeno à fórmula sintética do dom esvazia a dimensão política da guerra na medida em que ignora a realidade fenomênica da vingança: enquanto na troca de bens aquele que dá quer receber, na vendeta o desejo se inverte e o matador não quer ser pago, nem está obrigado a receber o pagamento - isto é, sua própria morte.

Este raciocínio é particularmente interessante para pensar a representação ou o lugar das crianças no universo sócio-cultural Kadiwéu, já que se pode identificar, aqui, uma lógica muito semelhante. Ao mesmo tempo em que os Kadiwéu reivindicam o direito (divino) de roubar as crianças dos outros, grande parte de suas narrativas míticas, assim como as práticas e discursos cotidianos, expressam tanto o temor de que os outros venham a roubar suas crianças, quanto os cuidados que devem ser tomados para que isso não ocorra. Neste caso, como na vendeta, o tomador não quer ser pago, nem está (ou se vê) obrigado a receber o pagamento, qual seja, ter suas crianças roubadas. Não é de estranhar, portanto, a enorme preocupação Kadiwéu com o cuidado das crianças. Pode-se mesmo entender que quando dizem que têm poucos filhos porque eles demandam muitos cuidados, talvez seja exatamente isso o que querem dizer: reduz-se o número de crianças, para melhor cuidá-las.

Assim, a predação das crianças dos outros (lá fora, através do rapto) é como que compensada ou equilibrada pelo cuidado que se lhes dispensa no interior do grupo. Cuidá-las e transformá-las em pessoas que, no futuro se orgulhassem de ser Kadiwéu. Ao mesmo tempo em que podiam ser incorporados ao grupo (transformados em Mesmos), a presença desse outro garante a manutenção das diferenças internas entre nobres e não-nobres, entre Kadiwéu e não-Kadiwéu. As crianças vindas de fora, além de seu valor enquanto pessoas Kadiwéu em potencial, possibilitam ainda a vantagem de estabelecer outras relações, como eram os planos da família de Dona Camélia conosco.

Mas por que esta ênfase na idéia de um processo de construção do parentesco — realizado pelo cuidado na esfera doméstica — parece sempre remeter às relações com o exterior ou com Outros? Este tema, da necessidade da diferença, nos remete à análise que desenvolverei na parte final deste trabalho.

6 *Sobre relações familiares e de parentesco.*

6.1 Parentelas e genealogias

As circunstâncias em que se desenvolveu o trabalho de campo não propiciaram um estudo formal do parentesco kadiwéu. Por outro lado, morando dentro de uma casa kadiwéu e compartilhando da sua vida cotidiana, pude presenciar situações e observar a atualização de noções importantes relacionadas ao parentesco e à dinâmica familiar, conforme expressa nos discursos e práticas cotidianas. Embora estas noções sejam circunscritas a um momento e tempo bem delimitados, a forma particular como esta interação se deu possibilitou-nos experiências e observações da vida familiar kadiwéu em pleno movimento, conforme agenciadas pelas pessoas em diferentes contextos.

O parentesco, como sugere Peter Gow, é “acima de tudo, um sistema de subjetividade, pois as estruturas básicas da consciência humana envolvem, necessariamente a consciência de um eu (self) em meio aos outros” (1997: 1). É dentro deste entendimento, do parentesco como “um modo vivido da consciência humana” (1997: 15), que desenvolvo as análises que se seguem¹.

Praticamente todas as vezes em que indagava sobre critérios de parentesco, entre os Kadiwéu, duas distinções básicas eram evocadas nos discursos. Aquela que distingue entre “nobres” (senhores) de “não-nobres” (“cativos” ou “criados”)², e aquela que distingue “kadiwéus” e “não-kadiwéus”. A antiguidade desta estratificação social é apontada por diversos autores, que freqüentemente referem a uma distinção entre “nobres” e “plebeus”.

¹A noção de “natureza humana” é entendida no sentido dado por Lévi-Strauss, que não a concebe “como um edifício de estruturas acabadas e imutáveis, mas sim como matrizes a partir das quais se engendram estruturas que, embora pertencendo todas ao mesmo conjunto, não permanecem necessariamente idênticas ao longo da existência individual ou, no caso das sociedades humanas, em todo tempo e lugar” (1971: 561, citado por Gow 1997: 14).

²Utilizarei, ao longo do texto, o termo *cativos* ou *criados*, ao invés de *servo* (usado por autores como Ribeiro) por ser esta a designação que os próprios Kadiwéu usam.

Darcy Ribeiro, por exemplo, menciona o relato do mercenário U. Schmidel, que em 1552 atravessou o Chaco, e compara “as relações que os Mbayá mantinham com os Chané às que existiam em sua pátria, a Baviera, entre senhores feudais e camponeses”³. Teoricamente, são nobres todos aqueles que pertencem às famílias consideradas nobres. Todos os demais, são não-nobres. É importante notar, porém, que estas definições são muitas vezes relativizadas, uma vez que algumas famílias nobres tendem a reivindicar, para si, uma nobreza mais legítima, apelando, em geral, para um conhecimento mais “correto do idioma” e do “sistema do índio”. Isso não quer dizer, porém, que não exista um consenso mais ou menos estabelecido sobre quais são, enfim, as famílias nobres.

Entre os Kadiwéu, a dinâmica do parentesco parece ser mais contextual do que regida por regras fechadas e pré-estabelecidas, combinando, de uma forma muito particular, cognatismo e patrilinearidade, sendo que o primeiro mais efetivamente na prática das relações estabelecidas, e a segunda de forma mais idealizada, no discurso.

Enquanto em alguns contextos predominam a residência e a proximidade espacial - como no caso dos criados vistos como parentes e no caso dos afins com quem mantém relações próximas - em outros contextos recorre-se à uma noção aparentemente próxima da descendência - como nas recorrentes distinções e atribuições de nobreza e “pureza” étnica.

Tais critérios - de residência e descendência — porém, não parecem dar conta do leque de possibilidades sempre abertas. Na verdade, a distinção central parecia ser entre quem é, e quem não é kadiwéu; e estas definições variavam de acordo com a perspectiva intra ou extra-grupal adotada no momento da interlocução. Se a conversa se referia a contextos internos à aldeia ou etnia, a definição de quem é kadiwéu aparecia sempre como mais restrita do que quando envolvia contextos relacionados ao mundo exterior, quando a atribuição de identidade tornava-se mais abrangente, incluindo como Kadiwéu pessoas que, dentro do grupo, eram classificadas como de outras etnias.

O caso do “vereador kadiwéu” é, nesse sentido, exemplar. Embora seja visto, apresentado e respeitado como autêntico representante político kadiwéu no mundo externo, internamente, tem sua identidade de terena sempre remarcada e lembrada. Embora tenha sido apresentado à Mônica Pechincha como um kadiwéu puro — sendo inclusive um dos informantes que mais detalhes ofereceram sobre o “sistema do índio”⁴, as histórias que

³Darcy Ribeiro 1980: 59.

⁴A autora escreve: “A esposa de Genésio é terena. Acrescentou às informações do marido algumas considerações sobre como se dá a convivência com os Terena. “Falam mal da gente. Eles são racistas, mas a gente não. Quando o Genésio chega lá na minha aldeia, vai logo ajuntando com a rapaziada. Aqui

ouvi enfatizavam, ao contrário, o fato de não ser, efetivamente, um kadiwéu.

Como remarcou meu anfitrião, “o vereador é kadiwéu porque vive aqui entre nós desde muito cedo, mas, na verdade, ele é terena”. Contou-me que, certa vez, estando todos reunidos, veio à tona o assunto sobre a veracidade de Genésio entender realmente o *idioma*. Algumas pessoas começaram, então, propositalmente a falar “coisas maldosas” sobre o vereador, só para testá-lo e ver se realmente entendia o *idioma*. Quando ele retrucou as “ofensas”, constataram que realmente compreendia. Desde então, esclareceu, não apenas passou a ser mais respeitado como também passou a desfrutar de maior aceitação, no grupo, como seu real representante. Brincando, disse que “já era quase um kadiwéu”.

Sua identidade terena é relativizada, no entanto, não apenas por entender o *idioma*, como por morar há tempos na aldeia e conhecer o “sistema kadiwéu”. Vemos ressurgir aqui a importância da proximidade espacial e do tempo de permanência na aldeia, pois a capacidade para falar a língua e conhecer “o sistema” depende diretamente do fato de viver dentro da aldeia, próximo dos Kadiwéu, por um tempo prolongado.

Não são poucos, porém, os casos de pessoas de outras etnias — sobretudo terena e chamacoco— que se dizem discriminadas pelos Kadiwéu dentro da aldeia. Este tema foi, aliás, objeto de discussão durante um curso de preparação de professores, desenvolvido na escola da aldeia, enquanto eu estava lá. Na ocasião, uma jovem senhora terena, casada há poucos anos com um kadiwéu, quase chorou relatando as vezes em sofreu acusações, sentindo-se “inferiorizada” ou “colocada de lado”, na sua opinião, “simplesmente porque não era kadiwéu”.

As fronteiras desse tipo de “discriminação” são muito elásticas. A própria professora de *idioma* na escola, que nasceu e se criou na aldeia, foi várias vezes referida como não sendo kadiwéu, por um casal pertencente a uma família nobre. Nos advertiam para nunca pedir “nenhuma informação” a ela pois, embora fosse professora, ela não sabia “falar corretamente o *idioma*”. Vim a saber, mais tarde, que era filha de mãe kadiwéu e pai terena, mas este critério nunca foi explicitado pelo casal que a acusava de não ser kadiwéu.

Não deixa de ser curioso que as mesmas pessoas que criticavam a professora, há poucos dias haviam se queixado que seus filhos (um adolescente e uma menina de quatro anos) se negavam a falar no *idioma*, falando, mesmo com eles, sempre em português. Além disso, a senhora nobre que criticava a professora era, ela própria, filha de pai “branco” com mãe não é assim, não. Aqui é muito difícil” (1994:75)..

kadiwéu. As crianças pequenas da professora, por outro lado, falavam sempre no *idioma*, conhecendo muito pouco o português.

Assim como o vereador kadiwéu é, de uma perspectiva interna, terena, os cativos também podem ser vir a ser kadiwéu, e até mesmo nobres. Embora a relação assimétrica seja mantida em relação aos seus “capttores”, seus descendentes podem, com o tempo, vir a ter seus próprios cativos, dar-lhes os nomes que por sua vez ganharam de seus senhores, assim como podem tornar-se capitães, líderes, verdadeiros Kadiwéu, praticamente apagando-se a sua descendência cativa, que poderá ser evocada, no entanto, em situações de conflito.

Também significativo, nesse sentido, é o papel social do *imedi* (feminino *imeeti*), presente nos mitos, mas quase em desuso atualmente. *Imedi* quer dizer amigo, no *idioma* kadiwéu. Mônica Pechincha escreve que “embora os jovens desconhecêssem esta instituição, algumas pessoas idosas tinham os seus *imedi*, definidos por um informante, como um deles sendo filho de um kadiwéu “puro” e o outro descendente de cativos” (1994:40).

A convivência, o companheirismo e a contigüidade espacial são critérios importantes tanto nas definições de identidade étnica, quanto de parentesco. Seu Paulínio sempre explicava sua permanência na aldeia falando da responsabilidade frente aos mais jovens. Dizia que mesmo possuindo uma casa “confortável na cidade”, se saísse da aldeia estaria abandonando o “sistema do índio” e deixando a memória kadiwéu se apagar. Os vários parentes seus que viviam na cidade, por outro lado, eram sempre mencionados e lembrados nas conversas.

Se considerarmos que a distinção entre próximo e distante, conforme observada nas sociedades amazônicas, é apontada como “característica de sociedades onde a residência predomina sobre a descendência, a contigüidade espacial sobre a continuidade temporal, a ramificação lateral de parentelas sobre a verticalidade piramidal de genealogias” (Viveiros de Castro 1993:169), poderíamos dizer que a sociedade kadiwéu se apresentaria como um caso híbrido (ou intermediário) onde, dependendo do contexto, aciona-se ora a descendência (implícita na distinção entre nobres e cativos, kadiwéus e não-kadiwéus), onde prevalece o critério da continuidade temporal e o viés genealógico, ora aciona-se a residência, a contigüidade espacial e a convivência temporal, como definidores do parentesco⁵.

⁵A terminologia de parentesco kadiwéu, como nota Ribeiro (1976), refere tanto as inter-relações familiares, quanto outros aspectos da organização social. Segundo este autor, alguns termos são empregados para designar tanto relações de consangüinidade e afinidade, quanto certos tipos de parentesco instaurados pela relação entre cativos e senhores, e entre padrinhos e afilhados. É interessante notar que as modificações que ocorrem nas inter-relações familiares, com a morte de um parente —à qual faremos referência mais adiante—, também refletem-se na terminologia de parentesco (Ribeiro 1976: 69-78).

6.2 Conjugalidade Kadiwéu

O casamento, entre os Kadiwéu, é em geral monogâmico e relativamente desenfatiçado⁶ Embora o primeiro casamento possa ser, eventualmente, um motivo para se fazer uma festa, muitas vezes não envolve nenhuma cerimônia especial, bastando o casal “dormir junto”, com o conhecimento dos pais, como me falou uma senhora, para dar-se o fato por consumado. Nestas ocasiões, só resta à mãe e ao pai darem seu consentimento⁷. As festas, dizem, acontecem de vez em quando, somente quando os noivos tem posses para “banciar um festejo”.

Uma destas cerimônias foi registrada por Guido Boggiani em seu diário: “Soube depois o significado da procissão de anteontem durante a festa, onde foram levadas com tanta pompa as insígnias da família de Francisco Tereno. Eu tinha bem razão de pensar que aquela cerimônia tivesse alguma conexão com a festa. Mais do que isso: formava parte principalíssima dela (...) A festa era dada para celebrar aquele grande acontecimento e a procissão havia levado as insígnias da família à casa da esposa e haviam sido plantadas diante do girau nupcial sobre o qual figurava a almofada de cerimônia” (1975 [1892]:199).

Darcy Ribeiro observou que somente o primeiro casamento é festejado e que embora a família kadiwéu “seja estritamente monogâmica, os casamentos geralmente duram pouco tempo, sobretudo entre jovens” (1976:67). O autor notou ainda que enquanto para o primeiro casamento a moça deve ser pedida ao pai e à mãe, para os seguintes basta pedir à mãe. Ao consentimento da mãe e à troca de presentes, “segue-se a mudança do noivo para a casa da noiva”. (idem:67).

Depois do casamento, segundo Ribeiro, o marido não apenas passa a morar com os parentes da mulher, como passa a integrar aquela unidade econômica, desligando-se da

⁶Como veremos, este apagamento a que me refiro não relaciona-se apenas ao aspecto cerimonial (festas, comemorações), ou seja, a ausência de marcação ritual, mas sobretudo ao fato de os casamentos kadiwéu adquirirem estabilidade somente depois de os cônjuges terem experimentado várias uniões subsequentes, muitas delas com filhos, que são criados por outros (que não os membros do casal). Esta dinâmica parece contrastar com diversos grupos, sobretudo amazônicos, onde o nascimento dos filhos relaciona-se com uma maior estabilidade do casal.

⁷Eduardo Viveiros de Castro chama a atenção para “a contraface positiva desta desmarcação do casamento” que é a elaborada maquinária ritual que envolve a morte. Segundo ele, é preciso complementar a formulação da “economia política do casamento por um exame da economia simbólica da morte nas sociedades amazônicas. O trabalho simbólico de controle da morte parece ter, nessas sociedades, uma relevância social e cósmica tão grande, senão maior que, a conferida aos dispositivos de produção de indivíduos” (1993: 185-187). É interessante, nesse sentido, notar que o processo de nomeação kadiwéu gire, sobretudo, em torno do nascimento e da morte. As designações de parentesco próximo, por exemplo, quando usados no *idioma* kadiwéu, sempre marcam a “situação” da pessoa designada em termos da morte de seus parentes. Como dizem, “iiônigui” é a palavra usada pela mãe chamando um filho homem não órfão; “ionigui” é como o pai chama o filho homem não órfão; “iiôna” é mãe chamando filha mulher não órfã; etc. Este tema será retomado adiante.

antiga: “Leva consigo, para a nova residência, todo o seu gado, que desde então fica a serviço do grupo da mulher” (1976:68). Observa, contudo, que nunca se fundem os bens da mulher com os do marido” e que “o homem não perde nunca o contato com seu grupo familiar”⁸.

Existe ainda hoje, como pude constatar, uma forte tendência à uxorilocalidade. Embora estes arranjos familiares não sejam vistos como obrigatórios, diz-se que eles acabam se conformando “por conforto”. Enquanto algumas pessoas tenham citado como explicação o fato de as moças preferirem morar próximas à mãe, às vezes a uxorilocalidade é efetivada com o jovem casal indo morar na casa paterna da noiva, mesmo em casos onde a mãe já não mais lá reside, tendo-se separado do marido há décadas.

Conversando informalmente com algumas pessoas na última visita que fiz à aldeia, fiquei sabendo que uma moça havia “fugido” com um homem que, conforme me disseram, o marido da mãe desaprovava. Fora levada pelo noivo, com o consentimento da mãe, durante uma viagem do marido da mãe, que fora, aliás, um dos Kadiwéu mais resistentes durante as negociações de nossa permanência na aldeia. Com o rosto sempre grave e severo, nunca mostrou-se amigável, nem mesmo quando visitamos sua casa. Por isso estranhei ao vê-lo, nesta terceira visita, acuado, limitando-se a nos espiar por detrás de uma casa. Na verdade, o assunto do casamento veio à tona quando comentei, com uma moça, que estranhava seu comportamento, antes tão ativo e imponente. Ela explicou, por fim, que ao saber do acontecido, em seu retorno, ficara furioso, querendo brigar. Daí, explicou a moça que me relatava o caso, “Ela mandou ele embora, claro. Expulsou ele de casa; e agora ele anda assim, por aí, sem paradeiro”.

Sobre as negociações feitas em virtude de um futuro casamento, Félix de Azara observou que “ninguna mujer consente en casar-se sin haber hecho previamente estipulaciones muy detalladas con su pretendiente y con su padre y familia a los respectos del género de vida recíproco, que no és igual en todos los matrimonios. Se trata ordinariamente de saber si la mujer fabricará mantas para el marido; si le ayudará, y de que manera, a construir la casa y cultivar la tierra; si irá a buscar leña; si irá preparar todos los alimentos o sólo las legumbres; si el marido no tendrá más que una mujer o si la mujer tendrá varios maridos (...) en fin, ellas piden explicaciones aun de los menores detalles. Pero a pesar

⁸No fim do século passado (XIX), como nota Colini “os membros dos diversos grupos, mesmo daqueles que habitavam longínquos territórios, casavam-se entre si. Como os maridos iam habitar com as famílias das mulheres, em cada horda se achavam agregados homens de outras hordas, os quais, porém, cessavam de fazer parte com a dissolução do matrimônio” (1975 [1945]:278). No mesmo texto, o autor cita o relato de Almeida Serra, que descreve as uniões matrimoniais kadiwéu como sendo “facilmente dissolúveis”, o que fazia com que os membros de uma tribo variassem continuamente. Tal instabilidade era apontada pelo autor como um dos “impedimentos principais para se levar os indígenas à vida estável” (idem, 278).

de todo esto, el divorcio es libre a los dos sexos, como todo lo demás, y las mujeres son muy inteligentes y consideradas (Azara 19215-216).

O casamento é, de fato, um laço facilmente (e recorrentemente) desfeito entre os Kadiwéu. Mesmo as pessoas ou casais que hoje possuem laços estáveis de casamento, em geral tiveram, anteriormente, vários casamentos. Hoje, como no passado, a separação do casal, pode ser feita, indistintamente, “por iniciativa de qualquer um dos cônjuges ou dos pais da mulher” (Ribeiro 1980: 68). Tanto quando é por iniciativa da mulher, quanto do homem, a alegação mais comum é a infidelidade do cônjuge.

Darcy Ribeiro cita o caso de um kadiwéu de meia idade que, tendo se casado seis vezes num período de seis anos, lhe afirmou: “Não tenho sorte com mulher! Elas vão indo, fazem uma safadeza, andam com outros homens; a gente não pode brigar com eles, não pode bater nelas, então tem que largar” (in Ribeiro 1976: 68). Quando é a mulher que toma a iniciativa da separação, além de fazer acusações idênticas às do marido, pode ainda acusá-lo de não trabalhar, ou simplesmente, “que não gosta dele” (idem).

Embora a infidelidade conjugal seja também considerada uma boa justificativa para a separação, Ribeiro nota que “os cônjuges nem sempre se separam quando isso acontece e não parece haver ressentimento para com a pessoa com a qual o marido ou a mulher teve relações, pelo menos não chega a conflitos”. O autor nota ainda que “ninguém faz grande segredo das próprias aventuras amorosas, nem das alheias”, contando “ao marido as aventuras da mulher e à mulher as do marido, sem nenhuma reserva” (1976:69).

O autor destaca que é comum ver-se homens e mulheres que se casam e separam quase anualmente. Observando esta alta frequência de separações e recasamentos - e constatando uma “vigilância contínua entre os cônjuges”, o autor sugere que “a expectativa entre casais jovens parece ser a de que, havendo uma oportunidade, sejam infiéis” (1976:69).

Quando um casal já estabilizado, com filhos, se separa, as crianças ficam em geral com a mãe. Conheci alguns casos, porém, onde haviam procedido a uma divisão das crianças, onde os mais velhos ficaram com o pai e os pequenos com a mãe — o fato de estar ainda amamentando é, além disso, apontado como um forte indicador de que a criança deve permanecer com a mãe. Nos casos onde as crianças ficam com o pai, pode tanto acontecer de ele próprio se encarregar da criação das crianças, como dividir a tarefa do cuidado com outros parentes. É notável o fato de os homens em geral não apelarem - regularmente, como as mulheres - à casa materna (à sua mãe, irmãs ou irmãos) para a criação das crianças, podendo acontecer, inclusive, de delegarem o cuidado e criação aos parentes da nova esposa, num eventual segundo casamento.

Ouvi comentários sobre filhos mais velhos que haviam ficado com o pai depois da separação e que quando adultos, não tinham “nenhum afeto” para com a mãe. A repulsa de alguns não impede que seus próprios irmãos, na mesma situação, mantenham relações consideradas afetuosas com a mãe, visitando-a, mesmo que esporadicamente, e levando para ela algum presente. Me disseram que quando é a mulher que decide partir “com outro”, as crianças, se não são forem muito pequenas, em geral ficam com o pai.

Nos dois casos de morte da mãe, que tive conhecimento, as crianças passaram a morar com a avó materna. Certa vez, contando o caso de duas crianças que tinham ido morar com a avó materna, depois que a mãe havia morrido no parto do segundo, a pessoa que me contava a história exclamou: “Tenho pena daquelas crianças, porque tem muitas crianças naquela casa. As filhas só fazem filhos para as velhas cuidarem. Tenho muita dó mesmo”. Quando é o pai que morre, as crianças podem ficar tanto com os avós maternos quanto paternos.

A casa em que ficamos hospedados abrigava o casal mais velho (casado há quase vinte anos) e dois filhos - uma menina de 4 anos e um menino de 11, ambos primogênitos de um filho e de uma filha (a caçula) do dono da casa. Por um certo tempo, também morava na casa um menino de 2 anos, à quem o dono da casa era muito apegado afetivamente (fruto da segunda gravidez da caçula, “irmão” biológico, portanto, da menina de 4 anos, embora essa relação nunca fosse mencionada).

Também morava na casa um homem beirando os seus 50 anos, que havia sido criado pelo pai do dono da casa, que dizia considerá-lo “como irmão”. Este dormia num quarto separado da casa principal, na qual dormia o casal e seus filhos. Nós fomos hospedados num quarto ao lado daquele do “criado” — contíguo ao que me havia sido disponibilizado na primeira visita, e onde dormia também, na época, a nora de Seu Paulínio e seu bebê recém-nascido.

Durante o dia, porém, o número de pessoas que habitavam a casa aumentava significativamente. Uma sobrinha de Dona Dorvalina vinha diariamente para ajudá-la nos afazeres domésticos, acompanhada de seus dois filhos pequenos. Também chegavam cedo da manhã e ficavam até o anoitecer, a filha caçula de Seu Paulínio, que morava nos arredores, seu filho de um ano e, eventualmente, seu marido.

A relação do casal que me hospedou era de grande intimidade, admiração, respeito e cumplicidade. Eram freqüentes as demonstrações de preocupação e carinho mútuos, sendo comum o marido fazer “agrados” à esposa e vice-versa. Nas duas vezes em que fomos convidados a preparar a refeição para que a esposa pudesse acompanhar o marido

num passeio de camionete, ele explicou-nos que “ela gostava muito de passear”. Ela, por sua vez, esforçava-se para atendê-lo, cercando-o de atenções, sobretudo nas ocasiões em que não estava sentindo-se muito bem (por ter exagerado na bebida, por exemplo), levando remédios e todos os tipos de chás que soubesse pudessem aliviar seu mal-estar.

Um homem cuja esposa viajara à cidade para consultar o médico, dizia-se preocupado com o fato de não ter podido acompanhá-la. Outro, mostrava preocupação com uma dor insistente que sua esposa sentia no abdômen. Tanto os casais jovens quanto os mais velhos demonstravam respeito e carinho mútuos, sendo comum fazerem brincadeiras para provocar o riso do companheiro⁹.

Este companheirismo do casal foi também registrado por Darcy Ribeiro, que destacou que “os cônjuges são em geral muito carinhosos e passam juntos quase todo o tempo em que o marido está em casa, contando casos e rindo (...) Juntos tomam banhos nas baías uma ou duas vezes por dia e atendem, também juntos, a todas as suas necessidades” (1976:83).

A importância da relação conjugal é igualmente destacada nos relatos antigos. Colini, por exemplo, escreve que assim como as mulheres dedicavam-se aos seus maridos, “os maridos amavam ternamente as mulheres, que se mostravam muito reconhecidas e não descuidavam da nada que lhes pudesse fazer prazer” (1975 [1945]: 288).

Rodrigues do Prado nota, em relato de 1908, que “a mulher Guaicuru retribuía o terno amor que o marido lhe dedicava com um desvelo excessivo em o agradar, tanto que, em se sentindo pejada, mata a criatura no ventre para que durante a criação da prole o não incomode; isto enquanto elas não passam a idade de 30 anos, porque depois se concebem, e felizmente parem, os criam (...) Conhecendo 22 capitães, que terá cada um perto de 40 anos de idade, e sendo todos casados, só tem uma filha, razão que me faz supor que esta nação vai acabar-se”¹⁰.

Durante o trabalho de campo, pude observar que o tema do “controle” conceutivo era, de fato, um assunto corrente. Antes mesmo de chegar na aldeia, numa conversa com dois índios Kadiwéu que estavam na mesma hospedagem que eu em Bodoquena, um

⁹Azara também observou, no passado, uma ligação íntima entre cônjuges: “Me parece que el amor conyugal es más fuerte entre ellos que entre todos los otros indios, que la poligamia y el divorcio son muy raros y que muestran mucha ternura por sus hijos, aunque no les enseñan nada” (19??: 200). Noutra passagem o autor escreve que “los padres e las madres no se ocupan de sus hijos más que mientras están mamando” (196) e que “no ejercen autoridad alguna sobre sus hijos, que no hacen ninguna especie de trabajo hasta la época de su casamiento” (217).

¹⁰Baldus (1945) in Boggiani 1975 [1892]:22. Para se ter uma idéia do impacto destas idéias na antropologia da época, é interessante notar o comentário de Frazer, em *The Golden Bough*, sobre “a auto-destruição dos Mbayá através da prática de extermínio das crianças (1993[1922]: 293).

deles me foi apresentado como grande conhecedor de “ervas para mulheres”, “ervas que fazem o sangue descer”. Mais tarde, na aldeia, tive a oportunidade de presenciar diversas conversas sobre o tema, sendo que o fato de eu ter apenas um filho - e tê-lo tido quando já beirava os 30 anos de idade — gerou uma infinidade de indagações, por parte das mulheres. Perguntavam sobre os métodos utilizados para evitar crianças antes, se usara ervas, se não havia engravidado em outras ocasiões, se havia feito abortos, quantos, entre outras questões.

Certa vez, uma jovem mulher chegou com a notícia de que uma moça estava muito doente, com hemorragia. Olhou para mim e as outras mulheres que estavam na volta e exclamou, em tom interrogativo: “Pois é, já ouvi que tirar faz mal para as mulheres, né!? Mas não tem jeito isso”. Imediatamente, a filha dos pastores da Missão, entreviu, num tom altamente reprovador: “Isso é por que ela vive fazendo aborto. Minha mãe sempre conta sobre uma mulher que ela conheceu na Alemanha, que fazia aborto à torto e direito, e que depois de ter feito mais de doze abortos, no último, já morrendo de hemorragia, em seu delírio de morte, começou a ver passar frente a seus olhos, cada uma das crianças que ela tinha matado, uma sem braço, outra sem cabeça, outra com furo na barriga, assim, onde tinha atorado na hora.” Ouvida a história, as mulheres mudaram imediatamente de assunto.

Embora exista uma geração de mulheres (hoje em torno de 50 anos) com vários filhos, é comum encontrarmos, entre as gerações mais velhas, a figura dos filhos (as) únicos (as). A retomada do controle natal é bastante notável nas gerações mais jovens. É interessante notar que estas mulheres com vários filhos eram ainda crianças na época da chegada da Missão na aldeia. De fato, esta relação fica evidente num depoimento de uma senhora Kadiwéu à Mônica Pechincha (1994: 128): “Esta missão aí foi bom porque a gente já estava acabando”.

6.3 A estranha parentalidade Kadiwéu

Entre casais relativamente jovens, encontrei alguns que viviam sozinhos, longe das crianças, por parte considerável do tempo. Num dos casos, as duas crianças pequenas estavam com os avós paternos, enquanto o filho mais velho (com 10 anos) estava sendo criado, desde pequeno, pelo bisavó materno. Noutro, o casal — que antes morava perto dos parentes do marido, no interior da Reserva — resolveu mudar-se para a aldeia em função de o marido gostar muito de futebol. Segundo a mãe, as crianças ficaram com os

avós porque quiseram, pois “adoram tomar banho no açude” lá existente.

Consta, na literatura antiga sobre o grupo, o costume de os primogênitos serem dados aos avós, que os criavam como filhos. Atualmente, pude observar que muitas das crianças primogênicas, que passaram a ser criadas pelos avós, nasceram quando seus progenitores eram ainda bem jovens, se considerarmos os padrões reprodutivos Kadiwéu referidos na literatura. É interessante notar que, à exemplo do que notara Ribeiro há mais de cinqüenta anos atrás, muitos destes casais jovens encontram-se hoje casados, embora tenham, ou vivido separadamente por algum tempo, ou deixado suas crianças para serem criadas pelos avós (os verdadeiros pais, de fato). O número considerável de moças com bebês que viviam com sua família — ou com a família do marido, quando casadas, mas de toda forma separadas dos progenitores da criança, seja por ele trabalhar numa localidade distante, seja por não ter tomado para si a responsabilidade pela criança - me leva a crer que esta dinâmica mencionada na literatura antiga sobre o grupo encontra-se ainda em pleno funcionamento.

Vários relatos históricos destacam que, desde o início da gravidez até o fim da amamentação, por volta dos quatro anos, os Mbayá observavam o costume de interromper o intercuro sexual entre marido e mulher. Almeida Serra - major no corpo de engenheiros português que viveu vários anos na área - observou, em 1803, que os Mbayá explicavam que “o pai prejudicaria o filho” caso a relação ocorresse (1850: 357).

Sabe-se, pelo relato de diversos autores, que a forma mais comum de adquirir crianças, no passado, era raptando-as de outros grupos. Os homens costumavam trazer crianças das expedições guerreiras, como presentes para suas esposas. Eram consideradas troféus, assim como os escalpos dos inimigos. As mulheres, por seu lado, só permitiam o nascimento de filhos naturais depois de uma certa idade, por volta dos trinta anos¹¹.

As explicações para estas práticas, que impressionaram viajantes, cronistas e antropólogos, eram diversas. Como veremos, às vezes, as mulheres alegavam motivos estéticos, outras referiam-se a problemas relacionados com a locomoção - citando as “correrias” e o nomadismo do passado -, outras vezes que não tinham roupas para a criança, e outras vezes ainda, que as mulheres mais jovens gostavam de acompanhar seus maridos nas expe-

¹¹Lévi-Strauss descreve assim sua impressão: “Esta sociedade mostrava-se muito avessa aos sentimentos que consideramos naturais; deste modo sentia uma viva repugnância pela procriação. O aborto e o infanticídio eram praticados de maneira quase normal, de tal modo que a perpetuação do grupo se efetuava por adoção, muito mais freqüentemente do que por geração, sendo um dos objetivos principais das expedições guerreiras, obterem crianças. Assim, calculava-se que no princípio do século XIX, apenas 10Guaycuru faziam parte dele pelo sangue” (1955: 228). Também Darcy Ribeiro observa que, nos anos 1950, o aborto e o infanticídio eram ainda largamente praticados, embora existisse na época uma grande luta dentro do grupo contra tais práticas (1976:80).

dições guerreiras. As justificativas mais freqüentes que ouvi, porém, eram de que o último filho ainda estava muito pequeno e que criar crianças dava muito trabalho e preocupação, argumentando, além disso, que tendo muitas crianças não poderiam se dedicar à produção de cerâmica que, segundo disseram, também exige tempo e disposição.

Selecionei dois relatos antigos que merecem uma citação mais extensa pelos detalhes contidos nas descrições. No relato do comissário espanhol Félix de Azara, o moralismo explícito do relato revela o contexto em que suas informações foram obtidas. Ele descreve assim sua impressão:

“Lo que hay de más singular es que hayan adoptado la costumbre, bárbara y casi increíble, de no criar ninguno más que un hijo o hija y matar todos los demás. Conservan ordinariamente el último de que quedan embarazadas, cuando esperan no tener más, en vista de su edad y el estado de sus fuerzas. Si se equivocan en el cálculo y tienen otro hijo después del que han conservado, matan al último. Algunas se quedan sin hijos porque han calculado mal que tendrían aún otro. Yo me encontraba en medio de muchas de estas mujeres con sus maridos y les hacía severos reproches porque permitían sacrificar a sus propios hijos y exterminar así su nación (...) Me respondieron, sonriendo, que los hombres no se debían mezclar en los asuntos de las mujeres. Me dirigí entonces a las mujeres, hablándoles lo más enérgicamente que me fué posible, y después de mi arenga, que oyeron con escasa atención, una me dijo: “Cuando damos a luz en su tiempo completo, esto nos estropea, nos deforma y nos envejece, y vosotros los hombres no nos queréis en ese estado; además, nada más engorroso para nosotras que criar los niños y llevarlos en nuestras diferentes marchas, en las que con frecuencia nos faltan los víveres; esto es lo que nos ha decidido a provocarnos el aborto en cuanto nos sentimos embarazadas; porque nuestro fruto, siendo entonces más pequeño, sale con más facilidad”¹².

O jesuíta espanhol Sánchez-Labrador escreveu: *“Generalmente no crían sino un hijo ó hija. Por esta crueldad no hay muchos chicos en los toldos de los Gauycurús. En todos ellos no conocí sino cuatro casados que, como excepciones de la regla general tenían dos hijos. Los demás ó uno, ó ninguno. La miséria en que viven vagando de un lugar á otro, y la licencia con que sueltan las riendas á su pasión brutal les ha obligado al exterminio de sus mismas prendas”¹³.*

¹²Analizando estas informações, Herbert Baldus argumenta que seguramente “a vida errante é fator decisivo, porque o aborto ou o infanticídio como hábito tão arraigado, só existe, em geral, entre povos de costumes nômade (...). Ao passo que entre lavradores sedentários os filhos são bem-vindos como braços, significando riqueza” (1945:23).

¹³Sánchez-Labrador 1910 [1770-1776]:23, in Baldus 1945:22. Almeida Serra também se refere “a estranha prática de não deixarem nascer os filhos”, em seu relatório de 1803.

Darcy Ribeiro reafirma que o mais comum é o casal ter apenas uma ou duas crianças, sendo poucas as mulheres que têm mais de três filhos. A grande maioria delas, diz ele, “só deixa nascer um novo filho depois do último ter mais de três anos” e que “as mulheres têm filhos somente depois dos vinte anos e a maioria delas mais tarde ainda, não deixando “vingar” os que concebem antes” (1976:79). Para Ribeiro, as principais justificativas para a prática do aborto e do infanticídio eram “as de que não tem roupa para o novo filho e de que o último ainda está muito pequeno” (1976:80).

A preocupação pelo nascimento de uma outra criança quando o irmão/ã ainda é pequeno me foi demonstrada diversas vezes durante as conversas. Certa vez, por exemplo, uma senhora idosa indicou para que eu olhasse na direção de uma menina de uns três anos de idade que, debruçada nas pernas da mãe, olhava o irmãozinho que mamava, e exclamou, sacudindo a cabeça num misto de lamento e reprovação: “Olha aquela pobrezinha, ali! Tão pequena ainda e já tem outra tomando seu lugar, seu leite. Por isso que antigamente a gente matava, matava mesmo, não deixava ficar sofrendo desleixo”.

As mães kadiwéu, escreveu Ribeiro, “cuidam dos filhos com o maior desvelo, não se separam deles senão quando dormem, acompanham-nos durante o dia todo, vigiando seus menores gestos”, pois “é preciso ficar olhando o dia todo, menino é besta, não sabe nada, se a gente deixar, ele pode até comer bosta de galinha, qualquer porcaria do chão”. O autor observa ainda que “não há segredos para as crianças (...) suas perguntas são sempre satisfeitas pacientemente, com todos os detalhes que desejem, sobre qualquer assunto” e que “o pai e a mãe se sentem igualmente obrigados a orientar e a ensinar os filhos, o que nunca se faz formalmente”. Quando têm filhos pequenos, as mulheres “geralmente deixam de cozinhar para o marido e passa ele mesmo a fazer a comida, se vivem sozinhos, e só a noite vão tomar banho e lavar a roupa” (1976:80-81).

Estes detalhes mostram de forma vivaz a especialidade que consiste o cuidado das crianças e o empenho do casal por cooperar na tarefa de criação. Além disso, revelam a proximidade do casal, que coopera em outras tarefas cotidianas (lavar roupas, por exemplo) e reserva momentos para desfrutar sozinhos a companhia mútua, especialmente na hora do banho, até hoje referido como um momento de grande intimidade do casal.

Na década de 1950, Darcy Ribeiro (1976, 1980) observou que além de a mulher que espera uma criança dormir em cama separada, abstenho-se de relações com o marido - por um período aproximado de dois meses antes e um ano depois do nascimento da criança - o nascimento de um filho pode, às vezes, ser motivo para separações entre casais jovens (1976:69). Embora observe que esta é uma prática “pouco respeitada pelos cônjuges

novos”, Ribeiro sugere que nelas resida, “provavelmente, um dos fatores que tornam o aborto e o infanticídio tão freqüentes entre os Kadiwéu” (1976: 69), já que o período de abstenção das relações sexuais após o parto, nos casos de infanticídio, “é de um ou dois meses, aproximadamente” e que “quando abortam, é menor ainda” (1976:69).

Pode acontecer, inclusive, nota o autor, de os homens separarem-se de suas mulheres quando estão grávidas para casarem com outras, e voltarem a viver com elas um ano depois. Darcy Ribeiro conheceu um casal nesta situação e nota que todos diziam que quando a criança parasse de amamentar, interrompendo, então, os tabus sexuais pós-nascimento, voltariam a viver juntos (1976:69). O nascimento de filhos não assegura, de forma alguma, a estabilidade ou longevidade dos laços conjugais. Ao contrário, ainda hoje são freqüentes as separações entre casais jovens, mesmo com filhos pequenos. Ao que parece, a vontade da mulher de ficar com o marido, e dele de agradá-la, parece maior que a vontade de ter filhos, o que sugere a existência de uma relativa negação da filiação em contrapartida ou em benefício do casal, ou da relação homem-mulher¹⁴.

6.4 A “família” kadiwéu

A conversa, o convívio e o cuidado mútuo, mais que a passagem do nome e a filiação biológica, é que parecem assegurar os laços de parentesco kadiwéu. O rompimento destes laços, depois de intensamente cultivados, pode significar uma perda lastimável e, às vezes, sem volta. Os “filhos”, nesse sentido, não apenas podem vir de Outros — sejam parentes ou inimigos, cativados - como podem, em situações de crise e quebra dos laços, tornarem-se inimigos. Não “medir as palavras”, ofender o outro, quebrando assim a harmonia vista como indispensável nestas relações, é um sinal perigoso que pode levar ao rompimento da relação.

O laço pode também ser desfeito pela distância espacial prolongada, quando o parente deixa de perguntar, se preocupar, visitar, conversar e trazer presentes para os seus. Também quando os mais jovens não seguem os conselhos dos parentes, quando não “acreditam” mais neles, o laço corre o risco de se desfazer. A importância da conversa com as crianças é central, como mostra o comentário de uma velha senhora kadiwéu numa conversa com o antropólogo Jaime Siqueira, quando lhe contava uma história sobre a origem dos Bobos e dos nomes:

¹⁴As análises de Waud Cracke (1981) sobre a angústia e culpa sentida por um pai Kagwahiv frente a morte de seu filho não deixam de ser sugestivas, nesse sentido

“Nós índios não recebemos nome à toa, só quando morre alguém trocamos o nome (...). O civilizado quando faz festa, ele fica comportado, anda direito, e quando o satanás toca no seu coração ele fica tiroteando prá lá e prá cá e lá vai ele na cadeia. E assim é, se as pessoas não podem com o seu filho, ele fica desobediente, nem que ele fale a língua portuguesa, por exemplo, vovô. O civilizado fala “bença tia, bença vó” porque ele é obediente. Enquanto aqui se nós não falamos com os nossos filhos eles ficam desobedientes, eles podem falar bença, mas não *acredita* no titio nem na vovó” (Siqueira, 1993: Anexo2, pp.19, grifo meu).

O lugar dos corridos no imaginário do grupo é também revelador da “plasticidade” implícita na noção de parente. Embora possam ser definidos como “já da família” (como no nosso caso), os “corridos” são também vistos como inimigos em potencial. Talvez por isso a relação com os estrangeiros seja tão controversa, caracterizada simultaneamente por acolhida afável e hostilidades, diplomacia e guerra. É significativo que um eventual retorno depois da expulsão seja valorizada de forma tão explícita, como vimos, com elogios à “coragem” de voltar.

A dinâmica de casamentos e descasamentos gera, por sua vez, uma teia ampla de relações entre diferentes famílias, relações que podem tanto redundar em amizades duradouras quanto em desavenças ou mesmo inimizades declaradas. Ou seja, os casamentos podem tanto separar famílias e grupos, quanto aproximá-los.

A notável cumplicidade do casal, num contexto em que o casamento é desmarcado e freqüentemente instável, e onde as crianças são evitadas ou sua criação repassada para outras pessoas, revela que a “família” — ou núcleo familiar básico - conforme a entendemos (composta de pais e filhos), assume uma forma bastante diferenciada entre os Kadiwéu, sendo sistematicamente protelada pelos casais jovens — num período em que os casamentos encontram-se em permanente construção e desconstrução — ao mesmo tempo em que se consolida com a inserção das crianças eventualmente nascidas na geração anterior (os pais do casal), cujo laço conjugal possui freqüentemente um caráter mais estável.

Do relativo apagamento da família numa fase da vida do casal que tendemos, na nossa sociedade, a considerar a mais importante (quando nascem os filhos), emerge, por assim dizer, o caráter eminentemente social e político da família kadiwéu, uma vez que, como veremos, embora a prática da “adoção” dos primogênitos pelos avós seja plenamente aceitável pelos casais jovens, com o passar do tempo - quando a relação se estabiliza e as crianças crescem — é comum gerarem-se conflitos cujo alvo maior é a (re)conquista das

crianças¹⁵. É preciso deixar claro, no entanto, que o “apagamento” da família, a que me refiro, não significa, obviamente, que a família inexista enquanto instituição social, entre os Kadiwéu, mas de uma configuração e concepção diferenciada da família, que contrasta com a nossa.

Gostaria de remeter, agora, a algumas idéias que nortearam minhas análises, e que, de diversas formas, influenciaram os estudos antropológicos do parentesco e do gênero.

Em muitas sociedades é o *ter filhos* que muda não somente o status do homem e da mulher no seio do grupo - proporcionando-lhes ingressar agora plenamente nessas categorias - mas muda sobretudo o estatuto do casal, que só então passa a ser considerado como formando, plenamente, uma família. Sylvia Caubi Novaes, por exemplo, observa que entre os Bororo o casal só se estabiliza após o nascimento do primeiro filho/a (1986:157-160)¹⁶. Nas sociedades Jê, como observa Coelho de Souza, um dos aspectos mais importantes das relações conjugais é a co-procriação, entendendo por isso “o trabalho desempenhado pelos pais na fabricação da criança, trabalho que principia no ventre materno mas continua após o nascimento, sendo especialmente importante nos primeiros anos de vida” (2002:444). As crianças, como nota a autora, “estão diante da comunidade em uma posição análoga a do estrangeiro recém-incorporado: ambos se encontram como que na porta de entrada do sistema de relações” (2002:431).

Embora no texto *La Famille* Lévi-Strauss tenha enfatizado que o pertencimento a um grupo não depende do parentesco de sangue, e sim do social, e que a relação de aliança se estabelece entre grupos, e não entre pessoas, algumas das idéias implícitas na sua formulação sobre o tabu do incesto parecem remeter a uma idéia de consangüinidade como uma “base” natural. Embora os critérios de definição da consangüinidade variem culturalmente - o que evidencia o caráter socialmente construído -, trata-se de uma regra universal e, nesse sentido, remete a uma ordem naturalmente dada, sendo “o processo pelo qual a natureza se ultrapassa a si mesmo” (Lévi-Strauss 1982[1967]: 63).

De qualquer forma, o tabu do incesto atinge consangüíneos de sexos diferentes, e relaciona-se às regras de exogamia, onde a noção de troca (de filhas e irmãs, ou esposas) é fundamental para a vida em sociedade. Com a idéia de incesto de “segundo tipo”, Hérítier estende a noção de incesto às relações entre afins de consangüíneos. Sugerindo que as

¹⁵O rigoroso controle natal interno, combinado com a prática comum de cativar as crianças dos outros tornando-as suas — assim como no passado os maridos as traziam como troféus, para as esposas, das expedições guerreiras - também revelam o caráter eminentemente político da “família” e dos laços tecidos na vida doméstica. Mas este tema será desenvolvido adiante, quando analiso o lugar das crianças na vida política, social e cultural kadiwéu.

¹⁶Ver também Heritier (1996), entre outros.

relações de afinidade relativizam-se no seio da consangüinidade, a autora remarca que é a troca de fluidos entre o casal, assim como o ter filhos, que efetua essa transformação da afinidade em consangüinidade.

Entre os Kadiwéu, como vimos, nem o casamento, nem o nascimento de crianças aparecem como fator de consolidação seja da união conjugal, seja entre grupos de afins. A cultura kadiwéu não apenas busca protelar a maternidade, como tenta distanciá-la ao máximo das ligações biológicas.

Recorrendo a diversos exemplos etnográficos, Françoise Héritier (1996) observa que uma das “constantes da sociedade humana” é a prevalência não apenas de um desejo, mas de um “dever de descendência”. O casamento e a procriação - embora envolvam também “desejo e dever de realização relacionadas com a identidade da mulher” (através da maternidade) e do “prestígio do homem” (através do casamento e da paternidade) - são sobretudo “deveres em relação àqueles que nos precederam” (1989:247). A esterilidade é vista, nesta perspectiva, “como a suprema infelicidade biológica”¹⁷.

É difícil pensar, no entanto, que os Kadiwéu vissem a esterilidade “como a suprema infelicidade biológica”. Como vimos, não era raro encontrar mulheres que, tendo calculado mal o fim de seu ciclo reprodutivo, ficavam sem filhos. É razoável supor que a esterilização não era uma ocorrência incomum, uma vez que parece haver uma relação entre a prática de abortos sistemáticos e casos de infertilidade. São significativos os relatos sobre mulheres que nunca mais ficaram grávidas depois de tomar determinados chás, assim como o uso de anticoncepcionais industrializados, especialmente na forma injetável¹⁸.

Embora afirme que não existe sistema social ou de pensamento “que não se tenha baseado numa análise crítica daquilo que a natureza oferece aos nossos olhos”, Françoise Héritier inicia seu argumento sobre a diferença de gênero como o paradigma da alteridade¹⁹, afirmando que “as regras que comandam a filiação, esse lugar necessário e de direito de que depende o reconhecimento do lugar da criança na família e na sociedade, estão enraizadas naquilo que o corpo humano, logo a natureza humana, tem de mais irreduzível: a diferença de sexos” (1996: 240).

¹⁷A autora nota ainda que embora não existam, nas sociedades tribais, equivalentes literais às modernas técnicas de inseminação hoje existentes, encontramos soluções não técnicas, radicadas na estrutura social e no imaginário coletivo dos grupos, “que procedem da mesma necessidade: aliviar a infelicidade da ausência de descendência”.

¹⁸Mesmo assim, não são raras as histórias, sobretudo de jovens, que devido à complicações por causa de aborto, foram hospitalizadas ou mesmo morreram de hemorragia.

¹⁹Nessa perspectiva a diferença sexual constitui a “oposição mais elementar, a “pedra fundamental” sobre a qual os seres humanos construíram os diversos significados e os valores que regem a vida social (1996: 240-141).

Que os sistemas de filiação, os sistemas de parentesco, as modalidades de aliança matrimonial bem como os modelos de família são construções eminentemente sociais é, me parece, consenso no meio antropológico. Como bem observa Héritier, “se qualquer destas instituições fosse biologicamente fundada (...) se apresentaria universalmente sob a mesma forma” (1996:241), e esse não é, definitivamente, o caso, dado que “o que encontramos é sempre a observação e o tratamento de invariantes biológicas, mas de uma grande generalidade”(idem).

De forma alguma estou questionando seu argumento de que, por mais exóticos que possam ser os arranjos culturalmente efetuados, as estruturas básicas que giram em torno da reprodução bissexual e da filiação permanecem sempre intocadas. Como em todas as sociedades, a percepção de uma distinção fundamental entre homens e mulheres, assim como a idéia de filiação cognática encontra-se, de fato, bem delineada na sociedade kadiwéu.

Se atentarmos, por outro lado, para os significados envolvidos nas concepções e práticas kadiwéu em torno da filiação, no entanto, a ênfase na reprodução bissexuada — sobretudo como “um dado biológico incontornável” — parece configurar-se como uma “realidade” distante ou, no mínimo, muito mais complexa. Embora as crianças que criam como suas possam, muitas vezes, ter saído do corpo de outras, o visão prevalente é a de que elas só existem, verdadeiramente, como seres humanos, por causa dos cuidados que lhe foram dispensados ao longo da convivência, inaugurada não propriamente com seu nascimento, mas quando decidiram ficar com elas, e impediram que “destroncassem seu pescocinho”, como ouvi uma mãe dizer, em brincadeira, para seu filho de nove anos, quando este estava lhe incomodando. O fato de terem saído do corpo de outros não significa, de forma alguma, uma prioridade original daqueles. De fato, a filiação e seus significados parece constituir um dos pontos mais debatidos na antropologia do parentesco.

6.5 Repensando a filiação

Em seu livro “Masculino/Feminino”, Héritier reafirma (1996) sua proposição da existência de uma “valoração diferencial dos sexos” em benefício dos homens, que faz com que o poder esteja sempre associado ao masculino, as mulheres ocupando um lugar complementar, oposto e “subalterno”, nas diversas culturas humanas. Citando vários exemplos etnográficos e históricos, a autora aponta para um “desejo profundamente enraizado nos

homens” de se apropriar do que constitui a superioridade fundamental do outro sexo: seu poder criador, sua fecundidade (...) Não é o sexo, mas a fecundidade que estabelece a diferença real entre o masculino e o feminino” (1989:17-23)²⁰.

De fato, algumas práticas kadiwéu tenderam a ser interpretadas, por alguns autores, numa perspectiva semelhante à recém referida. Embora Darcy Ribeiro tenha explicado algumas manifestações masculinas — como por exemplo as queixas sobre as traições de suas mulheres - como uma expressão do desejo “tão patente” de dominá-las²¹, outras características desta sociedade não parecem confirmar, ao contrário contestam, este ideal de “dominação masculina” sobre as mulheres.

Marilyn Strathern foi uma das pioneiras a enfatizar a construção social mesmo daqueles fatos que, tomados como *visíveis*, foram interpretados como naturalmente dados e universais. Como argumenta a autora num estudo sobre os Hagen (Papua, Nova Guiné), “the sense of culture as ’building something out of’ nature is not there” (1980:200). Em suas análises da sociedade Melanésia (1988), por um lado, e inglesa (1995), por outro, a autora observa que, ao contrário do que pensou Godelier (1989), a criação da vida não é necessariamente atribuída às mulheres²².

Como diz Strathern, parece evidente, para nós, “that women embody fertility” (1988: 315), assim como parece evidente que outras sociedades se organizem de formas que os homens ganhem acesso à fertilidade feminina. Assim, quando as pessoas na Melanésia “say that men exchange women between themselves (...) the obvious deduction is that what is at stake is such control” (1988:315, grifo da autora). Mas por que a fertilidade é vista como precisando ser controlada? Segundo Strathern, esta idéia se deve a uma outra, fortemente arraigada ao nosso imaginário: a ilusão de que são as mulheres quem fazem os bebês. De fato, diversos autores, tem chamado a atenção para o fato de que a própria noção de natureza varia de cultura para cultura, o que revela que se trata, portanto, de

²⁰A constatação, em algumas regiões da África, de grupos onde a paternidade é atribuída às mulheres estéreis, é um dos fatores que leva Hérítier a concluir pelo primado da função da fecundidade sobre a noção de sexo.

²¹Observando a diferença de status entre homens e mulheres de acordo com a forma como a família encontra-se organizada, Ribeiro nota que “na “família extensa” o homem “tem uma posição social marcadamente inferior à da mulher” — os maridos com menos de quarenta anos permanecendo como estranhos, “só se integrando no grupo e melhorando seu status depois desta idade, quando se fixam definitivamente com uma mulher, passando, então, a ser um dos elementos mais prestigiados do grupo”. Quando a família se restringia aos cônjuges e seus filhos, por outro lado, o homem destacava-se como “chefe incontestado”, sendo este tipo de família “o que melhor realiza as *aspirações tão patentes* nos homens kadiwéu ao domínio da esposa, e que se manifesta no fato dos homens atribuírem queixosamente as infidelidades conjugais das mulheres à residência matrilocal” (1976:82).

²²Nas ilhas Trobriand, por exemplo, é veiculada pelos espíritos matrilineares; o “pai” é aquele que nutre o feto, implantado no útero por um ancestral. No caso do parto virgem, o médico que efetuou a inseminação também seria visto como veiculador da vida.

uma categoria culturalmente construída²³.

Como em todas as culturas humanas, os Kadiwéu reconhecem as diferenças entre homens e mulheres, e constroem categorias e valores diferenciados, associadas ao feminino e ao masculino. Embora existam diferenças, assimetrias e mesmo oposições significativas relacionadas com o gênero, o que se destaca é o caráter relacional dos mundos masculino e feminino, sempre construídos a partir de, e numa relação de contraste. O que não quer dizer que a diferença de gênero se limite às diferenças sexuais “naturalmente dadas”. A antiga figura dos *cludinas* - equivalentes Kadiwéu dos *berdaches* norte-americanos²⁴ - é um exemplo disso, uma vez que uma pessoa do sexo masculino assume um papel feminino, mas a estrutura contrastando feminino-masculino permanece. As descrições sobre os *cludinas* são, no entanto, muito poucas e a própria existência dessa figura no passado tende a ser atualmente negada por alguns Kadiwéu²⁵.

Em *As estruturas Elementares do Parentesco*, Lévi-Strauss observou que “se a regulamentação das relações entre os sexos constitui uma invasão da cultura no interior da natureza, por outro lado a vida social é, no íntimo da natureza, um prenúncio da vida social, porque, dentre todos os instintos, o instinto sexual é o único que para se definir tem necessidade do estímulo de outrem” (1982:50). Para corroborar seu argumento, o autor destaca que enquanto a maioria das necessidades básicas humanas podem ser satisfeitas individualmente — e se não satisfeitas o indivíduo morrerá - o sexo procriativo é necessário para manter a vida de *sociedades*, e esta necessidade não pode ser satisfeita individualmente, mas requer pares de opostos, quais sejam, homem e mulher.

Segundo Lévi-Strauss, a sexualidade é natural mas torna-se cultural com a proibição do incesto e as regras de casamento exogâmico. É com vistas a um bem maior, a vida social, que abdicamos do eterno prazer de viver “entre si”. Nessa perspectiva, a troca de pessoas, através do casamento, é vista como o meio de “superpor aos *laços naturais* do

²³Ver Mac Cormack (1980), Marilyn Strathern (1992) e Philippe Descola (1996), entre outros. Descola nota que existe hoje um consenso (entre antropólogos e historiadores) de que as concepções de natureza são socialmente construídas, que variam cultural e historicamente. E que, por conseguinte, nossa visão dualista do universo não deve ser projetada como um paradigma ontológico às várias culturas as quais esta distinção não se aplica. Enquanto alguns autores sugerem acabar com a dicotomia, consideraremos, como sugere Viveiros da Castro, a distinção natureza - cultura do ponto de vista metodológico e comparativo, sem substancializá-las.

²⁴Os *cludina* foram descritos por Darcy Ribeiro como “homossexuais que adotavam quase inteiramente a conduta feminina: vestiam-se como mulheres, andavam e sentavam-se como elas, simulavam a menstruação, dedicavam-se às artes femininas, chegando a ser grandes “virtuosos” e até se casavam” (1980: 14).

²⁵Preocupados com a imagem que é passada à sociedade branca, procuram esclarecer pontos que, na sua opinião, transmitem idéias erradas sobre a sua organização social e cultural. Nesse sentido que alguns homens criticavam o filme “Brava Gente Brasileira” pois, segundo eles, “diz lá que Kadiwéu é boiola”, o que é uma “grande mentira”.

parentesco, os laços daí em diante artificiais - por que libertados do acaso dos encontros ou da promiscuidade da existência familiar - da aliança governada pela regra”²⁶.

Seguindo esta visão, Godelier sugere que “a troca de mulheres e o abandono recíproco dos direitos sobre seus descendentes abrem um campo de obrigações pessoais entre os grupos e entre os indivíduos”. Estas obrigações pessoais seriam também obrigações morais, já que surgem de atos coletivos e individuais de troca, e impõe direitos e deveres. A importância das relações de parentesco nas “sociedades primitivas” reside, segundo Godelier, justamente nessa rede através da qual “se cumpre a necessidade material, impessoal, para os grupos e os indivíduos, de cooperar para sobreviver”. E para além do parentesco, “não mais o universo da dádiva e da partilha mútua, das garantias recíprocas, mas o da invasão do território, do roubo, da guerra, da expropriação” (1978:24-25)²⁷.

Analisando este argumento de que a sexualidade é natural mas torna-se cultural com a proibição do incesto e as regras de casamento exogâmico, Mac Cormack observa que Lévi-Strauss, seguindo Rousseau, “atribui esta passagem de um estado de natureza para um estado de cultura à nossa *capacidade* para a cultura ao invés de *manifestações* da própria cultura”. Ou seja, “da nossa capacidade de fazer discriminações, distinções, entre “nós” como uma categoria de parentes e os “outros”, nossa habilidade de conhecer regras de proibição do incesto e de exogamia, somos capazes de estabelecer um contrato social de reciprocidade com os “outros”, afins (cujo maior valor de troca seriam as mulheres), deixando o estado de natureza, que significaria incesto e o isolamento entre pequenos grupos de parentes” (1980:1-4-tradução minha).

Seguindo a perspectiva de Lévi-Strauss, Françoise Héritier observa - em “a Coxa de Júpiter” - que “como nenhuma sociedade conhece outra forma de reprodução que não seja através da aproximação sexual”, a filiação passa por uma linha de homens, de mulheres ou dupla. Mesmo que se exclua a aproximação física, não exclui-se — “a não ser que caiamos na utopia da clonagem” (1996: 242) - a “reprodução sexuada”. Segundo a autora, “se considerarmos a união procriativa, encontramos em todas as sociedades humanas,

²⁶Lévi-Strauss, 1982[1967]:521, (grifo meu). “Até nossos dias a humanidade sonhou apreender e fixar este instante fugidio em que foi permitido acreditar ser possível enganar a lei da troca, ganhar sem perder, gozar sem partilhar. Mitos sumérios da idade do ouro, Andaman da vida futura, na qual descreve um mundo onde as mulheres não serão mais trocadas, lançando num futuro ou num passado igualmente inatingíveis a doçura, eternamente negada ao homem social, de um mundo no qual se poderia viver *entre si*”. Lévi-Strauss, 1982[1967]: 537). Embora reconheça que autoras feministas por vezes se excederam nas críticas à teoria de Lévi-Strauss, acho pertinente observar o viés freudiano, implícito no pressuposto do “prazer entre iguais”, *entendidos como consangüíneos*.

²⁷Como argumentarei ao longo deste trabalho, a forma como as relações de parentesco se estruturam na sociedade kadiwéu não parece corroborar a idéia da troca como cooperação mútua fundada em obrigações morais entre indivíduos e grupos, conforme sugerida por Godelier.

sem exceção, incluindo aquelas onde não existe laço estável e permanente, uma forma legítima a que por convenção chamamos “casamento”. Esta forma legítima corresponde a critérios extremamente variáveis (...) mas seja qual for o caso, é a união legítima que faz a legitimidade primeira dos filhos e cria *ipso facto* a sua filiação a um grupo” (1996:245).

Não apenas o casamento como união legítima existe, entre os Kadiwéu, como é dentro desta união legítima que a filiação e a legitimidade das crianças é gerada. A prática comum de as crianças geradas por um casal jovem — dentro de uma união legítima, mas não necessariamente estável - serem criadas como filhos por outras pessoas, nos leva, no entanto, a relativizar a equação que liga, necessária e continuamente, “união procriativa” (sexuada), união legítima e filiação. Mesmo reconhecendo que Hérítier enfatiza ao longo de seu texto o caráter eminentemente social da filiação — afinal, como bem observa a autora “é a palavra que faz a filiação, é a palavra que a retira” -, esta noção mesma da construtibilidade social da filiação é embasada na suposição que a associa a uma “base natural”, enraizada na diferença sexual entre homens e mulheres.

A suposição de que este processo “está encerrado numa série de *determinismos* e inscrita numa linha de descendência que assinala um *continuum*” (1996:245 primeiro grifo meu), não parece, no entanto, corresponder aos significados envolvidos na concepção de parentesco kadiwéu.

Mesmo quando o casal cria as crianças que saíram de seus próprios corpos, a conexão entre estes sujeitos só se consolida ao longo do tempo, através do convívio, do cuidado e do respeito mútuos, estes sim, vistos como a base da relação de afeto que se desenvolve daí. Entre os Kadiwéu, a conexão entre pais e filhos parece ser concebida somente nestes termos.

Em “La consanguinité, horizon indépassable de la raison parentaire?”, Emmanuel Désveaux (2002) argumenta que a produção contemporânea sobre parentesco que defende a idéia — graças precisamente às *Estruturas elementares do parentesco* — de uma separação definitiva dos pressupostos naturalistas ou biológicos presentes nos estados anteriores de seu desenvolvimento (desde Morgan, por ex.) não se cansa de recolocar, com raras exceções, o mesmo argumento, qual seja, a de um primado da consangüinidade (2002:106). O autor enfatiza que este viés, já delineado na origem dos estudos de parentesco, teve um impacto maior no conhecimento antropológico do que se imagina.

O autor quer chamar a atenção para o fato de que a própria noção de consangüinidade e afinidade, conforme utilizadas nos estudos de parentesco, são um corolário do pensamento científico, onde é sempre a natureza que é tomada como medida, parâme-

tro mais básico, mais elementar, embora, como adverte, se existe alguma transmissão de uma faculdade singular ao ser humano, ela se deve, certamente, menos à natureza que à linguagem. De fato, era a esta questão que MacCormack (1980) aludia em sua crítica à visão de uma passagem de um estado de natureza para um estado de cultura à nossa *capacidade* para a cultura, ao invés de *manifestações* da própria cultura.

Várias práticas kadiwéu - como a amamentação coletiva de crianças, a prática de os avós criarem os netos/as primogênitos, de adotar crianças de estrangeiros/inimigos etc. — evidenciam uma concepção do parentesco, bem como da pessoa, como construídos socialmente, através de laços cultivados, ao invés de naturalmente dados.

A referência de Darcy Ribeiro a duas formas diferentes de nomenclatura dos meninos, conforme o tipo de corte de cabelo, é também sugestiva. Segundo o autor, “cada forma de corte era correlacionada à um “perfil de personalidade”, uma vez que “cortava-se os cabelos do menino por um procedimento, se desejava-se que ele crescesse para ser um guerreiro audaz que teria como única preocupação na vida dar combate às tribos inimigas, com o fim de prear cativos e aumentar sua glória. Se, ao contrário, os pais desejavam um filho operoso e dedicado, cortavam o cabelo pelo segundo procedimento” (Ribeiro, 1980:13).

As vezes em que aludi, na aldeia, a este tema do corte do cabelo, em geral diziam que se tratava de um costume dos antigos, que mais ninguém praticava. Algumas pessoas, porém, discorreram sobre o tema. Seu Miguel, por exemplo, frisou que ele próprio, até “o tamanho deste guri aí (apontando para meu filho) usava cabelo assim, comprido, nunca tinha cortado”. Outras pessoas comentaram que na primeira vez que um menino vai cortar o cabelo deve-se, pelo menos, trazer da cidade um pente e uma tesoura novos e, caso tenham “posses”, levar o guri até a cidade para cortar o cabelo num barbeiro, também usando instrumentos comprados especialmente para a ocasião. É interessante notar a ênfase na idéia de levar a criança até a cidade, ou pelo menos de lá trazer instrumentos novos para efetuar a intervenção no primeiro cabelo. Embora não se aluda à determinados perfis de personalidade, o corte de cabelo aparece como um acontecimento importante, relacionado com o mundo exterior, a cidade, onde idealmente deve-se efetuar a intervenção. Dado que algumas ceramistas referiram as viagens à cidade como envolvendo um certo espírito aventureiro, talvez o corte de cabelo seja uma oportunidade de introduzir a criança a este gosto pela aventura. Jaime Siqueira também refere, como vimos, a festejos à criança (meninos e meninas) que retorna de sua primeira viagem à cidade. O que não deixa de apontar para a construção de um determinado modelo de personalidade.

De qualquer forma, o corte de cabelo dos meninos parece ser entendido como uma

intervenção cultural num corpo físico concebido como mais próximo da natureza, visto que sempre frisam que se trata de uma intervenção em um cabelo intocado desde o nascimento. Ou seja, numa parte que é concebida como da esfera da “natureza” e que, justamente, deve ser trabalhada pela sociedade. Ao invés de separar e opor natureza e cultura, confinando cada uma à domínios distintos ou de natureza excludente, esta visão trás implícita a idéia de uma relação recíproca entre natureza e cultura, onde uma interfere na outra²⁸.

Embora a personalidade da pessoa (no caso do corte de cabelo), assim como o parentesco (conforme evidenciada na concepção de filiação), sejam vistos como culturalmente definidos, esta definição nunca é vista como unilateral, mas uma tentativa de moldar a “natureza”, de colocá-la à serviço da sociedade, sem entretanto, negá-la. Ao contrário, a preocupação enfática por demonstrar a capacidade cultural de interferir nas coisas que consideramos dadas, é por si só, um indício do lugar negociável que esse *dado* ocupa no pensamento e na dinâmica social kadiwéu.

6.6 As qualidades do sangue

Nessa perspectiva, pode-se também entender a aparente contradição entre a importância da pureza de sangue na definição de nobreza e, simultaneamente, o seu desprezo nas demais esferas da vida, expresso de forma paradigmática na prática de adotar filhos dos outros como seus, e restringir o nascimento daqueles que nasceriam pela simples atuação das forças da natureza.

A insistência em distinguir entre quem é “Kadiwéu *puro*” e quem não é, apelando ao critério do sangue, evidencia, por outro lado, a *naturalidade* que a definição da hierarquia comporta, pois diferentemente de outros aspectos da vida - como a menstruação, a capacidade de cuidar dos filhos etc., todas definidas pelo Criador — não se menciona, nem nos discursos, nem nos mitos, uma origem — seja ela cultural ou sobre-natural - da “nobreza”, que aparece como “naturalmente” dada (sempre existiu!) e que embasa a hierarquia e as definições de prestígio kadiwéu. O que se diz no mito de origem, e o que a prática social parece comprovar, é que “Kadiwéu é tudo misturado”.

Poderíamos dizer que o caráter contextual da dinâmica de parentesco kadiwéu articula dois tipos de discurso, bem como dois processos, que se expressam basicamente em dois

²⁸Uma visão, enfim, distinta daquela assumida pela antropologia moderna e pregada pelo “novo naturalismo”, que Strathern critica em *After Nature*, dizendo que “the new naturalism did not entail a correspondending view of nature as subject to cultivation and thus also exhibiting the fruits of polite society and its gradations” (1992: 118).

níveis. Num, processa-se uma diferença em termos de identidade étnica, distinguindo-se os Kadiwéu dos outros — estrangeiros ou não-kadiwéu. Num segundo nível, processa-se uma diferença em termos da nobreza dos Kadiwéu, através da distinção entre nobres e não-nobres. Tudo se passa como se existisse um processo gradual de inclusão do outro, passando primeiro por um processo de inclusão étnica, cuja passagem é obrigatória, para ingressar no outro nível inclusivo, entre os “puros” de sangue (os nobres). O movimento deste processo vai no sentido de fora pra dentro, parecendo-se como um movimento de “purificação” do outro para torná-lo mesmo²⁹. O processo de cativar crianças dos outros, como veremos mais tarde neste capítulo, parece seguir esta mesma lógica.

Embora o critério do sangue puro apareça, no discurso, como definidor de nobreza, na prática as famílias nobres também podem ser misturadas, e essa não é uma prática que se esconda, embora algumas misturas sejam mais valorizadas que outras. Enquanto a mistura com Chamacoco é em geral motivo de chacota e desprezo, assim como a com paraguaios (embora em menor grau), a mistura com Terena parece concebida como entre “iguais”, e a com brancos brasileiros é, em muitos casos, preferencial. Seu Miguel, integrante de uma família nobre, sempre esclarecia que sua mãe, “como dava para ver”, era misturada com branco, mas nunca deixava de enfatizar que ela sabia os cantos e o “sistema do índio melhor que muita gente”, assim como frisava que era filha de “branco brasileiro”, e “não com Chamacoco, nem com paraguaio”.

O interesse contínuo em cativar as crianças dos outros aparece como uma outra vertente desta mesma idéia de puxar o outro para dentro da sociedade, só que agora ao invés de processos graduais de inclusão, é a guerra (ou o conflito) que intermedia esta entrada radical do outro, diretamente para o seio da família kadiwéu, para o mundo dos parentes.

6.7 Uma Simbólica do sangue

Além das relações e representações sobre quem é ou não é Kadiwéu - e as variáveis referidas na definição de nobreza - a questão do sangue aparece também nos mitos. O mito sobre a heroína Nitikena, por exemplo, faz uma série de referências ao sangue, sobretudo

²⁹Visto deste ângulo, o fato de os Kadiwéu terem insistido para que não desempenhássemos tarefas consideradas “menores” — que envolviam “trabalho pesado”, na “torreira do sol”, como lavar nossa própria roupa, por exemplo — parece remeter a uma idéia de que certos estrangeiros (sobretudo brancos), longe de serem neutros, como sugere Jaime Siqueira, são considerados possuidores de uma certa distinção, provavelmente ligada ao fato de chegarem na aldeia com um status institucionalmente definido na sociedade de onde provém — pesquisadores ligados à universidade, por exemplo — e que ingressam via institucional e não como estrangeiros que entram por outras vias — casamento, parcerias, alianças — e entram para efetivamente estabelecer relações sólidas, e não com data marcada para ir embora, como os primeiros.

depois do nascimento de Niwelanigi, seu filho, visto pelos Kadiwéu como doador de muitos bens culturais que possuem. Gostaria que o leitor atentasse tanto para o lugar da criança como personagem central, no mito, quanto para um detalhe retórico, mas que considero altamente significativo, referente ao destaque que o narrador dá às crianças em geral, nestas histórias.

Analisando o mito sobre a heroína Nitikena, Pechincha observa “sucessivas referências ao assédio de elementos da natureza vindo perturbar a ordem da sociedade”. Primeiro é a onda que leva a irmã de Nitikana para sempre, depois é a Wimayalo, a lobinho, que gosta de roubar crianças. Segundo a autora, são “duas menções ao símbolo do rapto com uma inversão: é a sociedade que se sente ameaçada por estes atos”. No episódio de Niwelanigi, segue a autora, “o rapto das crianças é associado à animalidade, é o menino-bicho, parcial em sua humanidade, que dá o exemplo aos seus netos Kadiwéu (...) Ser bicho é ter poder, mas não é uma condição desejável (...). Foi preciso que houvesse um homem-bicho, ou um homem com poder, para dar o exemplo do rapto de outros povos” (1994:104). A autora observa que reside aí uma metáfora da necessidade do outro como fonte de vida: “a reprodução biológica da sociedade dependia da guerra de captura” (idem:105).

Em outras palavras, Niwelanigi tinha que ser bicho para roubar gente: “o ato de matar é animal, é natureza. Não procriar é ato de cultura”. O herói come o outro porque é animal (come carne crua), mas devolve “homens cozidos, devolve civilização, quando se torna homem e faz a lei. Ao mesmo tempo em que Niwelanigi é onça - que mata outros povos - é homem que civiliza, e a pena maior “pela desobediência a seus conselhos é transformar-se o infrator em bicho” (idem:105). Nesse sentido, “capturar crianças é semelhante a pari-las: o guerreiro, o homem bicho, “come” carne de gente e faz a sociedade perpetuar-se”, enquanto “a mulher oferece um filho à sociedade e não come carne de bicho” (quando está menstruada), para não virar bicho. (idem:107). A autora chama a atenção, dessa forma, para um aspecto fundamental na sociedade kadiwéu, qual seja, a importância de diferenciar atos de natureza dos atos de cultura. Ou seja, embora parir seja ato de natureza, a concepção kadiwéu é a de que este ato deve ser particularizado (controle natal) para diferenciar a mulher do animal.

Por outro lado, a recorrência do tema do perigo que ronda as crianças na mitologia kadiwéu e a preocupação cotidiana com seu cuidado, sugere que talvez mais do que uma inversão de uma prática exterior, o mito evoca uma realidade interna que os “comove” profundamente: tanto no sentido emocional (fascínio pelas crianças) quanto político e social, das crianças como motores importantes da dinâmica social.

O rapto de crianças dos outros, praticado pelo avô do menino-bicho para alimentar seu neto, é uma forma de elaborar uma ponte, uma mediação ligando atributos humanos e animais. Embora o rapto de crianças dos outros seja associado à animalidade - afinal, diz o mito, trata-se de um menino-bicho, que come carne crua, parcial em sua humanidade - quando cresce, se torna homem, traz a civilização, faz a lei, é pessoa que civiliza. Em outras palavras, a mesma pessoa que induz ao rapto das crianças dos outros e canibaliza é a que traz a cultura e a civilização.

E os Kadiwéu orgulham-se, até hoje, de dizer que pegavam crianças dos outros, mas para cuidá-las, para criá-las como Kadiwéu. O avô do menino — bicho fica triste ao perceber que o neto lambe o sangue de sua perna, e diz que só faz isso porque seu netinho não quer comer nada e precisa se alimentar. A preocupação do avô, da mãe e do pai, em relação à criança, é tematizada de forma recorrente:

“Niwelanigi era pequenininho e já estava andando, já estava falando, já sabia tudo. Niwelanigi não queria comer nada da comida de seu povo. O seu avô foi buscar lenha para fazer fogo. O machado dele era de pedra. Daí ele bateu e machucou o pé, cortou e saiu sangue. O neto dele estava ali pequenininho, correu, pegou a perna do avô e lambeu o machucado. Comeu aquele vovô dele. O avô ficou triste. Não foi embora porque é filho. Mas ficou triste, ficou admirado: “Por que ele lambeu isso?”. O avô disse para Nitikana: “Oh, minha filha, este seu filho, decerto ele come algum bicho, carne que não está cozida, não está assada”. Ela falou: “Come, pai. Ele vai caçar e quando traz algum bicho já come sem assar, sem cozinhar”. No outro dia o avô fez reunião. Aquela capitãozada se reuniu toda. O avô falou: “Eu quero que o senhor me acompanhe. E o meu neto não quer comer nada. Decerto come carne de gente”.(...) Por causa disso é que foram bater na outra tribo de indiada, para trazer qualquer um guri, para netinho dele comer. Aquele guri da Nitikana não quer comer nada. Pegaram gurizinho para ele assar e comer. Aí bateram na outra indiada para trazer a bóia do guri da Nitikana. Quando trazia aquele guri, matou, assou e guri comeu”.

Noutra versão é o pai quem, a pedido da mãe, vai em busca do alimento para o filho que não quer se alimentar: *O filho de Nitikana já estava grandinho e comia todas as coisas que a mãe lhe dava. Um certo dia ele não quis comer mais essas coisas. Então ela disse para o seu esposo: “por que você não vai matar um bicho para ver se esse nosso filho vai gostar de comer?” O pai de Niwelanigi foi caçar, matou alguns bichos, matou veado, cervo e trouxe para ele. Os pais puseram a criança dentro de casa, cercada por uma parede que se chama nigolidi. Ela comeu aquela carne crua, sem mistura. Ela comia*

só a carne de caça que o seu pai lhe trazia. Um certo dia, Niwelanigi começou a gritar e chorar. Ele começou a querer comer pessoas. O seu pai pensou em matar filhos dos índios para dar-lhe de comer. Foi para um lugar onde encontrou crianças de uma outra tribo. Ele matou uma criança e trouxe para o seu filho. O pai recolheu-o para dentro de novo. Trouxe a criancinha morta nos ombros. O Niwelanigi comeu aquela criança, que era da tribo dos Nixiyolodi. Eram pouquinhos aquelas crianças, porque ele sempre as comia. O pai foi para uma outra tribo chamada Niyedekola para pegar crianças. Havia lá muitas crianças, que ele pegava e trazia para o seu filho comer “”.

Nesta versão, ao invés de a criança-bicho vir da floresta e ser apresentada aos humanos pelos animais, ela é apresentada como uma criança humana normal que, de repente, já grandinho, passa a querer comer carne crua e depois carne de gente. O processo em direção à humanização, da primeira versão, é substituído, na outra versão, por um processo de animalização do humano.

Mas em ambas as versões, paira uma dúvida quanto à forma de fabricação da criança. A versão recém apresentada inicia da seguinte forma:

“Quando Nitikana nasceu, era considerada uma capitã no meio do povo dela. A iniwo-tagodo Nitikana ficou grávida e seu marido lhe perguntou: “de quem é essa criança que você está esperando?”. Nitikana ficava com raiva e com vergonha do esposo, que sempre lhe fazia esta pergunta. Certo dia, Nitikana ficou muito nervosa, aprontou suas coisas e foi embora. Mas já era o dia de ganhar o nenê. Ela se escondeu nas matas e teve a sua criança. O Niwelanigi nasceu, a onça veio, pulou por cima dele e passou a língua na sua. Com este ato, a onça transformou o menino num animal. O povo da Nitikana ouviu um barulho no mato, muito barulho de passarinho. Ficaram, então, sabendo que a Nitikana já tinha ganhado nenê naquelas matas. Aqueles ejiwajigi se reuniram para procurá-la. Quando a encontraram, disseram uns para os outros: “a gente tem que levar de volta o Niwelanigi para casa. Vamos levá-lo para casa, ele não é uma anta, ou um veado para ficar no meio da mata. Ele não é um tamanduá para ficar no nixaliiliwio (mato), vamos levá-lo de volta para casa. Na chegada de Niwelanigi os índios cantaram um hino. este hino era usado pelos ejiwajigi quando eles iam e voltavam de uma guerra”.

O marido de Nitikana mostra-se desconfiado quanto a “natureza” (ou paternidade) da criança que ela espera e é esta desconfiança que deixa Nitikana com raiva e nervosa e a leva a fugir para o mato. Nesta versão, é somente lá, na mata, que a criança é transformada em bicho (pela onça), mas é de lá trazida para a sociedade humana pelos parentes humanos (ao invés de guiada por animais, como na outra versão).

Enquanto numa história é o pai que desconfia da paternidade, na outra é a mãe quem levanta dúvidas. Nitikena mostra-se surpresa não apenas com os fatos da concepção mas, sobretudo, com a relação sexual que gerou a gravidez — *“Nitikana sentiu uma coisa na sua barriga e começou a apalpá-la: ‘O que é esta coisa dura dentro da minha barriga? O que aconteceu? Será que é assim que uma mulher fica grávida? Mas eu nem tenho marido...’*”. É o sapo *Ilaceki* quem comunica à Nitikena que ela vai dar à luz: *“Ele lhe disse: ‘Eu trouxe aniwiyate idinanamayane, porque você vai dar à luz’*”. A *niwiyate* é uma manta de algodão para enrolar o filho da Nitikana. Por outro lado, é uma mulher celeste (o Sol), quem nomina Niwelanigi.

A paternidade animal da criança só é reconhecida pela mãe quando a onça manifesta sua afeição: *“Todos os bichos vieram ao lado da Nitikana e entregaram-lhe os seus nomes. e veio também o pai do guri, a onça-parda. A onça veio cantando, achou a criança deitada e cruzou-lhe por cima várias vezes. Beijou a criança, passou a língua em sua boca. Napalatece é o nome do pai do guri. Nitikana admirou-se: ‘Então o meu filho tem pai! O pai dele é onça. Onde que você veio desse meu jeito? Eu nunca o vi na minha presença! Agora veio, beijou meu filho, que é onça, filho de onça. Eu não sei o que eu tenho. Eu sou gente, mas agora virou tanta coisa, tanto bicho do meu lado’*”.

Mas a onça só aparece nesse momento para em seguida desaparecer por completo da narrativa. Embora fique explícito na história o entendimento da conexão entre relações sexuais e concepção, Nitikana enfatiza que a união com o jaguar não aconteceu em sua forma animal. A relação sexual foi com um jaguar com aparência de gente. Numa outra versão, conta-se que Nitikana, abandonada pelo marido celeste, foi levada pela onça (já grávida, do seu ex-marido), e a criança logo que nasce é levada por um sapo, com o consentimento da mãe, que quer protegê-lo dos jaguares. A história gira então em torno da criança que depois de algumas aventuras entre os bichos retorna à sua mãe humana, com a ajuda da pomba que lhe informa onde encontrá-la (é também o animal que lhe avisa dos seus parentes maternos, limpando-lhe os olhos para enxergá-los e os ouvidos para ouvi-los).

É o fato de Niwelanigi ter saído Nitikana e ter sido aceito e cuidado por humanos (primeiro a mãe — com a ajuda de seres celestes e da floresta — depois os parentes maternos) mais que por sua forma física (pois, afirma-se *“‘É bicho! Não é igual a gente aquele filho dela’”*) que a criança é tornada um parente, um filho dos humanos Kadiwéu: *“O neto dele estava ali pequenininho, correu, pegou a perna do avô e lambeu o machucado. Comeu aquele vovô dele. O avô ficou triste. Não foi embora porque é filho’*”. É o animal

que mostra os parentes humanos à Niwelanigi. E são os parentes humanos que sustentam seu desejo canibal, de comer carne crua, criancinhas de outros povos.

Embora o fato de Nitikana sempre fugir ou desaparecer da vida familiar e ser encontrada na mata possa indicar uma associação da mulher humana com o mundo animal e à natureza — sobretudo através da gravidez — é igualmente significativo o fato de estas saídas da vida familiar em direção ao mato serem sempre extremamente produtivas. Nitikana faz coisas “de admirar”, entre elas, um filho que se torna, como sua mãe, um herói cultural Kadiwéu. Além da capacidade reprodutiva vir da floresta e da relação com outros não propriamente humanos (a criança foi feita e nasceu na mata), também os bens culturais (a bolsa, os nomes e, mais tarde os costumes e os “sistema do índio”) provém do mundo extra-aldeão.

O caráter produtivo da relação é construído, no caso de Nitikana, num movimento que vai no sentido da sociedade ou grupo de parentes, para fora - “*É porque eu quis fazer estas coisas de admirar as pessoas. Eu sou uma mulher tão sabida. É por isso que a gente está morando aqui nesta mata*”. Enquanto no caso de seu filho Niwelanigi, é o inverso que acontece: ele nasce no mato e somente depois de adulto, torna-se completamente humano: “*Quando Niwelanigi tornou-se homem, já tinha virado gente, os seus patrícios vieram lhe pedir para deixar de andar no mato, para fazer paragem, fazer casa*”³⁰.

Embora os Kadiwéu atribuam a origem do “sistema do índio” às agências de Nitikana e seu filho, fica claro, na história, que a vida em sociedade já existia. É significativo que a admiração Kadiwéu pelos feitos de Nitikana vem de sua saída do grupo — onde foi querida e criada com todo o cuidado — de sua disposição para fazer novos contatos, descobrir e criar coisas novas e depois retornar, trazendo-as consigo. É também significativo que este retorno se concretiza em virtude do pedido da criança, que quer conhecer seus parentes. Noutras versões, o retorno à casa materna se dá depois que o filho, sendo avisado pela pomba do paradeiro de sua mãe, vai buscá-la e livrá-la das mãos dos jaguares³¹.

O mito inicia tematizando o temor de ter suas crianças roubadas (por seres ou fenômenos da natureza) e termina tematizando o roubo de crianças dos outros para alimentar o filho que quer comer somente carne de pessoas. O pai traz outras crianças para alimentar

³⁰A construção da primeira casa, diversos tabus e prescrições alimentares — sobretudo as referentes ao parto, ao luto e à menstruação (chamada de “saúde da mulher”: “Quando dessa saúde, carne não come. Toda indiada tem medo de comer carne) são obra de Niwelanigi.

³¹É curioso que, o caso Piro, ocorre justamente o inverso: é a criança no ventre (Tsla) que fala para a mãe ir à casa do marido (jaguar), onde ela acaba sendo devorada pelos parentes afins (Peter Gow 1997). Enquanto entre os Kadiwéu a criança “bicho”, já crescida, leva a mãe a retornar à casa dos seus parentes (“consangüíneos”), no caso Piro a criança ainda no ventre leva a mãe humana à casa do pai jaguar, onde é devorada pelos seus parentes afins. No entanto, um caráter produtivo permeia os dois casos.

a sua, que é sempre recolhida para dentro de casa — e mesmo envolta por uma outra parede — para satisfazer seu gosto canibal.

A preocupação com o filho que não quer comer e a dedicação para satisfazer o desejo da criança leva os parentes a fazer coisas que deixam o avô “triste”, ou seja, coisas que a sociedade (representada pelo avós/parentes) não vê com bons olhos — como comer carne crua, por exemplo, ou, fato ainda mais notado na história, carne humana, de “gurizinho” — que dito assim, no diminutivo, sugere uma empatia para com a vítima. As referências que ouvi, em certos contextos, à pena que dizem sentir dos “coitadinhos” (as crianças), eram sempre feitas no diminutivo.

O afastamento da criança da vida pública e sua circunscrição à casa (e uma “casa” [*nigolidi*] dentro da casa, para onde era sempre “recolhida” para comer a carne crua) parece deixar claro que, mesmo em se tratando de uma coisa potencialmente reprovável pelos outros, é algo que ali, naquele espaço protegido, pode ser permitido, por pura afeição pela criança e pelo desejo de satisfazer suas necessidades e desejos. Mata-se crianças fora, para cuidá-las dentro.

Percebe-se, mais uma vez, a distinção claramente demarcada, e conscientemente percebida, entre o mundo familiar, dentro da casa — caracterizado, como vimos, por um clima de intenso respeito, afeto, tranqüilidade e simpatia - e o mundo público, das carancas, das ameaças, dos conflitos inter-familiares, do gosto por mostrar que se é brabo. Como vimos, a hostilidade na esfera pública contrasta com a harmonia que impera no interior das casas. O fato de termos sido acolhidos na aldeia com o argumento de que o capitão não manda dentro das casas, demonstra, igualmente, a relativa autonomia da vida da casa frente à sociedade como um todo, mesmo (ou sobretudo) quando se trata de questões políticas mais amplas.

Na verdade, a própria instituição da vendeta — ainda bem presente entre os Kadiwéu — também não deixa de ser uma questão social mais ampla, tratada em termos familiares. A rixa concentra-se no nível familiar, o tema sendo sempre referido pelas pessoas como envolvendo esta ou aquela família, e não pessoas individuais, mesmo quando o motivo imediato que disparou o ato seja entendido como pertencente a esfera pessoal.

Costuma-se dizer, por exemplo, que os velórios e funerais são momentos muito propícios para acontecer estes assassinatos pelo fato de serem momentos em que todos bebem muito e, embriagados, ficam agressivos, qualquer motivo podendo desencadear brigas ou mesmo mortes. Foi, aliás, num velório, que um dos filhos de Seu Paulínio matou um homem. Era por isso, me contaram, que ele e o irmão viviam longe da aldeia, traba-

lhando na fazenda que sua família arrendava. Para escaparem de uma potencial “revida”, como sempre diziam. Um termo, aliás, bastante sugestivo, pois ao mesmo tempo em que significa que procuravam evitar que os outros revidassem, no sentido de “dar o troco”, parece referir também a idéia de uma outra-vida, uma re-vida³². Tendo acompanhado de perto a apreensão e os cuidados que cercaram a visita de Nigo à aldeia, assim como a preocupação que a atitude de Seu Paulínio gerou na noite do ano-novo (quando saiu do pátio conversando com um tio do rapaz morto por seu filho)³³, pude ter uma idéia dos fortes sentimentos — de medo de perda, de saudade, de honra etc. — que move essa fábrica periódica e infindável de mortos.

Mas voltando ao mito de Nitikena, gostaria de notar que as várias versões destacam o lugar de Niwelanigi como criador do “sistema do índio, como produtor dos bens culturais kadiwéu” (Pechincha 1994:98).

A primeira recomendação era de que a carne do caititu sempre deveria ser comida cozida: *“Todos vieram até Niwelanigi, para saber do seu ensino (...) Reuniu todo o pessoal, criança, homem, para explicar as coisas perigosas (...). Esse caititu, você tem que comer cozido, porque ele vai fazer mal, porque não tem sangue. Você cozinha, come carne, toma sopa. E convida toda a criança para comer junto. A gente comendo de qualquer jeito, não cozinhando, não comendo carne, não tomando sopa, vai tossir quando assustar com qualquer coisa, eh, eh, eh, como queixada”*. Niwelanigi determinou que a carne do veadinho pururuca fosse comida cozida: *“e convida toda gurizada para eles comerem (...) e você não cumprindo, você não tem simpatia.(...) Você pode comer, mas qualquer susto você vai correr, vai correndo, vai fazer assim de curva, vai chegar bem ali no inimigo de novo”* (Pechincha 1994:98-99).

É importante notar o cuidado do narrador em incluir as crianças nessas prescrições alimentares que visam evitar a pessoa de agir como animal (“tossir quando assustar com qualquer coisa, eh, eh, como queixada”), fazer com que a pessoa tenha “simpatia”, saiba correr na direção certa quando assustada num confronto com o inimigo.

Foram também proibidos de comer o veado mateiro. “Quem teimasse e comesse, ficaria estéril. Só os velhos podiam comer, porque não havia mais perigo”³⁴. Assim, mesmo

³²Implica uma idéia da vingança como algo infinito (e projetivo), como sugerido por Manuela Carneiro da Cunha & Eduardo Viveiros de Castro (1985) e Viveiros de Castro (1986), que aproxima-se da noção nivaque que, como diz Adriana Sterpin, mesmo sendo “formulada como “uma “dívida” é na verdade um “crédito” que mantém o sistema em um movimento perpétuo” (1993:58).

³³Como vimos, o fato gerou não apenas tensão e imediata mobilização, no momento, como foi comentado efusivamente nos dias que se seguiram. A discussão centrava-se sobretudo na coragem e no perigo, implícitos no episódio.

³⁴Pechincha observa que “os índios acreditavam que o veado mateiro não se reproduzia com facilidade”.

efetuando práticas de controle de nascimentos que podem, algumas vezes, ocasionar esterilidade, e talvez por isso mesmo, existe uma preocupação de evitá-la.

São recorrentes as idéias de periculosidade associadas à carne — sobretudo crua, com sangue, que é “mais perigosa”. Aparentemente, um dos problemas a ser evitado é o acúmulo de uma mesma substância na pessoa. A mulher menstruada deve abster-se de comer ou preparar carne, assim como o matador quando em período de reclusão, de domesticação do sangue/espírito do inimigo. O perigo é sempre o mesmo: “virar bicho”. O acúmulo de sangue numa pessoa pode também deixá-la “doida”, “fora do juízo”, sem consciência — talvez mais próxima da animalidade³⁵.

A idéia da socialização das pessoas para tornarem-se bravas, e “ruins mesmo”, é significativa entre os Kadiwéu. Como bem observou Pechincha, “Niwelanigi é onça que mata outros povos e é homem que civiliza. E a pena maior, ou a única, pela desobediência a seus conselhos é transformar-se o infrator em bicho” (1994:105). No mito sobre Nitikana e seu filho, vimos como, de fato, a própria cultura é criada depois que o herói cultural é cuidado pelos humanos, dentro da casa dos parentes de sua mãe, que suportam e, *com o tempo*, acabam transformando-o em Mesmo, satisfazendo seu ímpeto canibal, cuidando-o, até que cresce e vira humano de verdade.

O perigo de “virar bicho”, porém, está sempre rondando os humanos. Como vimos, as moças que ainda não menstruaram (sangue potencial) não devem comer carne de ema sob pena de “ficar como ema, virar bicho”. Além disso, quando vem a “primeira saúde” para a moça, ela não deve comer mel de jataí “porque é muito doce, é bicho (...) vai arruinar, pode virar bicho também”. As mulheres, quando menstruadas (com sangue) não podem comer carne de nenhum tipo, “senão, quando você morrer, vai ficar como aquele bicho que você comeu”. Após o parto, a mesma coisa: “Quando a mulher parir, enquanto não está boa (isto é, sem sangue), essa dona não come carne”. A abstinência de carne se estende, ainda, ao período de luto: “Até o teu cabelo crescer e vir outro cortar, você não come carne, e não conversa também, respeita teu cabelo. Enquanto não cortar não conversa, fica calmo, tem que respeitar o costume”; também sob pena de virar bicho.

Tanto o luto, quanto a menstruação, provavelmente por serem momentos onde a possibilidade de “transnatureza” (de humano virar bicho, ou Outro) se mostra mais evidente, exige precauções culturais — a abstinência de carne aparece, nesse contexto, como o meio

1994:99.

³⁵É curioso que as mesmas expressões são usadas pelos Kadiwéu para caracterizar alguém que ingere bebidas alcoólicas: fica “doido”, “fora do juízo”, dizem. Somente o xamã — pessoa poderosa e perigosa — pois pode curar e matar as pessoas, tem a capacidade de viajar ao encontro dos mortos. O xamã, como vários mitos mencionam, possui dentro de seu corpo vários animais.

mais eficaz de evitar a possibilidade, sempre aberta (mas exacerbada em certos momentos, como os de morte e menstruação) de os humanos transformarem-se em não-humanos. Talvez mais do que uma evitação do acúmulo de sangue, o consumo de carne (sangue) deve ser evitado nas situações em que percebe-se a perda de sangue, que sai do corpo, seja na forma menstrual, seja na do parente morto, quando o sangue pára de correr nas veias e ele deixa de ser propriamente humano, transformando-se em Outro, inimigo em potencial — como o matador que come carne durante o resguardo. O consumo de carne aparece, nesse contexto, como potencializador em situações onde se lida com fenômenos não exclusivamente (ou propriamente) humanos e culturais, mas transnaturais. Toda simbólica em torno da menstruação, em geral tecida em torno da capacidade reprodutiva das mulheres, talvez remeta, igualmente, ao fato de esta ser vista como um fenômeno não universalmente humano. A aura de sobre-natureza advindo do fato de caracterizar somente alguns humanos, e não todos.

Diversas práticas kadiwéu — como o impedimento da natalidade e as pinturas corporais, por exemplo — apontam não apenas para uma ênfase na distinção humana do estado natural mas, como bem observou Lévi-Strauss, uma verdadeira “repugnância” às coisas que consideramos naturais. Talvez devêssemos entender a intrigante afirmação de que “ser ruim é bom”, assim como a caracterização das crianças como seres que ainda não botam medo (pois ainda não aprenderam a ser ruins) dentro desta mesma lógica de distanciamento de um estado naturalmente dado. A importância que o cuidado — assim como a predação — das crianças, ocupa no imaginário kadiwéu, não deixa de lembrar o caráter mágico das crianças meio bicho, meio humanas, que são heróis culturais (ou grandes xamãs). Nos dois casos, é o potencial criativo ou produtivo da articulação da diferença que se parece querer evidenciar.

O sangue fora do corpo, como vimos, é motivo de festa e alegria mas também forma de provocar medo nos outros. Nos mitos, o sangue é motivo de cuidado e perigo. Quando associado ao canibalismo de Niwelanigi, que quer comer carne crua, instiga o cuidado dessa criança parente — que se transformará em humano pleno, através do cuidado - embora remeta ao perigo que esta prática representa no exterior, frente à sociedade. As prescrições alimentares, da mesma forma, objetivam evitar um acúmulo de sangue, uma vez que são as pessoas que têm (ou tiveram) contato mais íntimo com o sangue que devem “se cuidar” para não comer carne - o matador em resguardo, as mulheres menstruadas, o xamã que mostrou a caça aos caçadores — pois correm o risco de perder sua humanidade, de virar bicho.

Em suma, uma dinâmica que parece sempre envolver perigo e alegria, predação e cuidado, assim como as pinturas corporais são motivo de alegria e as carrancas de hostilidade, ambas, no entanto, evocando uma unidade em torno do ser Kadiwéu, que “anula”, momentaneamente, as distinções e hierarquias sociais. Por outro lado, como veremos mais adiante, a idéia de pureza do sangue (o sangue de “dentro” do corpo, vamos dizer) define o pertencimento à nobreza, aludindo a um sentimento de orgulho e distinção.

6.8 O dado e o construído

Gostaria de retomar uma idéia sugerida acima, de uma analogia entre estas concepções kadiwéu em torno do que seja o “dado” e o “construído”, e as análises de Strathern em torno das idéias “ocidentais” sobre indivíduo e sociedade, cuja relação a autora define como merográfica e que, segundo ela, caracteriza o empreendimento analítico.

Argumentando que as concepções de parentesco que por muito tempo nortearam os estudos antropológicos enraizam-se nas idéias ocidentais sobre parentesco, Strathern discute o lugar da idéia de indivíduo nestes modelos teóricos. A autora sublinha que ao preocupar-se com o “relacionamento” totalizante entre o indivíduo e a sociedade, entre cultura e natureza, os termos são apreendidos como irredutíveis e a transformação de um no outro é sempre vista como parcial (1988: 20)³⁶. A visão ocidental da cultura ocidental, assim como sua visão da ciência social, é, nota Strathern, de algo perpetuamente inacabado³⁷.

Mas o motivo especial porque o parentesco evoca a conceitualização das relações como merográficas, segundo Strathern, é sua construção tanto como relacionado com fatos da natureza quanto com fatos da cultura: “kinship is, so to speak, the place of overlap”(1995a:86)³⁸. Visto como lócus de domínios que se sobrepõem, o parentesco passa a suscitar perguntas sobre o grau de influência de um e outro domínio. Surge então

³⁶Strathern observa: “I am aware as a write that dichotomy belongs to a (modernist) phase already culturally superseded. Nevertheless, it still has power as a collectivizing obsession — defining a culture that defines itself as less than the universe. By definition, it can never work completely” (1988:20).

³⁷Em *After Nature*, Strathern retoma esta idéia referindo-se a uma forma de relação “merográfica” particular à visão ocidental do mundo, na qual “nothing is in fact ever simply part of a whole because another view, another perspective or domain, may redescribe it as ‘part of something else’” (1992: 73) - uma relação sempre concebida em termos de domínios que se sobrepõem.

³⁸Vinte anos passados dos debates acalorados da década de 1960 quanto às relações entre fatos biológicos e as categorizações sociais ou genealógicas das relações de parentesco (sobretudo entre antropólogos britânicos e americanos) Gellner (1987) ainda sustenta, por exemplo, que uma “area in which society and nature overlap conspicuously, or seem to, is kinship” (1987[1963]:182, in Strathern, 1995a:206). A autora toma esta visão como representante das pressuposições que pesam nas teorias (sobretudo inglesas) sobre o parentesco.

a possibilidade de os antropólogos pensarem os termos descritivos de parentesco como mais próximos da natureza do que os classificatórios, ou que as concepções cognáticas de parentesco se parecem como uma representação mais verdadeira de relacionamentos biológicos do que outros sistemas³⁹.

Désveaux nota que enquanto por um lado Lévi-Strauss amplia a perspectiva puramente sociológica de análise do parentesco proposta por Rivers⁴⁰, por outro lado o raciocínio levistrossiano propõe que, originalmente, eram duas linhagens masculinas que trocavam suas filhas através do casamento; depois, percebendo as vantagens da regularidade desta prática, instituem a troca matrimonial (sob forma necessariamente restrita, no início), instituindo, assim, a aliança original, a matriz sociológica por excelência (2002:117).

O principal inconveniente dessa ordenação sociológica reside, segundo Désveaux, na dimensão “frouxa” (lâche) da própria definição da noção de troca, sobretudo quando se passa da estruturas elementares para semi-complexas e complexas (2002:118)⁴¹.

Também na América, argumenta o autor, a pertinência da ordenação das estruturas do parentesco parece duvidosa, uma vez que se constata “as alianças mais insólitas”, como, por exemplo, com a filha da irmã, beirando o incesto (Guyanais) ou com a neta

³⁹Como nos mostram os Kadiwéu, o ato de cuidar é fundamental, e não exige nem implica, necessariamente, numa identidade vista como dada, sendo aliás não apenas possível, como desejável, mobilizá-lo na direção da alteridade. Como no caso descrito por um mito kadiwéu, onde uma mulher, perplexa frente uma criança recém-nascida que o Criador lhe apresenta, joga a criança no mato por não saber se é gente mesmo (apesar da aparência de gente, “era muito pequena”, exclama ela). Mas acaba se comovendo com o apelo insistente da criança que lhe chama, suplicando-lhe que não a deixe para trás. Depois de abandonada e cortada ao meio pela mãe, cada uma das partes se transforma numa criança, e é nessa forma que são por fim resgatadas e cuidadas, tornando-se, mais tarde, grandes xamãs.

⁴⁰Désveaux lembra que Rivers inventou o método genealógico que até hoje influencia os estudos de parentesco. Apoiando-se em exemplos da Oceania e indianos (e não, significativamente, ameríndios) Rivers demonstra que se o casamento com a prima cruzada se institui como norma, o tio materno e a tia paterna se transformam em afins, ou seja, como que por um “efeito mecânico de alinhamento de posições, o universo de parentesco de Ego se divide em duas grandes classes simétricas, os paralelos por um lado e os cruzados/afins, por outro. Ou seja, as sociedades cujas nomenclaturas compreendem três classes (os paralelos, os cruzados e os afins, como os iroqueses, por exemplo) testemunham um processo diacrônico de natureza evolucionista. Em muitas sociedades, porém, em virtude de uma suposta repugnância crescente em relação às uniões dentro de um grau de consangüinidade próxima, o casamento entre primos cruzados é proscrito, embora a categoria subsista como categoria fóssil. Em suma, o argumento de Rivers ecoa não apenas o de Morgan mas também o de muitos estudiosos contemporâneos do parentesco, qual seja, que “o progresso passará obrigatoriamente por um desejo de expandir o círculo de alianças, cujos benefícios serão entendido tanto em termos biológicos quanto sociológicos. Comparado com o raciocínio morganiano, o fator da coabitação torna-se, aqui, supérfluo: é diretamente o casamento que se traduz na nomenclatura (2002:114-116).

⁴¹O autor nota que embora seja possível considerar a compensação matrimonial — ou seja, a obrigação de os tomadores darem “valores” em contrapartida da mulher que recebem - como uma forma de troca transformada, a noção de troca matrimonial, no ocidente, parece pouco afinada com os dados da realidade. Mesmo se considerarmos que a mulher circula, efetivamente, entre linhagens masculinas, ela o faz com dote (dotada/dotée): “esposas e valores circulam na mesma direção, constituindo num mesmo e único fluxo” (idem:118).

classificatória (Araweté); com a filha da viúva que também toma como esposa (Navaho, entre outros grupos californianos) (idem:119). A recorrência etnográfica de tais anomalias, de tal *ratées* da troca de mulheres na América, mostram que ali as alianças se apresentam de formas específicas demais para poder jogar razoavelmente um papel de norma. Mais que isso, pelas estranhas figurações familiares que desenham, atacando a própria definição de incesto, é o próprio coração da teoria levistrossiana da troca que é atingido (2002:119)⁴².

Para enfatizar seu argumento de que a noção de consangüinidade aparece como fundamental no raciocínio levistrossiano, o autor nota que a inclusão dentro da categoria das “estruturas elementares” de dois sub-tipos tão diferentes como a troca restrita e a troca generalizada⁴³ só pode ser entendida se considerarmos que o princípio que as une é o da consangüinidade. Afinal, elas “requerem igualmente que a aliança seja estabelecida com uma prima, ou seja, “que se realize no seio de uma consangüinidade identificada como tal” (2002:121). As estruturas de troca semi-complexas, por sua vez, “impõe uma aliança dentro de uma consangüinidade suposta, mas não explicitada (conforme os trabalhos de Françoise Héritier)”, enquanto as estruturas complexas, “apanágio de nossa sociedade, correspondem a uma prática da aliança fora da consangüinidade” (2002:121).

Como nota Désveaux, a velha oposição morganiana entre afinidade-consangüinidade ressurge, com a diferença que Lévi-Strauss faz um caminho inverso. Enquanto nas estruturas complexas as duas categorias estão a priori separadas; nas semi-complexas elas começam a se confundir, processo que se completa nas estruturas elementares. Sua crítica reside na visão implícita “da consangüinidade como medida de evolução” (2002:122). Nada prova, conclui o autor, “que essa dicotomia entre consangüinidade e aliança que, em matéria de parentesco, ocupa todo horizonte mental na nossa cultura, tenha uma validade cognitiva universal” (idem:122). Durkheim já observara, em 1898, que “à l’époque lointaine dont elles [les nomenclatures] ont conservé le souvenir, la parenté était presque complètement indépendante de la consanguinité“.

⁴²Alguns autores — como Anthony Wilden (1972), Gayle Rubin (1975), Marilyn Strathern (1992) e Peter Gow (1997) — apontaram como um dos limites da análise levistraussiana do parentesco sua incapacidade de levar realmente em conta o papel constitutivo da subjetividade naquelas relações. Para Strathern (1992), o maior problema para explorar o parentesco como uma estrutura da consciência humana reside em seu recurso à teoria maussiana do dom, uma vez que a idéia de troca (de mulheres, como valores) trás implícita uma outra, tipicamente ocidental (que toma a “natureza” como referência, como diz Désveaux), de que são as mulheres quem fazem os bebês.

⁴³A primeira sugere o casamento com a prima cruzada bilateral, e a outra preconiza a orientação exclusiva de aliança com a prima cruzada matrilateral. Enquanto a troca generalizada oferece uma abertura sociológica maior (integrando o conjunto da sociedade), a troca restrita limita-se a ligar dois à dois os grupos de descendência. A diferença entre estas duas estruturas de troca parece ainda mais evidente, nota o autor, quando se atenta para o fato de “a troca generalizada se intercalar entre a troca restrita e a troca que é subjacente aos sistemas semi-complexos”, permitindo a passagem e marcando a mutação de uma à outra.

Embora suas críticas em relação ao lugar da consangüinidade na teoria levistrossiana do parentesco, bem como sua crítica à noção de troca matrimonial apontem para questões centrais da nossa análise da sociedade kadiwéu é preciso reconhecer que a utilização das categorias afinidade e consangüinidade como instrumentos de conhecimento inter-cultural não implica, necessariamente, uma remissão ao primado da consangüinidade⁴⁴.

A análise dos dados Kadiwéu nos remete à formulação de Eduardo Viveiros de Castro, em torno dos sistemas de parentesco amazônicos, onde é a “consangüinidade” que apresenta-se como constantemente sujeita à construção pelos agentes sociais (2000:12). A recorrência do infanticídio, por outro lado, evidencia que a “humanidade” do recém-nascido não é *dada*, com o nascimento, sendo construída somente à partir da decisão das pessoas por preservar o seu corpo, dedicar-lhe cuidados, inserindo-o no mundo dos humanos através de rituais específicos. A visibilidade do seu corpo ao nascer não é, por si só, garantia de que sua alma (invisível) seja realmente humana.

O fato de as crianças pequenas serem enterradas no pátio ou mesmo embaixo da cama de seus pais, “porque ainda não botam medo”, sugere que é a iniciativa tomada pelos humanos de preservar sua vida e dedicar-lhes cuidado que ao mesmo tempo lhe confere humanidade⁴⁵ e um lugar dentro do parentesco. Como nota Viveiros de Castro, “a consangüinidade e afinidade amazônicas não são tanto categorias taxonomicamente descontínuas, quanto zonas de intensidade dentro de um mesmo campo escalar. O movimento que percorre esse campo não vai do proximal ao distal, do ordinário ao extra-ordinário, mas o inverso. Algo extra precisa ser mobilizado para que se traga o ordinário à luz. Ou antes, que precisa mobilizar: é o extra que move o ordinário” (2000:16).

Em seu artigo “Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco”, Viveiros de Castro faz uma sugestão que, como veremos, é particularmente interessante para a análise do parentesco kadiwéu.

Entendendo a distinção que nomeamos “consangüinidade/afinidade” como “uma das

⁴⁴Désveaux parece desconsiderar, porém, o alcance heurístico contido na observação de Viveiros de Castro (1992) sobre o lugar fundante da alteridade, no contexto amazônico. A proposta de pensarmos a ideologia matrimonial Araweté através de uma outra categoria, a de “consangüinidade cruzada”, (134), é interpretada por Désveaux, simplesmente como um esforço por manter-se dentro da doxa levistraussiana. Da mesma forma o argumento de Jorge Pozzobon, (1997) de que os Maku, assim como numerosos outros das terras baixas da América do Sul, “exprimem os laços de afinidade dentro de uma linguagem da consangüinidade” (1997, 83: 159-172), também se resume, na visão de Désveaux, a uma “submissão” das práticas à teoria que insiste em manter as categorias consangüinidade e afinidade como universalmente dadas.

⁴⁵Várias pessoas me disseram que, antigamente, as crianças deliberadamente mortas após o nascimento eram logo enterradas no mato pela parteira (como fazem com a placenta), evitando-se assim que a mãe a olhasse e ficasse com pena. Na literatura, menciona-se o fato de o pai não poder ver o rosto das crianças que seriam submetidas ao infanticídio.

dimensões constitutivas do parentesco humano” (2000:9), o autor propõe uma utilização destes termos apenas enquanto instrumentos heurísticos, como forma de “enxergar a diferença que liga o mundo amazônico ao nosso”, sem que isso implique nenhuma identidade ou semelhança intrínseca entre os conceitos, conforme entendidos aqui e lá⁴⁶

Propondo-se a elucidar o que, nas sociedades amazônicas, “faz as vezes de dado - de região do “inato” a circunscrever e condicionar a agência humana - e o que, correlativamente, é percebido como construível, isto é, como pertencendo à esfera da ação e da responsabilidade dos agentes” - afinal, “o que é dado é que haverá sempre algo construído como dado” (2000:7 e 39), o autor sugere que o parentesco amazônico possui a particularidade de atribuir à afinidade a função do “dado”, enquanto a consangüinidade, por nós vista como inata, é que deve ser continuamente construída e atualizada através da intenção e ação humanas (2000: 8)⁴⁷.

A partir das observações de Lévi-Strauss sobre os “usos extra-parentesco do idioma da cunhadéz” e de Rivière de que a afinidade é noção aplicável apenas a casamentos entre estranhos, Viveiros de Castro formula a idéia da afinidade como princípio dominante da socialidade amazônica (2000:10).

De fato, esta idéia já encontrava-se delineada na sua discussão sobre “o lugar da afinidade no “dravidiano amazônico”, onde o autor destacava que enquanto o problema de obtenção de esposas pode ser - e para muitas sociedades é - “resolvido “em casa””, os inimigos “são indispensáveis para a produção social dos mortos - às vezes dos vivos - e para isto é preciso olhar além do horizonte local” (1993:188). A categoria dos afins potenciais aparece, assim, como articuladora destes dois momentos do *socius* (idem:188-9).

Observando a distinção traçada por Overing Kaplan (1975: 2) entre três tipos de sociedades - de descendência, de descendência mais aliança e apenas aliança⁴⁸ - Viveiros de Castro nota que se interpretarmos a “descendência” e a “aliança” como “sendo apenas as elaborações institucionais de, respectivamente, a consangüinidade e a afinidade

⁴⁶Para entender esta dinâmica “é preciso imaginar um conceito de relação que não tenha a identidade como protótipo”, uma vez que “a relação entre os conceitos é analógica, isto é, esgota-se neles” (2000: 39).

⁴⁷Viveiros de Castro sugere que “é a forma (a compreensão) mais que apenas o conteúdo (a extensão) dessas noções (afinidade/consangüinidade) que varia crucialmente”. O que varia não é tanto *quem* é consangüíneo ou afim mas *o que* é um consangüíneo ou um afim. (2000:9).

⁴⁸Viveiros de Castro mostra como tal equação pode ser formulável também em termos levistraussianos, “entre os sistemas pós-elementares” nos quais a aliança é ancilar à perpetuação dos grupos de unificação (as relações têm um papel apenas regulativo, estando subordinadas a termos constituídos de modo independente), os sistemas elementares nos quais o “método de classe” prevalece (termos e relações são mutuamente constitutivos), e, finalmente, as estruturas amazônicas “pré-elementares” em que vigora o “método da relação” (as relações subordinam e constituem os termos). Ou ainda em termos dumontianos: “sociedades onde a consangüinidade engloba a afinidade, aquelas onde os dois princípios estão em oposição equitativa, e aquelas onde a afinidade engloba a consangüinidade” (2000:12).

tomadas como os dois estados básicos do nexu do parentesco”, então, “dizer que em uma dada sociedade a aliança prevalece sobre a descendência como princípio institucional é o mesmo que dizer que ali a afinidade predomina sobre a consangüinidade como princípio relacional”(2002:12).

O alcance desta formulação nas reflexões que procurava tecer sobre as concepções de gênero e parentesco kadiwéu foi quase imediato. Observações que se mostravam, inicialmente, paradoxais, adquiriram maior sentido quando vistas desta perspectiva, como a insistência discursiva nos laços de sangue em certos contextos e, simultaneamente, práticas apontando para o caráter eminentemente construído das relações de parentesco. É notável, nesse sentido, que seja somente nos contextos de definição de nobreza que a ênfase recai nos laços de sangue, onde mais do que compartilhar o mesmo sangue, destaca-se a idéia de pureza de sangue. Tal definição não parecia nunca, de fato, remeter literalmente ao fator “sangue” conforme o entendemos, surgindo mais como uma metáfora para uma relação de proximidade institucionalmente definida, do que, digamos, como um apelo metonímico, de contigüidade.

Observando que a “construção do parentesco amazônico diz essencialmente respeito à fabricação (e destruição) de *corpos*”, Viveiros de Castro (2000: 28) sugere que “criança procriada” surge como um outro produto do parentesco⁴⁹, “que completa o movimento de consangüinização iniciado com o casamento de onde ele provém”.

Embora não se possa dizer que a criança necessariamente complete, no caso kadiwéu, um movimento de consangüinização iniciado com o casamento de onde ela provém (isto é, no qual foi procriada), é certo que existe uma noção de que este “novo indivíduo” não é, de forma alguma no caso kadiwéu, visto como réplica consangüínea de seus pais⁵⁰, e precisa ser *tornada* um parente de seus parentes. Nos mundos indígenas, como esclarece o autor, “as identificações substanciais são conseqüência de relações sociais”, isto é, são as relações que criam os corpos e não os corpos, as relações. (2000:30).

É preciso enfatizar, no entanto, que embora estas idéias correspondam bastante aos materiais aqui analisados, não seria muito apropriado afirmar que, no contexto kadiwéu, o “movimento de consangüinização” se *inicia* a partir de uma idéia de consubstancialidade corporal com aqueles que a procriaram — ou seja, com o casamento que originará a criança - mas somente pela *iniciativa de cuidado* tomada, seja pelos pais que a procriaram,

⁴⁹A consangüinidade pura, diz o autor, só pode ser alcançada na morte, uma vez que a consangüinidade aparece como “a conseqüência última do processo vital do parentesco” (2000: 29).

⁵⁰Uma vez que é um indivíduo de corpo e alma, seu *corpo* misturando os corpos dos pais (e portanto, de dois cunhados — Taylor 2000) e sua *alma* deve vir de um não-genitor (avós) ou um germano de sexo oposto ao genitor (tio materno, tia paterna) — Viveiros de Castro 2000:30).

seja, como muitas vezes é, pelos pais que, efetivamente lhe conferem humanidade, no momento em que decidem ampará-la no mundo dos vivos. A relação de predação fica explícita, no caso kadiwéu, não apenas no lugar atribuído aos Outros, nesta sociedade, como principalmente na importância que a busca de crianças (tanto dos outros, inimigos, quanto entre Mesmos) adquire na dinâmica social e política desse grupo.

O processo que articula, simultaneamente, um desejo de cativar e incorporar as crianças dos outros e um controle de nascimentos internos - acompanhado de uma notável preocupação como o cuidado que se lhes dispensa internamente - talvez possa ser entendido como uma forma não apenas de evitar a abertura de um crédito canibal — uma vez que o medo de que suas crianças sejam roubadas por outros é tema constante tanto na mitologia quanto na vida cotidiana - como, simultaneamente, manter a tão prezada abertura para o exterior. Como se conta num mito kadiwéu sobre uma mãe que teve suas crianças roubadas, “Ela chorou muito e pediu a quem carregou seus filhos que, então, ficasse com eles, já que tinha levado, mas que os tratasse como filhos”. Mas este mito, que conta “como os animais ganharam suas cores” (Ribeiro, 1980: 98) será analisado no capítulo sobre o lugar das crianças no mundo kadiwéu.

6.9 Socialidade e sociabilidade

Assim como a pessoa (seja um recém-nascido ou uma criança maior adotada) precisa ser construída como parente - ou seja, é um Outro que se precisa “cativar” -, a morte põe fim a um ciclo ao processo vital do parentesco. O corpo do parente morto não mais comporta as idéias de cuidado que fundamentam o parentesco, uma vez que a destruição do corpo é irreversível⁵¹. No caso kadiwéu, como em muitos outros, o parente morto se transforma em ameaça potencial para os parentes vivos, uma ameaça que é minimizada pela da troca de nomes recomendada pela tradição. Deixa-se que o morto “leve com ele os nomes” e, no processo, “se perca de seus parentes vivos”⁵². Como explicou uma senhora à Jaime Siqueira, “quando morre alguém trocamos o nome, por que os parentes da gente, mesmo mortos, ainda tentam procurar os parentes. Por isso tem algumas pessoas que ficam encarnadas, porque não trocam de nome quando seus parentes morrem. Por isso

⁵¹A alma que, como diz Viveiros de Castro, constitui a parte “antes relacional que substantiva” da pessoa, vai embora.

⁵²Os Lengua, que viviam na mesma região, também praticavam a mudança de nome de cada membro da tribo diante de toda morte. Em seu livro de 1817, Félix de Azara relata que a explicação que lhe deram para tal prática era que “a morte, a qual com o último extinto levou consigo a lista dos nomes dos sobreviventes, enganada por este artifício, não os encontre de novo e vá alhures procurá-los”(1817, vol.II:154, *in* Boggiani, 1975 [1892]):300).

devemos trocar o nome e a pessoa que morre fica perdida dos seus parentes, e o espírito da pessoa não quer saber daquele novo nome, porque não conhece quem é“ (1993: Anexo pp.19). Como se vê, não são propriamente os nomes que são passados para as pessoas, mas as pessoas que passam pelos nomes. O valor está mais na diferença do que na identidade.

Entre os Kadiwéu, porém, o perigo de parentes tornarem-se inimigos pode estender-se também para parentes próximos, caso as relações de afeto, preocupação e cuidado recíprocos forem, de alguma forma, rompidos por uma das partes. Assim, poderíamos dizer que aqui, não apenas as representações imaginárias da afinidade (da reciprocidade matrimonial), mas também as próprias relações entre pessoas consideradas parentes, são vistas como potencialmente perigosas e desiguais, necessitando assim de um cultivo e atualização constante. Seria difícil, nesse caso, traçar uma linha de demarcação separando a consangüinidade e a aliança de um lado, e a afinidade potencial, do outro, uma vez que ambas encontram-se intimamente entrelaçadas.

No contexto amazônico, como observa Viveiros de Castro, a afinidade não existe dentro da comunidade ideal, mas em outro lugar, “dentro de uma comunidade real, com certeza, mas também, e sobretudo, *fora* da comunidade “ideal”: no exterior ideal da comunidade, como afinidade “ideal”, isto é, pura” (2000: 15). Esta formulação, como vimos, descreve perfeitamente a dinâmica Kadiwéu em torno do parentesco. O caso kadiwéu nos coloca algumas questões, por outro lado, no que se refere ao uso dos termos socialidade e sociabilidade. A idéia de que a “sociedade primitiva” não se funda no parentesco (diferindo, assim, da fórmula tradicional segundo a qual a socialidade termina onde a sociabilidade acaba), não parece significar, no caso Kadiwéu, que a socialidade *comece* (apenas) onde a sociabilidade acaba. Em outras palavras, a socialidade começa já na esfera das relações comumente ditas de sociabilidade.

Para o caso parakanã, por exemplo, Fausto propõe uma distinção entre socialidade e sociabilidade. O primeiro termo sendo usado para “falar da qualidade abstrata do social em geral, sem determinar o caráter da relação”, enquanto o segundo (sociabilidade) aponta para uma “especificação do primeiro”, para um “tipo de socialidade percebida pelos agentes como moralmente positiva” (2001:146). Um aspecto interessante desta distinção é que ao invés de opor uma noção à outra, estabelece-se uma continuidade entre os termos. Fausto utiliza o termo socialidade quando afirma, por exemplo, que “fogo e horticultura são faces de um mesmo complexo e estão positivamente correlacionados à socialidade domesticada da aldeia e negativamente à vida na floresta e aos modos alimentares do jaguar” (2000:146).

Podemos argumentar, no caso kadiwéu, que o cuidado dentro depende da predação fora e, nesse sentido, seria inadequado traçarmos uma oposição entre duas esferas que, mesmo aparecendo numa forma contraposta, são ambas moralmente positivadas pelos Kadiwéu. Por outro lado, penso que seria mais adequado utilizar o termo socialidade, para descrever o processo, do que sociabilidade — que, no meu entender, parece quase sempre referir à relações envolvendo uma proximidade.

Embora as práticas e representações em torno dos “corridos” evidencie o lugar preponderante dos Outros na vida social kadiwéu, o lugar mediador ocupado pelas crianças — predadas fora para serem cuidadas dentro da família, entre si — parece evidenciar o caráter eminentemente político e social que instaura o próprio mundo doméstico.

A idéia de uma relação de inversão de valor quando se passa de relações locais e imediata a relações externas e distantes é, como nota Viveiros de Castro, inapropriada, pois toma como pressuposto que a socialidade amazônica vai “de uma intimidade socialmente positiva a uma distância socialmente negativa”, uma idéia onde o protótipo da relação é a auto-identidade, modelo tipicamente ocidental. (2000: 16). O autor sugere que na Amazônia o movimento vai justamente no sentido oposto: “Longe de ser uma projeção metafórica, uma atenuação (...) da afinidade matrimonial, a afinidade potencial é a *fonte* da afinidade atual, e da consangüinidade que esta gera”(2000: 16).

Embora a afinidade apareça, no contexto kadiwéu, como o idioma prevalente da socialidade, me parece que a idéia de que “a socialidade *começa* onde a sociabilidade acaba”, nos leva uma outra — não muito elucidativa no contexto kadiwéu - de que as relações proximais (como as que caracterizam o parentesco) não possuem a mesma força social, vamos dizer, daqueles outros níveis abarcados pelo termo socialidade.

As relações intra-familiares kadiwéu apresentam-se tanto como lócus de uma sociabilidade intensa (expressas na linguagem das relações próximas, harmoniosas e pacíficas entre parentes) quanto, e sobretudo, de socialidade, uma vez que concentra e dilui, ao mesmo tempo, uma “afinidade potencial”, especialmente se considerarmos o lugar que os Outros ocupam tanto no imaginário quanto nas práticas familiares kadiwéu. A idéia de que a consangüinidade requer a afinidade para ser definida, como sugere Viveiros de Castro (2000:42) me parece colocada, na sociedade kadiwéu, de uma forma radical.

Embora a prática kadiwéu de “cativar” tanto as crianças “suas” quanto a dos “outros” sugira uma concepção de que se deve percorrer um longo caminho que, à cada nível (no convívio) vai tornando a afinidade cada vez menos afim — e embora a construção do parentesco seja visto como em eterna construção -, me parece que a transformação da

“afinidade potencial” em “consangüinidade” processa-se de forma mais imediata ou “instantânea” do que parece. A grande preocupação em relação ao tempo de permanência de estrangeiros na aldeia, a relutância em relação à pessoas que chegam com data marcada para voltar (“avulsas”, sem intenções de estabelecer conexões vistas como reais), as constantes afirmações de que a cada dia meu filho se tornava mais um “kadiweuzinho”, assim como a convicção quanto a sua capacidade de transformar os Outros em um Mesmo, parecem evidenciar a relativa rapidez com que os afins potenciais podem ser transformados em “parentes”.

Esta transformação nunca é, porém, vista como definitiva, exigindo, ao contrário um investimento e cultivo continuados — daí a ênfase no cuidado - uma vez que o campo das possibilidades não exclui que um parente se afaste, afrouxando os laços, a ponto de, em certos contextos, fazê-los desaparecer — sendo mesmo possível que se transforme, em certos casos, em Outro, ou mesmo um inimigo (sobretudo quando deixa de corresponder às exigências de preocupação e cuidado mútuos). Como vimos, os cuidados e atenções dedicados às crianças (e parentes em geral) estão intimamente ligados ao temor de que venham a distanciar-se, que sejam roubados, que deixem de “*acreditar* na vovó e no titio”, como expressou aquela senhora kadiwéu, lucidamente distinguindo os “índios” dos “brancos”, em função da importância, para os primeiros, da conversa e da compreensão mútuas para o real estabelecimento de relações.

6.10 Público e doméstico

O contexto kadiwéu nos coloca uma questão importante no momento em que enfatiza a diferença de domínios sem, contudo, necessariamente estabelecer uma valoração intrínseca entre eles - seja o valor entendido como uma estrutura real, seja como sentimento moral, como fica evidente na ênfase formal das diferenças de gênero, étnicas e mesmo as diferenças sociais hierarquicamente estabelecidas. Talvez possamos dizer que as diferenças aparecem mais como mudanças de perspectivas, dependendo de para onde o olhar e a atenção (tanto nativos quanto antropológico) são direcionados - e também das suposições implícitas nas nossas atribuições do que seja o centro e a periferia.

Não deixa de ser curioso que o idioma da afinidade e da guerra apareça de forma tão interligada com o idioma do cuidado e da proteção, justo numa sociedade hierárquica como a Kadiwéu. Assim como nos coloque justamente o tema de uma distinção contrastiva que não implica, necessariamente, uma hierarquia entre domínios. O fato de o idioma

da afinidade aparecer como hegemônico nas relações com os Outros (para fora), não significa que o cuidado não seja também hegemônico nas relações com aqueles vistos, numa outra perspectiva, como Mesmos. De fato, a idéia da “guerra” não parece existir sem a preocupação com o cuidado, assim como o cuidado não existe sem a guerra (seja entre pares, seja com inimigos). Assim como cativa-se as crianças dos outros cercando-as de cuidados, produz-se a cerâmica, as pinturas corporais, as carrancas, inspirando-se nos Outros.

A imagem da relação de gênero conforme descrita por Marilyn Strathern para o caso Hagen me parece bem elucidativa - respeitadas as diferenças - da relação entre doméstico e público que quero aqui frisar. São os atos, diz ela, que tomam uma forma singular: “Rather than lines and arrows between attributes we should instead be thinking of the relationship between acts and the contexts of action” (1988: 275). Atos que podem adquirir a forma de uma socialidade de natureza particular, por um lado, e de natureza coletiva, por outro. Atos que podem aparecer como termos potenciais de um par (contrastivo), e como um microcosmo compósito, “potentially one of a pair” (idem).

Sugiro que a relação entre doméstico e público tem padecido da mesma tendência, observada por Strathern (1988) na relação entre sociedade e indivíduo - conforme elaborada no pensamento ocidental, segundo a qual sempre tendemos a ver um como “modificando ou de alguma forma controlando o outro”: “At the heart of the antinomy is a supposed relation of domination (as in our contrasting ideas about society working upon individuals and individuals shaping society)” (1988:13)⁵³.

Buscando uma nova abordagem da dicotomia entre doméstico e político, Carlos Fausto observa a tendência a oscilarmos entre uma “profunda desconfiança em relação à dicotomia e seus conteúdos, e uma inescapável remissão a ela, como se estivéssemos fadados a conviver com a oposição entre doméstico e político sem poder jamais afirmá-la” (2000:239). Mesmo reconhecendo que seria mais confortável evitá-la de vez, não poderia fazê-lo não apenas porque ela “perpassa os principais modelos analíticos do chamado americanismo tropical”, como porque aparece como fundamental para a compreensão das diferenças entre os processos sociopolíticos dos blocos parakanãs, onde o “político” aparece como o espaço de socialidade da *tekatawa* e o “doméstico” como abarcando as demais áreas da socialidade parakanã.

⁵³Assim, embora mantenha o uso do termo socialidade para referir à geração e manutenção de relacionamentos, para entendermos a visão melanésia exigirá que se fale sobre socialidade tanto no singular quanto no plural. Pois “far from being regarded as unique entities, Melanesian persons are as dividually as they are individually conceived. They contain a generalized sociality within” (1988: 13).

Sua proposta visa superar a tradicional oposição entre político e doméstico como duas formas de socialidade *espacialmente* construídas, conforme delineada pela antropologia estrutural-funcionalista de inspiração fortesiana, onde o político coincide com o social, “relegando o doméstico a uma espécie de socialidade diminuída, tendencialmente negativa ou natural” (2000: 240). Fausto sugere um terceiro caminho, entendendo o político como representação, onde destaca-se a idéia de que o que “é próprio do político é apropriar-se da representação da totalidade”, ou seja, “definir-se pela apropriação da representação das ações e relações coletivas, relegando ao doméstico a particularidade” (2000: 240).

É interessante notar que a política faccional aparece, nesse contexto, em oposição ao político, pois “associada à dissensão e ao discurso privado e velado da fofoca” (2000:241). Este deslocamento da oposição dos *espaços* de socialidade para o nível da representação é, sem dúvida alguma, inovador, permitindo que se supere a dicotomia tradicional entre público e doméstico (em termos de espaços), embora o caráter diminuído da socialidade doméstica (definida como particularizante em oposição ao caráter mais “universalizante” da tekatawa), parece destacar-se de forma ainda mais evidente.

As análises dos dados Kadiwéu aqui desenvolvidas sugerem que a relação entre doméstico, público e político precisaria ser olhada de um ângulo ainda diferente. Penso que a noção de uma “socialidade política” e uma “socialidade doméstica”, sugerida por Strathern, aparece, no caso kadiwéu, como mais adequada. Não poderia deixar de concordar com Fausto, porém, quando argumenta que a definição da primeira (socialidade política) como “ação coletiva, baseada em objetivos e identidades partilhadas”, e da segunda como “relações particulares, baseadas nas diferenças e interdependências entre pessoas”, ao invés de superar a oposição a retoma (2000: 240-141). Como vimos, no caso kadiwéu a socialidade doméstica não poderia ser definida simplesmente em termos de relações particulares, uma vez que meu interesse reside justamente em destacar a intensa *socialidade* do doméstico (para além da sociabilidade ali também tecida). Ou seja, na sociedade kadiwéu o doméstico constitui-se como uma esfera eminentemente social sem a qual o político seria praticamente impossível de constituir-se⁵⁴. É claro que a distinção entre doméstico e público não se refere, de forma alguma, a uma distinção entre um espaço visto como masculino e outro feminino, nem tampouco como esferas essencialmente distintas de atuação ou agência social — embora estas agências possuam, obviamente, nuances e

⁵⁴Embora muitas das idéias de McCallum (2001) tenham se mostrado fecundas nas minhas análises, sua insistência em criticar, como na resenha de *Inimigos Fiéis*, o reconhecimento da oposição entre “doméstico”; e “político” (“público”), alegando que vai na “contramão de sua desconstrução pela literatura feminista e etnológica”, poderia ser um pouco mais nuançada ou menos ortodoxa, vamos dizer. De fato, reconhecer o contraste — apesar das demolições de que é objeto - e procurar entender seus significados, me parece um dos aspectos mais interessantes do argumento de Fausto.

especificidades próprias.

Quando procurei indagar sobre qual seria, no caso kadiwéu, a “instituição” que poderia ser eleita como representando a sociedade kadiwéu como totalidade⁵⁵ - à exemplo da *tekatawa* Parakanã-, nenhuma das respostas que cogitava pareciam satisfatórias. Poderíamos pensar, por hipótese, que o comportamento “bélico” — as constantes performances para mostrar que kadiwéu é brabo — pudesse ocupar esta posição do político. Acontece que estas performances - além de aparecerem sempre ligadas às práticas diplomáticas (que lhe são sempre coadjuvantes) - nos remetem de forma significativa à dinâmica doméstica e familiar, consubstanciadas nas práticas que visam trazer os Outros, (especialmente crianças), não apenas para dentro da sociedade, como elegem a família e a vida doméstica como lócus privilegiado para efetuar esta passagem.

Cogitei, então, que a arte kadiwéu talvez pudesse ser vista como concentrando a capacidade de representar a sociedade kadiwéu como totalidade, considerando-se o consenso em torno do seu papel definidor da identidade grupal. As pinturas corporais e faciais poderiam ser vistas como uma manifestação desta identidade para dentro, enquanto a cerâmica poderia ser entendida como definidora da identidade para fora. Me parece, porém, que por mais que a arte possa configurar — na própria fala das pessoas e sem que se lhes pergunte- uma “expressão una e coletiva”, elegê-la como centralizadora do político por excelência (à exemplo da *tekatawa* parakanã) seria ignorar outras dimensões da vida social kadiwéu, não menos importantes, como as performances relacionadas ao ethos guerreiro, por exemplo.

Os dados Kadiwéu, ao contrário, apontam para um arranjo da dinâmica social no qual se destaca tanto uma diferenciação quanto interligação fundamental entre a esfera doméstica e a esfera pública, que fica explícita no lugar ocupado pelas crianças nessa sociedade. As representações e práticas sócio-culturais as colocam como articuladoras das relações familiares e entre mundo doméstico e público, no nível local, bem como engendradoras das relações políticas com o mundo exterior, num nível supra-local. As relações entre doméstico e público aparecem, assim, sempre mediatizadas pela figura das crianças.

As crianças, como vimos, são extremamente valorizadas pelos Kadiwéu, tanto internamente (nas relações cotidianas, práticas de controle natal visando maior cuidado, mitos, etc.) quanto nas relações com o mundo externo - no passado, eram o principal objetivo das

⁵⁵Sublinho a idéia de representação, uma vez que o coletivo parakanã — a *tekatawa* - exclui as mulheres, sendo portanto “a posição do político (...) necessariamente negativa”, “uma totalidade una mas afetada por sua própria negação”, como diz Fausto (2000:242).

expedições guerreiras, hoje, continuam sendo agenciadas nas transações externas, como o interesse em meu filho deixou bem claro. Elegidas e festejadas como troféus vivos, as crianças aparecem como articuladoras das relações internas e externas, sobretudo como fonte de prestígio nas disputas entre famílias nobres, uma vez que as iniciativas por cativar as crianças dos outros parecem partir sempre destas famílias.

É interessante notar que, nesta perspectiva, o doméstico como lócus de uma socialidade diminuída praticamente desaparece. Ao invés de ser concebido exclusivamente como um espaço de sociabilidade entre pessoas próximas - o reino dos “entre si”, muitas vezes concebidas quase como não-relações, pelo caráter íntimo, proximal, particular, e mesmo “natural”), a esfera doméstica aparece, no contexto kadiwéu, como lócus central de mediação das *relações sociais*, sempre concebidas não apenas como eminentemente sociais, como em permanente construção, através de ações políticas específicas.

O contraste com a dinâmica de outras sociedades fica evidente quando comparamos com a dinâmica que parece caracterizar outros grupos, como por exemplo os Gê, estudados por Marcela Coelho de Souza (2002). Embora a autora também note uma associação das crianças ao estrangeiro, observa que, em “tratando-se de adultos, pode-se talvez ver certas relações muito íntimas (pais/filhos, germanos) como estando *alguém* da diferença mínima necessária a uma relação propriamente dita” (2002:249).

Por isso, no caso kadiwéu, a diferenciação delineada por Strathern entre uma “socialidade política” (ação coletiva, baseada em objetivos e identidades partilhadas) e uma “socialidade doméstica” (baseadas nas relações particulares, diferenças e interdependências entre pessoas) também não aparece como a mais adequada. Em lugar de conceber a diferença entre estas esferas em termos das *relações* diferenciais aí tecidas — que, de certa forma, separam e opõe diferentes formas de agências - parece fazer mais sentido ver a diferença, no caso kadiwéu, como uma diferença *formal* que, intrinsecamente, une os “pólos”, numa dinâmica que assemelha-se mais ao modelo da relação “schismogênica” proposta por Bateson (1980), onde as esferas doméstica e pública — assim como as relações de gênero e parentesco - aparecem como mutuamente englobando uma à outra, às vezes de forma complementar, às vezes enfatizando as distinções⁵⁶.

O caráter eminentemente social das relações tecidas na esfera doméstica é também evidenciada por Sylvia Caubi Novaes. Na prática, diz a autora, “o nascimento e o casa-

⁵⁶Viveiros de Castro Notando que o “divíduo amazônico” não parece “se *dividualizar* segundo a linha de gênero, como na Melanésia, mas segundo o contraste entre consangüinidade e afinidade, Viveiros de Castro pergunta se “o mal-estar generalizado que as dualidades de tipo alma/corpo provocam no pensamento filosófico contemporâneo” estaria relacionado “ao potencial subversivo desse (divi)dualismo face ao nosso individualismo”(2000: 45).

mento são as dimensões mais enfatizadas na vida social Bororo, contrapondo-se às visões que privilegiam as esferas públicas e jurídicas da vida social sem considerar a dinâmica expressa na vida cotidiana” (1986: 164). A autora destaca a importância do papel desempenhado pelas mulheres do lado paterno, na gravidez e nascimento da criança, *mesmo e sobretudo* se o pai já não mais lá está, por divórcio ou separação — embora a presença do pai seja vista como socialmente importante (Novaes 19??:164,170-173, grifo meu). O ritual de nomeação, segundo a autora, mostra a importância sociológica das mulheres e da matrilinearidade e a importância da patrifiliação - através das mulheres aparentadas do pai da criança — uma vez que, nestes rituais, as mulheres ocupam o centro do pátio da aldeia⁵⁷.

Entre os Parakanã, como nota Fausto (2000), a família aparece como a “esfera de sociabilidade mais gratificante”, uma vez que “o valor não é o lazer, mas a relação. Ter de caçar para alguém não é um fardo, mas uma motivação” (2000:204). Homens e mulheres compartilham praticamente todo o tempo da vida cotidiana, com exceção, no caso oriental, da vida na *tekatawa* que é um espaço de socialidade unicamente masculino. O casal, como “unidade produtiva”, tende a trabalhar mais em conjunto que em separado, sendo comum as esposas acompanharem os maridos “em quase todas as expedições”. Levar a mulher para a mata, aliás, é sinal de afeto e consideração, um privilégio disputado por co-esposas.

McCallum, por seu lado, nota que entre os Kashinawá o casamento de adultos “é o relacionamento que sustenta o sistema econômico”, consistindo na única relação que permite que homens e mulheres sejam pessoas completas. (2001:59- 62). A ênfase grupal na cooperação e na complementaridade “male-female” considera que um bom casamento é pleno de afeição e de duração por toda vida (2001:59).

Os arranjos matrimoniais, no caso Parakanã, “são concebidos como sendo da esfera feminina, e não masculina, como um acerto entre mulheres que trocam filhos”, sobretudo quando se trata do primeiro casamento de um homem, já que o seu segundo casamento pode ser negociado pela primeira esposa. Estes acertos, embora não se enquadrem na definição de política de Fausto, não deixa de evidenciar um caráter político nada desprezível, também tecido na esfera doméstica, embora nesse caso apenas as mulheres atuem como agenciadoras efetivas dessas relações. A delegação das negociações matrimoniais às mulheres, além de indicar que “o arranjo matrimonial não deve ser o *locus* de conflito entre homens”, como nota Fausto, também revela — mesmo que ao avesso - o próprio caráter político visto como implícito nessas relações. Fausto nota que quando há reivindicações

⁵⁷Sobre o tema ver também Crocker 1967: 80.

contraditórias, os homens “fingem-se desinteressados e não-informados, como se nada estivesse em disputa”, mas reconhece que, embora tais arranjos jamais sejam o gatilho que detona o processo de ruptura, não são sem consequência para a conformação futura dos conflitos (2000:196-197).

Assim como a consangüinidade pode ser a continuação da afinidade por outros meios (Viveiros de Castro 2000:23), a relação peculiar observada entre os Kadiwéu entre as esferas doméstica e pública (misturando vida íntima e vida política) pode ser entendida como um processo contínuo e recorrente de instauração, simultânea e reciprocamente, da identidade e da alteridade, onde uma não existe sem a outra.

6.11 Laços

Entre os Kadiwéu não parece existir uma fronteira ou demarcação clara entre a guerra de captura do Outro e o cuidado deste Outro e sua transformação em Mesmo. Mais que vetores ou linhas, a imagem de “laço” parece mais verossímil, dada a relação de continuidade que parece envolver os “pólos”. A relação entre esfera doméstica e esfera pública, da mesma forma, não poderia ser caracterizada nem como polar, nem como recíproca, propriamente dita, mas uma elipse, um “eterno retorno”, vamos dizer, de uma esfera à outra, onde embora se possa perceber diferenças explícitas e fronteiras marcadas, bastava mover-se um nível para cima ou para baixo neste sistema “hierárquico” (já que a distinção é explícita e recorrentemente evocada nas práticas sociais), para acabar-se, de forma inesperada, de volta ao lugar de onde havíamos partido.

Gostaria de chamar a atenção para o sentido que o termo “cativar” assume nos discursos e nas práticas kadiwéu. Os “cativos” kadiwéu, como vimos, não poderiam ser chamados propriamente de escravos. Existe uma relação implícita de parentesco e afeição, sempre manifestada por ambas as partes. Embora se trate de uma relação hierárquica (observável nas práticas cotidianas), os cativos (e outros estrangeiros incorporados) não apenas são definidos como parentes, como podem vir a mobilizar-se com o tempo (como o caso do vereador kadiwéu deixa claro). Nesse sentido, poderíamos dizer que “os cativos” foram cativados, no sentido de conquistados, e não de subjugados.

Embora signifique também, como vimos, “ter cativos”, ou seja, dispor de pessoas que possam levar os convites para as festas de seus senhores e senhoras - um sinal de prestígio e distinção social - pois sem eles não poderiam, idealmente, haver festas e as famílias nobres estariam descumprindo a etiqueta (que, entre outras coisas, define uma formalidade e um

distanciamento intra-grupal, uma marcação de fronteira entre esferas pública e doméstica — que a festa, evento extra-ordinário, visa desmanchar e afirmar ao mesmo tempo).

Quanto à continuidade entre as atividades de “guerra” (hostilidade) e de cuidado (harmonia), acima referida, gostaria de notar que no que se refere às relações de gênero, podemos identificar, da mesma forma, uma relativa continuidade entre a “posição” de geradores de crianças, tanto dos homens quanto das mulheres. Embora elas gerem crianças sobretudo nas relações íntimas (ou “familiares”)⁵⁸, e eles se destaquem no interesse demonstrado pelas crianças dos Outros, ambos participam nas duas esferas (política e “íntima”), como fica claro no fato de a proposta de “trocar” de filhos ter sido efetuada pelo casal kadiwéu (em conjunto); assim como no passado os maridos traziam as crianças como troféus para agradar as esposas.

Como vimos, tanto os homens quanto as mulheres participam das relações que giram em torno do que há de mais exterior e de mais interior naquela sociedade, ou seja, participam igualmente — embora por diferentes meios - nas relações com o mundo externo, assim como das relações cotidianas mais íntimas, compartilhando a preocupação com o cuidado e educação das crianças, por exemplo.

As relações que concentram uma maior ênfase nas distinções em termos de poder de subjugação, vamos dizer, são, ao meu ver, as relações interétnicas (sobretudo com potenciais “corridos”). As relações entre nobres e cativos também evidencia, em certos casos, esta mesma forma de interação assimétrica, embora seja, como no primeiro caso, sempre ambígua. Minha impressão é a de que a relação entre nobres e cativos é, em certa medida, análoga à relação entre homens e mulheres, ou seja, evidencia uma distinção - hierárquica no primeiro caso, formal, no segundo — em contextos públicos, enquanto em contextos domésticos prima por relações menos assimétricas.

Narrei, acima, o caso de um “criado” cujo trabalho de carneação e preparação do churrasco para a festa de ano-novo acabou recaindo, no final das contas, todo sobre ele. A sua demonstração de descontentamento frente ao excesso de trabalho e à indignação do dono da festa com o atraso das atividades, sugerem que estas não são formas de tratamento aceitáveis numa relação que, como ambos depois insistiam em frisar, é fraternal.

Além disso, os criados tem total liberdade para ficar na família ou ir-se, quando bem entendem — embora, como me disse o senhor, aquela era “a única família” que conhecia. Não era raro, porém, viajar para a cidade e lá ficar por dias ou mesmo semanas, festeando

⁵⁸Uma vez que, idealmente, só devem “vingar” as crianças cujos progenitores são aceitos pela mãe e pelo pai da jovem, mesmo que seja para repassá-los para outros criarem (em geral, os próprios avós).

e bebendo. Em minha última visita à aldeia, fazia muito tempo que não aparecia.

No caso da sociedade kadiwéu, me parece que a forma como as distintas esferas da vida social se relacionam, aponta para uma forma inversa àquela que Strathern caracteriza como sendo particular à cultura ocidental e que ela define como uma relação merográfica, na medida em que “presupposes that one thing differs from another insofar as it belongs to or is part of something else (...) In this view, nothing is in fact ever simply part of a whole because another view, another perspective or domain, may redescribe it as “part of something else”” (1995:73). Enquanto tendemos a conceber todo conhecimento como simultaneamente totalizante e incompleto (1988:20), os Kadiwéu parecem conceber o mundo e as relações sempre de um ponto de vista particularizante, mas ao mesmo tempo completo.

Enquanto sua teoria e a prática parecem mostrar uma hierarquia sempre aberta, ou ao menos percebida como possivelmente inclusiva de seu termo oposto (um cativo pode se tornar um kadiwéu e um parente, um estrangeiro pode se tornar um Mesmo etc), nas nossas concepções parece haver uma tendência inversa, de sempre se imaginar (ou recriar) as oposições entre os termos de uma forma intrinsecamente hierárquica, polar, que dá grande margem à imaginações e interpretações em termos de poder, muitas vezes absoluto - como pode-se contatar, por exemplo, nas teorias que propõe a “dominação masculina” como universal.

Tais idéias encontram, na minha opinião, um terreno fértil num contexto onde a diferença (e mesmo dicotomia) entre vida doméstica e vida pública é sempre equacionada em termos de uma hierarquização valorativa que insiste em interpretar o público como político, e doméstico como “essencialmente” a-político. É interessante lembrar a observação de Strathern para as elaborações da antropologia inglesa em torno da “insuficiência do parentesco como aparato conceitual”, uma vez que as conexões entre parentes — internalizadas como “família” - não pareciam comportar uma imagem completa de relações sociais (1992: 134).

Esta idéia da família e dos parentes próximos como não representando unidades de parentesco claramente definidas liga-se, segundo Strathern, a uma concepção particular dos relacionamentos como podendo ser medidos como mais ou menos relacionais e mais ou menos abertos à escolha — num contexto onde a capacidade de escolha aparece como indicador de uma maior ou menor complexidade das relações⁵⁹.

⁵⁹Assim, embora as relações familiares também possam ser caracterizadas como objeto de escolha (mesmo na nossa sociedade) — como quando se diz que dentro da gama de parentes dados também existem aqueles que serão esquecidos (seja pelo tempo, seja pela distância) — esta própria idéia de que é

Como observa Strathern, teorias inteiras de evolução social foram construídas “on the supposition that in primitive society (...) children would not know who their fathers were, and that civilization has been a long process of making paternity explicit” (1995a:52). Supostamente, esta necessidade seria a fonte primitiva do maior interesse do homem pela vida social. Mas a idéia de que enquanto pode-se *ver* a maternidade, é muito mais difícil *ver* a paternidade⁶⁰ não apenas é construída como um “fato natural”, como também, sustenta-se, “a ligação genética com o pai deve ser uma questão de inferência”, uma vez que se percebe o pai como naturalmente invisível. (Strathern 1995a:51-52). A paternidade, afirma-se, tem que ser construída simbólica e socialmente, diferentemente da maternidade, naturalmente dada⁶¹.

A questão central, nesta discussão, é reconhecer que existem valores implícitos nas formas como os diferentes grupos sociais reconhecem o parentesco e que baseiam-se naquilo que a sociedade vê como sendo o real. A sociedade kadiwéu, com suas idéias particulares em relação aos sentimentos que consideramos naturais, uma sociedade onde a família e o doméstico ocupam um lugar central de articulação de interesses públicos e políticos, apresenta-se, assim, como particularmente interessantes para repensar algumas proposições e suposições teóricas influentes na antropologia contemporânea sobre gênero e parentesco.

natural esquecer os parentes que estão no limite do universo de parentesco pressupõe sua existência prévia, como existindo, mesmo que não se tenha conhecimento deles”: “They exists at a simple or primitive level (whom you are related to). It follows that other principles will seem extraneous, and appear to belong to other more complex levels or systems “ (1992: 134).

⁶⁰Conforme Rowland 1987:68-69, in Strathern 1995:51.

⁶¹Tais discussões revelariam, na verdade, certos valores implícitos na forma como pensamos o parentesco: como busca por traçar laços naturais, o valor dado ao desejo das pessoas de reproduzir, e reproduzir a si mesmas; a idéia de que se algo pode ser visto, é real, seguindo uma equação entre o que é visto, o que é real e o que é natural, enfim que o fluxo da identidade corre dos pais para a criança, o que explica porque o que geralmente importa é “who the real parent is” (Strathern 1995:52).

7 *Fazendo arte*

7.1 Bravura e lascívia

Desde os primeiros dias na aldeia, o comportamento das pessoas quando as reencontrávamos em lugares públicos, foi motivo de grande perplexidade para nós. O rosto grave e hostil que nos era mostrado nas trilhas, no posto da FUNAI, na escola etc. contrastava radicalmente com a cordialidade com que, há poucos dias, nos haviam recebido em suas casas. No início, chegamos mesmo a duvidar de que se tratava das mesmas pessoas, pois nos olhavam com severidade, sem, muitas vezes, sequer nos cumprimentar. Não demorou muito, porém, para descobrirmos que não estávamos confundindo pessoas muito parecidas, como supúnhamos, mas, ao contrário, este era um comportamento extremamente recorrente entre os Kadiwéu¹.

O desconforto causado por esta experiência logo me lembrou um fato que me intrigara já na primeira visita à aldeia, quando tirava fotos. Havia observado, na ocasião, uma tendência a exibirem uma expressão severa toda vez que posavam para ser fotografados, mesmo quando a conversa imediatamente anterior à foto era amigável. De fato, disponho de várias seqüências de fotos onde contrastam, alternadamente, fisionomias sérias e risinhas. Esta última versão foi registrada pois, desconcertada com a cara hostil que me era apresentada, brincava, perguntando se iria ganhar um sorriso para levar de recordação - a pergunta sempre provocava risos em meus interlocutores.

Podia facilmente perceber que as expressões severas não significavam acanhamento nem implicavam restrições ao fato de serem fotografados. Ao contrário, o registro não apenas era sempre bem vindo como, muitas vezes, requisitado, sobretudo depois de certificarem-se de que receberiam as cópias correspondentes. Assim, por um bom tempo, fiquei me perguntando o porquê deste desejo de aparecer tão carrancudos nas fotos, quando nos recebiam cordialmente e mostravam-se simpáticos nas conversas que travávamos nas

¹A distinção fisionômica entre público e familiar ou doméstico encontra um paralelo, como já vimos, na definição da casa como lócus de relações pacíficas, em oposição ao espaço coletivo da aldeia.

casas.

As vezes em que, estando num ambiente amigável, perguntei por que as pessoas costumavam mostrar-se tão sérias nas trilhas ou fora de casa, a maioria das pessoas ou dizia não saber, ou simplesmente ria. Algumas, porém, responderam que devia ser “por que o índio gosta de mostrar que é brabo”². Embora agora possa parecer um tanto óbvio do que se tratava, na época, envolvida com os problemas de permanência na aldeia, não percebi a real importância desta transformação facial.

Como argumentarei a seguir, o uso público da carranca, assim como a vontade de registrar uma imagem de brabos nas fotografias, pode ser entendido como parte de um conjunto expressivo maior, ligado ao ethos guerreiro, ainda muito vivo neste grupo. Veremos que esta plasticidade facial guarda ainda relações com outros aspectos, tanto da vida social quanto da arte kadiwéu, especialmente as pinturas da face.

Existem referências às pinturas faciais kadiwéu desde os primeiros contatos com os Guaicurus no século XVII. Nestas pinturas, o contorno do rosto é freqüentemente representado por dois perfis confrontados, onde o efeito final dos desenhos lembra, muitas vezes, uma padrão espelhar.

Esta forma de representar é analisada por Lévi-Strauss no texto “O desdobramento da representação nas artes da Ásia e da América”³, onde o autor destaca alguns “princípios fundamentais” característicos destas artes, destacando-se entre eles o caráter de “desdobramento da representação”⁴.

Tal configuração pode ser explicada, segundo Lévi-Strauss, pelo fato de a artista ter se proposto a desenhar o ornato facial de um modo realista “respeitando suas proporções verdadeiras, como se tivesse pintado sobre um rosto e não sobre uma superfície plana”. O autor nota que a artista pintava no papel “muito exatamente como estava acostumada a pintar uma cara” e que “é porque o papel é para ela uma cara, que lhe é impossível *repre-*

²De fato, alguns viajantes já haviam referido à marcante expressão facial desses índios. Sobre os Mbayá, por exemplo, Colini afirma que usavam “largamente os gestos e outros sinais expressivos, especialmente da cara” (1975 [1945]:293) e que “sua severa fisionomia mostrava um caráter independente e um irrequieto amor pela liberdade mais que rudeza”. Colini baseou-se em descrições de Do Prado (1795), Felix de Azara (1817), Guido Boggiani (1892), Dobrizhoffer (1822), Castelanau (1850), Almeida Serra (1803), Sánchez-Labrador (1910), entre outros.

³O texto “O desdobramento da representação nas artes da Ásia e da América”, foi originalmente publicado em *Renaissance*, Revista Trimestral publicada pela Escola de Altos Estudos de Nova Iorque, vols.2 e 3, 1944-1945, pp.168-186. E foi republicado em *Antropologia Estrutural* (1957).

⁴princípio, descrito por Franz Boas para a arte da costa do pacífico noroeste da América, caracteriza-se por uma forma de representar os “objetos” a qual, na descrição de Boas, “os animais são representados como divididos em dois, de modo que os perfis unam-se no meio, ou uma visão de frente da cabeça é mostrada com dois perfis unidos no corpo” Franz Boas (1927:223-224), in *Primitive Art*, citado por Lévi-Strauss (1996[1957]:284).

sentar uma cara sobre o papel, pelo menos sem deformação. Seria preciso ou desenhar exatamente uma cara e deformar o ornato segundo as leis da ilusão de ótica, ou então respeitar a individualidade do ornato e, por isto, representar a cara desdobrada”⁵.

Esta independência da arte kadiwéu da arquitetura natural do corpo humano leva Lévi-Strauss a afirmar que “criaram uma arte gráfica, cujo estilo não pode ser comparado com quase nada do que a América Pré-Colombiana nos deixou” (2001 [1955]:229). Descreve as pinturas faciais como uma verdadeira “cirurgia pictural” que enxerta a arte no corpo humano: “Esses contornos delicados e sutis, tão sensíveis quanto as linhas do rosto e que ora as realçam, ora as traem, conferem à mulher algo de deliciosamente provocante”. É quase certo, diz ele, que “hoje em dia a persistência do costume entre as mulheres explica-se por considerações eróticas (...) Estes contornos delicados e sutis, tão sensíveis como as linhas do rosto que, ora as valorizam, ora as atraíam, dão à mulher algo de deliciosamente provocante (..) Jamais, sem dúvida, o efeito erótico das pinturas foi explorado de maneira tão sistemática e consciente” (2001[1955]:177).

O autor nota que a reputação das mulheres kadiwéu “está solidamente implantada nas duas margens do rio Paraguai. Muitos mestiços e índios de outras tribos foram se instalar e se casar em Nalike” (idem ant.). Lévi-Strauss sugere que esta atração de estrangeiros relaciona-se, de certa forma, com o poder erótico exercido pelas pinturas corporais e faciais das mulheres.

O fascínio de cronistas e antropólogos com a beleza e a lascívia das mulheres mbyá é, como já mencionei, recorrente nos relatos. Sem dúvida alguma, o potencial erótico das mulheres kadiwéu (seja pelas pinturas, seja pelo “comportamento libidinoso”) impactou aqueles que as conheceram. A própria preocupação das mulheres em postergar a gravidez, alegando falta de tempo para dedicar o cuidado exigido pelas crianças, ou não estragar uma beleza corporal desejada, nos remete a certas considerações de cunho estético e erótico — como manter um corpo idealmente desejável pelos homens, ter tempo para dedicar-se ao marido, e tempo para fazer cerâmica para enfeitar a casa dos brancos. Penso, no entanto, que o alcance destas considerações ultrapassam uma suposta preocupação erótico-sexual.

A literatura sobre o grupo está repleta de referências evidenciando uma vívida disposição, tanto dos homens quanto das mulheres, para a aventura, coragem e bravura. Este gosto era cultivado desde tenra idade, tanto através das brincadeiras juvenis quanto nos freqüentes duelos das quais participavam mulheres, homens e crianças e que, em geral, acabavam com os adversários ensangüentados e com dentes quebrados. Colini, por

⁵Lévi-Strauss, 1996[1957]:295.

exemplo escreve que as mulheres “celebravam, de quando em quando, uma festa que consistia no levar em procissão em redor das habitações, na ponta das lanças dos maridos, as cabeleiras, os ossos e as armas dos inimigos mortos na guerra, enquanto celebravam e proclamavam as proezas dos seus homens. Para aumentar cada vez mais a coragem e provar a estes que elas mesmas não falhavam e eram dignas da sua confiança e ternura fechavam a festa batendo-se mutuamente com furor, a punhadas, até que permanecessem ensangüentados o nariz e a boca”. Depois disso, as mulheres recebiam “os festejos dos maridos, os quais se embriagavam todos em honra das mesmas” (Colini, 1975[1945]: 285)⁶.

Assim, o fato de protelarem o nascimento de filhos até uma certa idade, além de revelar uma percepção particular da relação conjugal — bem como uma estética corporal determinada —, aponta ainda para outros valores, igualmente prezados, como o gosto pela vida errante e aventureira, no passado, e que hoje encontra um paralelo importante na prioridade dada à produção cerâmica, uma atividade que confere fama e prestígio, internamente às mulheres ceramistas, externamente ao grupo como um todo, que vê na cerâmica um dos seus principais símbolos de identidade étnica. Como algumas ceramistas disseram, este trabalho implica num certo “espírito aventureiro”.

7.2 Bons motivos para se pintar

Quando perguntava sobre as ocasiões em que as pinturas corporais são realizadas, a primeira explicação que ouvia era que “não tem data marcada”, a pessoa sendo “livre para se pintar quando quiser”. Alguns ressaltavam que um acontecimento especial, uma alegria, para a pessoa ou para o grupo, também podia ser um bom motivo para se pintar. Várias pessoas mencionaram que no dia 19 de abril, o “dia do índio”, sempre tem festa e todo mundo se pinta

De qualquer forma, são unânimes em reafirmar que “não precisa ter outro motivo além de ficar bonito”. Frequentemente observavam que “a pessoa que vai pintar você pode perguntar porque você está se pintando, qual o seu motivo, a sua alegria, pois kadiwéu é curioso pra saber das coisas”. A reação de Seu Dominginhos, um velho kadiwéu, quando

⁶Outra brincadeira consistia em formar um círculo, “pegando-se pelas mãos, enquanto uma delas corria em redor pelo lado de fora; uma daquelas do círculo em dado momento estendia a perna para fora; fazendo tropeçar e ainda cair a outra que corria; então esta tomava o lugar da companheira que fora causa da queda” (1975:290). O autor observa ainda que “nas noites claras e serenas os jovens dos dois sexos se reuniam diante das cabanas para se divertir e jogar”, sendo comum as mulheres dividirem-se “em dois grupos que se injuriavam reciprocamente, aquelas que diziam insultos mais pesados eram com grandes risadas proclamadas vencedoras e aplaudidas por todos” (1975:290).

lhe perguntei se as pessoas ainda se pintavam, é, em si, significativa. Simulando com as mãos a pintura de padrões específicos no rosto e o corpo, repetia: “Todo mundo alegre, tudo brincando, só alegria, sem vergonha nenhuma”. De fato, esta “democracia” em relação às pinturas aparece também em Boggiani, que descreve a minúcia de detalhe com que uma escrava pinta o rosto da senhora e esta, da sua escrava, sem referir a nenhuma distinção específica ou notável entre as duas pinturas⁷.

Em *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss também destaca que os indígenas que conhecera se pintavam “apenas por prazer” (2001[1955]:177), mas observa que “antigamente o costume deveria ter, provavelmente, um significado mais profundo” (idem ant.). Segundo ele, a compreensão do “paradoxo de uma sociedade relutante à procriação”, que pratica a “adoção sistemática de inimigos ou de estranhos” só pode ser atingida se considerarmos a estratificação social dessa sociedade em castas de nobres, guerreiros e cativos e, conseqüentemente, a importância do prestígio e da endogamia de casta que não permitia casamentos com “gente inferior”. Assim, “para se proteger dos riscos internos de casamentos desiguais”, chegava-se a praticar “um racismo às avessas, que consiste na adoção sistemática de inimigos ou de estranhos” (2001 [1955]:184).

Neste livro, Lévi-Strauss sugere existir um paralelo entre o plano sociológico inscrito no sistema guaná e bororo e o plano estilístico da arte kadiwéu. Tudo se passa, escreve o autor, “como se, colocados diante da contradição de sua estrutura social, os Guaná e os Bororo tivessem conseguido resolvê-la (ou disfarçá-la) usando métodos propriamente sociológicos”, como o efetuado através da divisão em metades (2001 [1955]:185).

Aos Mbayá, continua o autor, “faltou tal solução (...) seja porque a ignoraram (o que é improvável), seja, mais provavelmente porque foi incompatível com o fanatismo deles”. Assim, não tiveram a sorte de resolver suas contradições, ou pelo menos dissimulá-las graças a instituições artificiosas. Mas esse remédio, que lhes faltou no plano social, ou que eles se recusaram a imaginar (...) já que não podiam tomar consciência dele e vivenciá-lo, puseram-se a sonhá-lo, não de forma direta, que teria se chocado com seus preconceitos, mas de forma transposta e na aparência inofensiva: em sua arte” (2001 [1955]: 186). A “misteriosa sedução”, bem como a “complicação à primeira vista gratuita”, da arte gráfica kadiwéu, poderia ser interpretada, segundo Lévi-Strauss, como “o fantasma de uma sociedade que procura, com uma paixão insatisfeita, o meio de expressar simbolicamente as instituições que poderia ter, se os seus interesses e as suas superstições não lhe impedissem”

⁷Colini por vezes refere a uma suposta diferença quanto à pintura corporal de homens e de mulheres — afirmando elas se distinguem “pela tatuagem da cara e dos braços” (1975: 257) ou que “teriam os mesmos ornatos tatuados, de modo que não podiam desfazê-los (1975 [1945]: 273) — mas reconhece que os registros sobre a pintura facial e corporal são bastante variados e mesmo contraditórios.

(2001 [1955]: 186).

Acontece que a “empáfia aristocrática” kadiwéu - ou seja, a suposta endogamia de castas ou a resistência a contrair casamentos desiguais) era bem menor, na prática, do que se poderia imaginar por seus discursos. Embora a nobreza seja um atributo constantemente remarcado, no passado e no presente, jamais ouvi qualquer referência a alguma regra ou desejo de endogamia⁸. De fato, o que fica explícito tanto nas narrativas e mitos do passado quanto do presente, é que o ser kadiwéu se define tanto pela nobreza, quanto pelo seu caráter “misturado”. Como as várias versões do mito de origem sempre enfatizam, o Criador lhes disse “to make war, to kill, and to capture children from other people and raise them among the kadiwéu. And in fact most people are all mixed. That was what God taught us, for sure (...)” (Wilbert & Simoneau 1989:16).

O tema das pinturas faciais é retomado por Lévi-Strauss num texto posterior — em *Antropologia Estrutural* — onde refere-se a “possíveis implicações psicológicas e sociais” da arte kadiwéu, aproximada, neste caso, à arte Maori. Em ambos os casos, diz o autor, “a elaboração do ornato facial e corporal se faz numa atmosfera semi-religiosa. As tatuagens não são somente ornamentos; não são (...) somente emblemas, marcas de nobreza e graus de hierarquia social; são também mensagens inteiramente impressas com uma finalidade espiritual, e lições”. São destinadas “a gravar não somente na carne, mas também no espírito, todas as tradições e a filosofia da raça” (1996[1957]:293).

Esta compreensão do corpo como locus privilegiado de expressão e inscrição do social foi diversas vezes anotado por Lévi-Strauss - o autor já observava que “as pinturas do rosto conferem ao indivíduo sua dignidade de ser humano” (2001 [1955]: 183). No estudo comparativo sobre o “desdobramento da representação” — acima citado - o autor desenvolve seu argumento, notando que, no pensamento indígena, “o ornato é o rosto, ou antes, ele o cria. É ele que lhe confere seu ser social, sua dignidade humana, sua significação espiritual” (1996:295). A “dupla representação do rosto, considerada como processo gráfico, exprime”, segundo Lévi-Strauss, “um desdobramento mais profundo e mais essencial: o do indivíduo biológico “estúpido” e do personagem social que ele tem por missão encarnar. Pressentimos já que o desdobramento da representação é função de uma teoria sociológica do desdobramento da personalidade” (1996:295).

A disjunção kadiwéu, provocada pelo desdobramento da representação, vai ainda mais longe, na interpretação de Lévi-Strauss, pois a pintura “em lugar de representar a imagem de um rosto deformado, deforma efetivamente um rosto verdadeiro”, misturando-se aí,

⁸Também Mônica Pechincha e Jaime Siqueira não registram nada do gênero.

“além do valor decorativo, um elemento sutil de sadismo que explica, ao menos em parte, porque a atração erótica das mulheres kadiwéu” (1996[1957]: 288-294).

São muito freqüentes as referências ao efeito erótico das pinturas faciais e corporais das mulheres kadiwéu, que “arrastava outrora para as margens do Paraguai os fora-da-lei e os caçadores de aventura”, dos quais, como diz Lévi-Strauss, “vários, agora envelhecidos e instalados maritalmente entre os indígenas, descreveram-me vibrando estes corpos de adolescentes nuas, completamente cobertos de entrelaçados e arabescos de uma sutileza perversa” (1996:290).

Embora tenham, sem dúvida, uma importância estética fundamental, gostaria de destacar que este caráter erótico, de conquista, pode não remeter, necessária ou exclusivamente, ao aspecto sexual. Se as pinturas faciais e seus efeitos de “desdobramento da representação” do rosto guardam, como sugeri, relações com a riqueza das expressões faciais hoje observadas entre os Kadiwéu, conforme consubstanciadas nas carrancas, talvez o caráter decorativo e erótico da arte kadiwéu, mais que remeter à atributos puramente sexuais, remete a determinados valores compartilhados, entre eles os ideais de beleza, bem descritos por Darcy Ribeiro (1980), e de valentia, que sentimos na própria pele. Afinal, quando se afirma que se pinta o rosto e o corpo para ficar bonito, mais do que ficar bonito para si se quer, sem dúvida alguma, causar uma forte impressão nos outros — para *parecer* mais jovem e mais bonito, como explicou aquele senhor cativo que pintara os cabelos brancos.

Ao invés de dizer que aqueles que não se pintam são “indivíduos biológicos estúpidos”, talvez pudéssemos dizer que são “idiotas” no sentido de “bobos”, como o é Gü-ê-krig - e como são os “corridos” — que vem de fora para roubar — e, nota-se, *não para permanecer* entre os Kadiwéu - e que acabam sendo alvo de represálias e diversão do grupo. O desejo obsessivo pela conquista dos outros é, nesses contextos onde a conquista é à priori barrada, virado do avesso, transformando-se em expulsão.

A carranca, embora usada “para botar medo” e “mostrar que kadiwéu é bravo”, não deve, na minha opinião, ser considerada uma expressão desagradável ao olhar kadiwéu, ao contrário. Acredito que o “elemento sutil de sadismo” - referido por Lévi-Strauss à deformação que a pintura provoca num rosto verdadeiro - encontra também aí uma expressão. Mas mais do que remeter de forma simples e direta a um suposto elemento sexual, erótico, este toque de “sadismo” e “erotismo” (que traz em si uma idéia de desejo de conquista do Outro), talvez seja melhor entendido se percebido como integrante de um conjunto de valores fundamentais na relação dos Kadiwéu, entre si, mas sobretudo

com os outros. Impressionar, causar impacto, mostrar brabeza e valentia e, no processo, estabelecer fronteiras. Ou seduzir, ou repelir⁹.

Nesta perspectiva, as carrancas podem ser vistas como uma expressão radical das pinturas faciais, dado que não necessitam da mediação do desenho para “imprimir” um efeito no rosto verdadeiro, embora a “deformação” efetuada pela carranca envolva, como na pintura facial, uma forma de mediação artística — agora de natureza performática - que lhe confere a capacidade de atuar como se fosse uma máscara. Performadas para causar um efeito específico - impressionar os outros, botar medo, mostrar bravura - as carrancas não somente aparecem como máscaras que se coloca nas relações públicas como, mais importante, expressam um sentimento coletivo de identidade relacionada ao passado guerreiro do grupo¹⁰.

Como bem observou Lévi-Strauss, “a decoração é concebida para o rosto, mas o próprio rosto não existe senão por ela. A dualidade é, em definitivo, a do ator e de seu papel, e é a noção de *máscara* que nos traz sua chave” (1996:298).

Não é de surpreender que quando os Kadiwéu foram procurados por um bloco de carnaval de Campo Grande e solicitados a elaborar uma fantasia que representasse o grupo, escolheram justamente máscaras. Na ocasião, fabricaram máscaras de cerâmica - com abertura para os olhos, o nariz e a boca — que seguiam o mesmo padrão utilizado nos vasos e demais peças de cerâmica, decoradas com as mesmas cores e os mesmos motivos, que combinam desenhos geométricos e traços circulares e espirais, freqüentemente representados de uma forma desdobrada. O impacto visual destas máscaras é, de fato, impressionante: ao mesmo tempo em que é, claramente, um rosto — colorido e com belos desenhos — sua feição é pesada, grave, uma verdadeira mistura de beleza e hostilidade

⁹Colini observa que as hordas dos Mbayás não eram etnicamente homogêneas, fazendo parte delas “muitos elementos tirados das populações vizinhas, os quais ou eram completamente assimilados, *ou iam sendo assimilados pelo orgulho de pertencer à tribos respeitadas e temidas* (...) Estes estrangeiros se fundiam de tal forma com os Mbayá que chegavam a se tornar os inimigos mais implacáveis das populações de que tiravam origem” (1975 [1945]:282). Esta idéia fica particularmente clara no seguinte relato feito à Pechincha, por uma cativa, no *idioma*: “Vocês que têm os seus finados avós e você que ainda é um kadiwéu dos antigos. Como eu quero dizer para vocês que eu não sou uma kadiwéu tão pura. Eu fui uma índia chamacoca, que vocês vêem que até hoje eu sou uma escrava dos Kadiwéu. Eu não posso dizer que não sou chamacoca. Eu não tenho receio de dizer que sou uma chamacoca. Eu sou considerada uma escrava dos yoniwaagodepodi (nossos senhores). A oniwaagodo (senhora) quer saber de onde vem os nomes. Eu disse para ela que é dos capitães (yoniwaagodepodi inionaya). É lá do senhor Matexua. É lá que a gente encontra muitos nomes diferentes. essa moça, a tal da Nitikana, têm muitas coisas que ela fazia. Ela era uma moça de grande sabedoria, que a gente nem tenta imaginar como ela era (...)” (Pechincha 1994:93)

¹⁰A articulação entre a expressão trágica de brabeza e o aspecto cômico evidenciado nas histórias sobre os corridos, assim como a restrição das pinturas corporais durante o período de luto, parece apontar, da mesma forma, para uma relação recíproca e ambígua entre riso e tragédia, entre tristeza e alegria.

ou brabeza¹¹.

Baseando-se nos relatos do missionário Sánchez-Labrador, que menciona diferenciações das pinturas de acordo com a hierarquia social e a idade - as castas nobres pintando-se somente a testa, apenas o vulgo ornamentando o rosto por completo - Lévi-Strauss destaca que a arte kadiwéu encontra-se intimamente ligada à organização social, uma vez que “motivos e temas servem para exprimir diferenças de posição, privilégios de nobreza e graus de prestígio”, enfim, “afirmar os graus da hierarquia” (1996:292).

O missionário anotara, ainda, que somente as moças se pintavam, sendo raro que as “velhas percam tempo com esses desenhos”, contentando-se “com os que os anos gravaram em seu rosto” (idem ant.). Lembremos, contudo, que tanto os desenhos de Boggiani, quanto as fotografias de Lévi-Strauss, mostram tanto o rosto de mulheres jovens, quanto de velhas, pintadas. Ao que parece, a pintura (embelezamento e erotismo) das velhas - recorrentemente descritas como decrépitas, monstregos etc - gera uma certa repugnância nos observadores europeus, ao contrário do que parece acontecer entre os Kadiwéu, onde inclusive observa-se a possibilidade aberta às mulheres velhas de casarem-se com homens bem mais jovens do que elas.

Demonstrando perplexidade frente à decoração corporal dos índios, o missionário Sánchez-Labrador indagava o por quê por tamanha fixação pela alteração da aparência do rosto humano, opondo “às graças da Natureza uma feiúra artificiosa”. Por que, pergunta ele, esse “desprezo pela obra do Criador”, “pela argila de que somos feitos?”¹². Referindo-se a esta conjunção de beleza e “feiúra”, indagava se seria para “enganar a fome que estes indígenas passam horas a traças seus arabescos, ou se para ficarem irreconhecíveis diante dos inimigos”¹³. a partir destas considerações, Lévi-Strauss argumenta que através das “pinturas faciais, como da prática do aborto e infanticídio, os Mbayá exprimiam o mesmo horror à natureza (...) um solene desprezo pelo barro de que somos feitos” (2001[1955]:178).

Em seguida, lamentando não ter podido “penetrar na teoria subjacente a essa estilística” kadiwéu, Lévi-Strauss indaga se a explicação do caráter excepcional da arte kadiwéu não seria a de que “por seu intermédio o homem se recuse a ser um reflexo da imagem

¹¹A mistura de curvas e formas angulares e geométricas — característica das máscaras, da cerâmica e das pinturas faciais - contrasta com os desenhos do corpo, geralmente elaborados com linhas circulares e menos simétricas, mas que mantém o mesmo estilo espelhar.

¹²O mesmo missionário havia escrito que as tatuagens das mulheres Abipón as tornavam “mais bonitas do que a própria beleza”, In M.Dobrizhoffer, *An Account of the Abipones*, vol.II, 1822:20-21, citado por Lévi-Strauss em *Antropologia Estrutural*, 1996-1953/1944-45-: 293.

¹³Sánchez-Labrador, citado por Lévi-Strauss, 2001(1955): 177.

divina?” (2001 [1955]:177 e 178 respectivamente). Esta observação parece bem mais próxima da realidade kadiwéu por mim experienciada. Se levarmos à sério as constantes afirmações sobre o caráter lúdico das pinturas, bem como a democracia que as caracteriza, talvez possamos concluir que, mais do que exprimir e manter a hierarquia social, as pinturas funcionariam como uma prática que, sendo livre à todos, une a todos, kadiwéus e não-kadiwéus, nobres e cativos, como uma coletividade. A pintura, como a empostação da carranca, seriam momentos públicos especiais que propiciariam um relativo apagamento da hierarquia, evidente em outras esferas da vida social.

7.3 Nomes e corpos

Vejamos, antes de mais nada, uma história que conta como os nomes são produzidos entre os Kadiwéu.

“Napoxayaneyigi tinha duas escravas mulheres, boas caçadoras. Elas também tiravam mel e traziam para seu senhor. Era um tempo em que a gente gostava daqueles nossos senhores. Como a casa tinha goteira, caiu chuva dentro do mel, que acabou estragando. Mas Napoxayaneyigi quis comer do mel azedo. E ficou meio doido, falando sozinho. As escravas discutiram, porque ficaram apuradas por causa de seu senhor. Culpavam uma a outra. Se tivesse o nome Nideloyci (elas discutiram) era bom. E se tivesse o nome Odoyowicoma Telogo (elas ficaram apuradas), seria bom, porque é tirado desta história. Napoxayaneyigi gostou de se embriagar e pediu mais mel às suas escravas. E se tivesse o nome Epadinenake (ele se embriagou) era bom também. Ele se embriagou sozinho e ninguém mais se preocupou. Se tivesse o nome Yonawelayatitoyodi (aquele que deixa a gente preocupado), era bom nome. Napoxayaneyigi mandou preparar bastante mel. E o mel apodrecia em potes grandes. se tivesse o nome Yodiniyojotini (coisa podre) também era um nome bonito. Napoxayaneyigi convidou todo o povo para beber. A festa foi na beira de uma baía. “Beira da Lagoa” é um cântico; eles consideram aquela roda cheia de copos como uma lagoa. O nome da bebida é Lawilawene” (transcrito por Pechincha, 1994:90).

A nomação, entre os Kadiwéu, gira em torno do nascimento e da morte. Atualmente, um indivíduo kadiwéu recebe nome quando nasce e quando da morte de um parente próximo¹⁴. No primeiro caso, o nome pessoal liga o novo membro a um grupo

¹⁴No passado, como vimos, os meninos pré-púberes recebiam um novo nome mediante a escolha de um entre dois cortes de cabelo possíveis. Num caso o menino seria criado como guerreiro, noutra seria uma criança tranqüila, dócil e, mais tarde, sustentáculo da família. Também aqui pode-se discernir, de forma sintética, a relação do nome com o ciclos de vida e de morte. Neste caso, o novo nome substitui o nome anterior, que desaparece, morre simbolicamente, A pessoa renasce para um futuro que será marcado pelo

definido na ordem existente. No segundo, o nome remete a uma classificação social de grande importância para os Kadiwéu, a distinção entre os que já sofreram a morte de um parente querido e os que ainda não passaram por esta perda. Esta distinção é marcada na linguagem cotidiana, nos termos de parentesco e endereçamento à consangüíneos e afins¹⁵. A troca de nome, nesse contexto, aparece como eixo central a partir do qual se constrói os termos de parentesco e de endereçamento e , através destes, a relação entre os vivos.

Algumas terminologias de parentesco kadiwéu

iiônigui - mãe chamando filho homem não órfão;

ionigui - pai chamando filho homem não órfão;

iiôna - mãe chamando filha mulher não órfã;

iona - pai chamando filha mulher não órfã;

iatinigui - tio chamando sobrinho órfão;

iatitcho - tio chamando sobrinha órfã;

itetigui — tio chamando sobrinho não órfão;

itetché — tio chamando sobrinha não órfã;

iainigui — tia chamando sobrinho órfão;

ilédi — tia chamando sobrinho não órfão;

iaitcho — tia chamando sobrinha órfã;

ilée — tia chamando sobrinha não órfã;

iotígrade (H ou M) - sogro não viúvo;

inigueiodi (M) — nora viúva chamando sogro viúvo ou não;

iotigrate (H ou M) — sogra não viúva;

inigueiodo (M) — sogra viúva ou a nora viúva chamando sogra viúva ou não

igrate (H ou M) — nora não viúva;

estilo de nomação escolhido pela família. Outra recorrência é a expressão de sentimento como contraste entre contextos públicos e domésticos — um “guerreiro audaz”, que estabelecerá relações com outros, inimigos; criança rebelde, agressiva, exigindo extrema dedicação e paciência dos parentes, ou uma criança dócil e tranqüila, futuro sustentáculo da família.

¹⁵Sánchez-Labrador observou a prática de trocar os nomes após a morte de parentes próximos (1910:165, vol II). Darcy Ribeiro, da mesma forma, refere a troca de nomes por parte das pessoas aparentadas com o morto (1980:189-192). As terminologia de parentesco e termos de endereçamento kadiwéu foram tirados de Siqueira, 1993:171-174.

inidoete (H ou M) — nora viúva; (marca a morte do filho)

igradi (H ou M) - genro não viúvo;

inidoedi (H ou M) — genro viúvo; (marca a morte da filha)

ilá (H) — cunhada não viúva;

iláa (M) — idem

iwiodo (H) — cunhada viúva (marca a morte do irmão);

iwiôdo (M) — idem;

iniwodi (H ou M) — cunhado não viúvo;

iwiodi (H) — cunhado viúvo;

iwiôdi (M) — idem.

As terminologias de parentesco acima relacionadas constam entre as únicas que encontrei na bibliografia. Me chamou a atenção o fato de que mesmo nos casos onde a pessoa não é nem órfã nem viúva, os termos são construídos em referência a orfandade e/ou a viuvez. Ou seja, quando morre um parente próximo, não se troca apenas o nome, mas também os termos de endereçamento¹⁶. A morte de um parente, ao se refletir na terminologia de parentesco, parece de certa forma aproximar os mortos dos vivos nas interações familiares cotidianas, na medida em que a situação “enlutada” (ou ex-enlutada) da pessoa é lembrada de forma sistemática.

Não deixa de ser estranho que a mesma morte que atemoriza e exige distância nos contextos próximos e familiares - e agrada, excita e pede proximidade no contexto da guerra, entre inimigos — apareça de forma tão marcada na linguagem, uma esfera tão próxima e cotidiana.

Quando alguém morre, o nome do falecido não pode mais ser pronunciado no *idioma*, até que um neto/a ou bisneto/a o retome. Darcy Ribeiro também observou que “os nomes portugueses” eram usados somente nas relações com estranhos e tinham a “utilidade de permitir falar dos parentes mortos, o que era muito difícil, em virtude de não poderem se referir aos seus nomes tribais” (1980:192). Embora os “nomes de brasileiros” continuem, como à época de Ribeiro, não mudando com a morte de parentes, eles são, atualmente,

¹⁶É também interessante notar que além de marcar se a pessoa tem ou não parentes mortos, os termos de endereçamento marcam também distinções de gênero, já que se modificam não apenas na referência ao sexo da pessoa de quem ou a quem se fala, mas dependem também de se quem está falando é um homem ou uma mulher.

cada vez mais usados, mesmo quando falam em *idioma*.

Ocorre que, à diferença da época de Ribeiro, o tabu em relação ao nome no *idioma* parece ter, de alguma forma, transferido-se para o “nome brasileiro”. Ao menos é o que sugere a reação que algumas pessoas demonstraram ao deparar-se com a referência ao nome ou à pessoa de parentes falecidas, mesmo que há bastante tempo. Seu Paulínio, por exemplo, ficou extremamente emocionado (e mesmo desconcertado) quando mencionei o nome de seu pai, João Príncipe, e foi esta menção ao nome paterno que, segundo ele, lhe “obrigou a falar”, a “tomar a iniciativa” de me chamar, na noite daquele mesmo dia, para falar - na verdade discursar - sobre o significado e a importância de “ser kadiwéu”. Várias vezes, em sua fala, enfatizou que seu pai fôra um grande líder e que era “ao seu exemplo e à sua memória” que estava falando.

Outro episódio remete a um tabu não apenas em relação ao nome do morto mas, sobretudo, à visão de seu corpo, ou de sua imagem. A morte de um rapaz kadiwéu que havia participado, como ator, do filme *Brava Gente Brasileira*, era apontada, por muitas pessoas, como motivo principal para não assistissem ao filme. Afirmando que não seria bom ver “o corpo dele”, pois, afinal, já tinha morrido, argumentavam que tal atitude poderia causar males, instigando, por exemplo, o morto a querer buscar ou procurar os vivos, colocando, assim, em perigo, principalmente a vida dos parentes que ficaram.

Pude observar este mesmo tabu em relação ao nome de uma criança de dois anos que faleceu enquanto estávamos na aldeia. Ninguém podia dizer seu nome. Na manhã seguinte à morte da criança, seu avô veio avisar Seu Paulínio do ocorrido. A conversa foi curta, na soleira da porta. O pobre avô profundamente abatido, mal conseguindo falar, balançava a cabeça em resposta às manifestações de solidariedade de Seu Paulínio. O nome da criança não foi pronunciado nenhuma vez, embora a importância do ocorrido tenha ficado manifesto não apenas no fato de o avô ter avisado e convidado para participar do velório várias pessoas - inclusive este líder na aldeia - quanto no fato de este ter se mostrando consternado e solidário com a perda de uma criança que “até já caminhava”¹⁷.

Os mitos de nomeação pertencem a um conjunto de histórias referidas como do

¹⁷O velório estendeu-se por duas noites consecutivas, nas quais os convidados jogaram e beberam até o amanhecer. O corpo da criança foi enterrado na manhã do terceiro dia após seu falecimento. Uma semana depois do enterro, houve o enterro da cruz e diversas famílias foram convidadas para participar de uma celebração — com comida, bebida e música - oferecida pela família da criança. Toda a família de Seu Paulínio, nós inclusive, estávamos já devidamente arrumados para atender à cerimônia quando um problema mecânico na camionete impediu de participarmos. Somente ele e seu irmão (criado) seguiram à pé, rejeitando a possibilidade de acompanharmos argumentando que era noite e muito longe, seria perigoso andar por aí, ainda mais com criança.

“tempo de nossos avós”, os verdadeiros responsáveis pela criação de “todas as coisas”. São histórias que falam, como diz Pechincha, de atos civilizatórios. Antes, “usavam-se os nomes dos lugares onde se nascia ou algum acontecimento que se dava naquele momento, ou mesmo uma característica física da pessoa”. Estes nomes pessoais eram nomes ligados à natureza, e “se opõe aos nomes “criados pelos nossos avós”, que criaram também todas as coisas, coisas da sociedade” (Pechincha 1994: 87).

Os nomes pessoais criados pelos antepassados míticos são resgatados das chamadas “histórias de fazer nome” ou “histórias que dão exemplo”, e que constituem o que poderíamos chamar de mitos de nominação. Muitas destas histórias tem como protagonistas ancestrais mitológicos de famílias de capitães¹⁸ e são propriedade destas famílias que se reservam o direito de usufruir do repertório de nomes criados nas histórias. É interessante notar que embora os discursos Kadiwéu marquem, a todo o instante, distinções hierárquicas (entre quem é e quem não é kadiwéu, quem é ou não nobre ou criado), os nomes pessoais, em si, não marcam hierarquias. Tanto os senhores quanto os cativos - e seus descendentes - recorrem ao mesmo conjunto de nomes. Embora as famílias nobres — os “senhores” kadiwéu - se reconheçam como doadoras dos nomes constantes nas suas histórias, muitas vezes se afirma que os ancestrais míticos de cativos “também fizeram histórias que dão nome” e que “estas histórias podiam ser usadas por seus descendentes e por seus cativos” - já que um cativo também podia fazer cativos. E, “se um cativo podia usar os nomes dos mitos de seu senhor, o contrário também podia acontecer”, ou seja, “um kadiwéu “nobre” pode usar o nome proveniente do mito de um ancestral de seus cativos”(Pechincha, 1994:87).

A escolha do nome marca a inclusão do indivíduo a determinado grupo, tanto por parentesco (via nascimento), quanto por relações de cativo. Ao invés de referir a um clã ou linhagem específica, os nomes pessoais kadiwéu parecem separar grupos que são, em geral, faccional e politicamente opostos. Mas apesar de serem importantes para distinguir grupos entre si, o fato de algumas famílias nobres poderem, ocasionalmente, doar nomes de seu repertório a outras famílias nobres, impossibilita afirmar o uso dos nomes como forma de articular oposições grupais ou faccionais, embora a rivalidade quanto ao conhecimento da língua e quanto a versão “mais correta” das histórias seja freqüente.

Como vimos, mencionar o nome de um parente morto, assim como ver a imagem de seu corpo (em foto ou filme) é motivo de grande medo e comoção. Dona Camélia também chorou quando, contando a história da netinha de 3 anos a quem estava criando,

¹⁸Ver também Pechincha, 1994:86.

lembrou de sua filha de 14 anos que morrera quando do parto da menina. Disse que mesmo tendo mudado de casa, na ocasião, às vezes ainda lembrava da filha querida, das coisas que faziam juntas¹⁹. Chorando, insistiu em descrever as atividades que as duas compartilhavam, cozinhando, “levantando vaso” (fazendo cerâmicas), locais específicos do pátio e da casa que traziam a filha à memória e a faziam sofrer em demasia a cada lembrança. Foi por isso, me disse, que se mudaram daquela casa, porque lá a filha “estava em todo lado”.

Enfim, evita-se falar nos mortos e, cada vez que se os menciona, cria-se uma situação densa, que parece exigir explicações, discursos e lembranças detalhadas. Soube que uma família kadiwéu, hoje convertida (“Crentes”) ao cristianismo re-elaborou os rituais quando da morte de um de seus membros. Como sua casa, ao contrário da maioria, era de alvenaria e madeira, acharam que não iria “pegar bem” abandonar ou destruir a casa. Considerando que seria muito gasto queimá-la, como alguns poucos ainda hoje fazem, decidiram, então, mudar a porta e as peças da casa de lugar. Fecharam com tijolos a porta original, abriram um buraco noutra local, mudaram a cozinha para onde era um quarto, alteraram a disposição dos móveis, de forma que não lembrasse mais o tempo quando a pessoa ainda vivia ali.

Se por um lado a dor da saudade frente à lembrança dos entes queridos que se foram é um motivo evidente nos discursos e prantos, por outro é preciso considerar também outros sentimentos relacionados com as crenças do grupo em relação à morte e aos mortos. As trocas de nomes após a morte de um parente, assim as mudanças residenciais - parece remeter também a um outro aspecto, recorrente noutros contextos, que é o tema do epônimo como disfarce.

E aqui quero lembrar a seguinte explicação dada pelos Lengua (da mesma região e raiz lingüística) à Félix de Azara para a “mudança de nome de cada membro da tribo diante de toda morte”. “O objeto de tal medida é que a morte, a qual com o último extinto levou consigo a lista dos nomes dos sobreviventes, enganada por este artifício, não os encontre de novo e vá alhures procurá-los” (1817, vol.II:154, *in* Boggiani, 1975 (1892): 300).

A importância das expressões faciais e à aparência do rosto, antes referida, contrasta com a irrelevância da aparência corporal para o reconhecimento da pessoa viva pelos

¹⁹Minha “intérprete” de 16 anos (outra neta de Dona Camélia) contou, no caminho de volta, que um dos poucos motivos que levavam sua avó e o marido a brigarem era a morte da filha. Segundo a neta, DR acusava SG de ter provocado a morte da filha, pois não queria o nenê e incomodava muito a moça por isso. Disse que tentou a todo custo que “tirasse” mas que a moça se negou. Soube que minha acompanhante já havia se submetido a um aborto, alguns anos atrás, e devido a uma hemorragia tivera que ir ao médico da cidade.

mortos. Como as práticas de troca de nome e mudança ou destruição da casa após a morte de um parente próximo demonstram, o que importa, o que é visível para os mortos, são os nomes e o lugar onde moravam. O fato de a imagem — no caso do rapaz do filme — também entrar para este repertório parece indicar a importância do registro, de uma marca perene, concretamente fixada (como é o nome). Mas por que a aparência física dos vivos que ficaram não chama a atenção dos mortos, por que eles não reconhecem seus parentes vivos pela aparência corporal? Por que o corpo físico não aparece como um locus de fixação da pessoa, assim como o nome e a imagem? Talvez pelo caráter efêmero do corpo frente à morte. O corpo e a face são marcas visíveis da vida que desaparecem com a morte, enquanto o nome e casa, permanecem, transcendem a morte²⁰.

Talvez estas idéias remetam, ainda, a uma outra. Assim como a pessoa social é construída fundamentalmente pela manipulação do corpo - via pinturas, por exemplo - o que diferenciaria vivos e mortos, ou o que faz com que os mortos não reconheçam os seus parentes vivos pela aparência corporal, é que uns e outros tem corpos diferentes, embora o espírito possa ser comum a ambos. Os nomes, porém, podem ser um atributo comum a uns e outros, apto para identificá-los. Nesse sentido, poderíamos dizer que os nomes aparecem como equivalentes, ao inverso, do rosto.

Não deixa de ser curioso o paralelo entre este argumento e àquele dado como explicação para a origem do nome “Kadiwéu”, como forma de disfarçar-se daqueles que viriam vingar seus mortos. É exemplar, nesse contexto, a explicação que me foi dada para o atual etnônimo do grupo. Segundo explicou um velho senhor, antes da guerra do Paraguai “a gente não se chamava Kadiwéu, inventamos o nome para que os paraguaios não viessem vingar as mortes dos parentes deles”.

É o nome que é trocado, em ambos os casos, para “enganar” ou “despistar”, ora os inimigos vivos, ora as almas dos mortos, todos vistos como potenciais causadores de danos. Num caso troca-se o nome coletivo (da etnia), noutra da pessoa (indivíduos), pela mesma razão: para enganar, despistar potenciais causadores de danos, sejam inimigos vivos, sejam as almas dos mortos.

Também a literatura kadiwéu está repleta de referências deste tipo. Sánchez-Labrador observou, entre os Mbayá, que “se o falecido era adulto, as casas da aldeia eram queimadas” e destruídos todos os pertences do defunto que não tinham sido levados com ele. Mudavam-se, então, para outro lugar, visando afastar-se da alma que continuaria an-

²⁰A importância de manter a face, nas relações entre vivos, fica também expressa na explicação para a ausência de ciúme por parte dos Kadiwéu, visto que para eles sentir ou demonstrar ciúme os faria “perder a face” (Lévi-Strauss 2001 [1955])

dando, embora invisível, nas imediações da morada²¹. Observou, ainda, o sacrifício de cavalos ao lado da sepultura para que pudessem servi-lo nessa nova morada²².

Gostaria de chamar a atenção, por fim — retornando ao mito citado no início desta parte - para um outro aspecto que fica evidente na história sobre a criação de nomes, que é a recorrência da idéia de que o que é considerado “bom” e “bonito” na concepção kadiwéu, nem sempre corresponde às coisas ou comportamentos que, entre nós, diríamos possuir uma conotação positiva. Segundo a história, os nomes considerados “bons” e “bonitos” são Nideloyci (elas discutiram), Yonawelayatitoyodi (aquele que deixa a gente preocupado) e Yodiniyojotini (coisa podre), que nos remete a um imaginário ligado ao que refiro em outros contextos como uma “estética da maldade” ou “estética da feiúra”, se é que é possível falar nestes termos.

7.4 “Ser ruim é bom”, ser fera é belo

Estas idéias são expressas em diferentes relatos, que quase sempre versam sobre a necessidade de tornar o corpo insensível à dor:

“Desde este gurizinho assim, já pega aquela caixa de marimbondo e deixa derramar no gurizinho quando está engatinhando. Para não sentir mais o corpo. Deixa picar, joga lá no caraguatá, vem saindo aquele gurizinho. Aonde cria coragem. Corpo não sente mais nada. Antigamente, porque assim desde o início, desde guri, já vem criando assim desse jeito. Quando já vai pronto brigar desde o início assim (...) Mas não eram todos os guris, alguns desses. O tal no nosso idioma chamado de godapoagenigi. Esse era o guerreiro. Os outros eram, mas demais este, o godapoagenigi, não sente mais nada. Era mais corajoso, porque já vive assim, com o pai ensinando” (Pechincha, 1994:120)²³.

Os Kadiwéu contam ainda a história de um guerreiro ideal, que se tornou invulnerável depois de resistir heroicamente a um sofrimento físico terrível. Tratava-se de um “índio muito bravo” que mesmo depois de gravemente ferido continuou lutando montado em seu cavalo. Mesmo ferido, ele não aceita a ajuda dos demais: *“Ele mesmo desarreou o cavalo e foi se arrastando, engatinhando até o fogo. quiseram ajudar a assar o churrasco, mas (...) ele mesmo preparou o seu espeto”*. Dormiu sem dar sequer um gemido e somente quando chegou na aldeia é que foi se tratar. *“Quando ficou bom, este homem ficou ruim*

²¹Sánchez-Labrador, 1910: 46-48, vol.II, Darcy Ribeiro, 1980:183.

²²Rodrigues do Prado fala da matança de apenas um cavalo; aquele considerado a melhor montaria do defunto quando em vida e que o carregara ao túmulo. Ribeiro, 1980:184.

²³Não é de estranhar que, como dizem, seriam crianças difíceis de criar, sempre fugindo da casa, maltratando os animais domésticos.

mesmo. Matava qualquer um. Não tinha dó mais de ninguém. Porque ele dizia: “agora eu já sei que o nosso corpo sente dor” (Pechincha, 1994:119-120).

Como se vê, a pessoa precisa sofrer para ficar corajosa (e “ruim mesmo”). Ser “ruim” não é visto como uma condição dada ao ser humano, mas, ao contrário, uma qualidade intimamente ligada à coragem, e que deve ser cultivada, desde a infância. Amortecer o corpo, infligindo sofrimentos que levam a pessoa a não mais senti-lo, é visto como uma forma legítima e eficaz de alcançar a desejada invulnerabilidade do ser.

Um outro depoimento fala não apenas deste desejo de invulnerabilidade, como da alegria frente à morte dos inimigos e da tristeza frente a possibilidade de morte de um dos seus. Contam que, no passado, antes de partir para a guerra, as mulheres trançavam uma bolsa chamada de “oditidema”: *“Aquela bolsa era um sinal triste. Para nós era uma coisa bem feia (...) Se alguém morresse na guerra, eles traziam de volta dentro daquela bolsa. (...) A gente sempre gostava de invadir o inimigo quando era de madrugada. Tinha algumas senhoras que com o susto deixavam os filhos para trás. Quando eles voltavam e as velhas viam aquelas crianças, ficavam contentes, começavam a cantar. Era uma festa (...) vinham todos alegres porque ninguém deles tinha morrido na guerra”*. Nesta oportunidade, faziam uma grande fogueira com *“aquela bolsa linda”*, porque ninguém tinha morrido na guerra. (Pechincha: 1994:126).

Antes de partirem para a guerra, a bolsa é um “sinal triste”, “uma coisa bem feia”, que adquire beleza quando retornam da guerra. Assim como a bolsa concentra beleza e tristeza, um *bom* guerreiro deve, idealmente, ser muito “ruim”.

Estas associações - entre uma ética e uma estética particular²⁴ - perpassam também outros aspectos da cultura kadiwéu. O fato de, nos mitos, os Kadiwéu se identificarem mais com o Caracara do que com o Criador, é significativo. Muitas vezes descrito como um corvo - ou um pássaro chamado Carão ou “Guia-do-Padre” - o Caracara é um típico trickster, companheiro inseparável do Criador (*Gô-noêno-hôdi*) com o qual estabelece uma relação íntima e complementar, mas de eterna suspeição²⁵. As ações do Caracara

²⁴Embora alguns elementos da literatura kadiwéu somente poderiam ser explicados, segundo Ribeiro “como expressões literárias desta vontade de beleza e perfeição que é a fonte de todas as artes” (1980:84), o autor observa que embora alguns mitos - como aqueles sobre a origem do arco-íris e das cores — evidenciem uma “notável fantasia poética”, talvez sejam de “valor estético apenas do ponto de vista de nossa cultura”, pois os Kadiwéu, diz ele, provavelmente vêem “mais beleza na lenda de origem da gordura, que pode lhes parecer mais sublime” (1980: 84.)

²⁵O Criador, diz textualmente o mito, teme ser enganado ou mesmo morto pelo trickster, como fica claro numa versão do mito sobre “a origem dos Kadiwéu”, apresentado por Wilbert & Simoneau (1989:24). A desobediência para com o Criador aparece em diversas histórias, como na seguinte: O Deus, quando criou os Kadiwéu, pediu que esperassem ali, que retornaria em breve, “But the Caduveo did not wait, they went off to eat fruit in the forest (...) They went after the Caduveo and traveled for seven days without

são sempre definidas em contraste com as do Criador, que é, por sua vez, freqüentemente descrito como um ser essencialmente bom, humilde e generoso²⁶.

O surgimento da humanidade é explicado, pelos Kadiwéu, em função do roubo. No intuito de descobrir quem estaria roubando todos os peixes de seu lago, o Criador chamou diversos animais para ajudá-lo na investigação. Noite após noite, os animais contratados não resistem ao sono e não conseguem nenhuma pista. O terceiro animal chamado, o Carão, é quem descobre que os responsáveis pelo roubo são humanos que, todas as noites, saem sorrateiramente de um buraco aberto na terra, tapado com uma tampa de cerâmica.

As várias versões do mito de origem - da humanidade em geral, e dos Kadiwéu, em particular - sempre enfatizam que aos outros povos o Criador deu trabalho, enquanto aos Kadiwéu foi dado o direito de fazer a guerra, matar e capturar crianças de outros povos e criá-las como se fossem kadiwéu²⁷.

Caracara é descrito como um ser maldoso. É por sua culpa que os Kadiwéu precisam trabalhar, e é por seu conselho que o Criador desistiu de dar a imortalidade aos seres humanos. Como diz o mito, embora o Criador quisesse dar comida, fogo e roupas prontas aos Kadiwéu, Caracara o aconselha a não proceder desta forma, para evitar de ficarem preguiçosos. Enquanto o Criador queria que todos vivessem eternamente, Caracara advertiu que chegaria um dia em que não haveria mais espaço para as pessoas na terra

finding them (...) Caracara, who was with *Gô-noêno-hôdi*, said: “They are out in the forest eating fruit (...) *Gô-noêno-hôdi* said he had not wanted the Caduveo to live that way; he thought that all people should cultivate fields. Since the Caduveo were all enjoying these things, he decided that they might as well continue to wander all their lives (...) So to this day we have done just that; everywhere there are abandoned houses that used to belong to us. We are owners of the whole world, wandering all over the earth”. Noutra versão do mesmo mito, o narrador encerra sua narrativa afirmando “That is why I am not the only one who steals. The Brazilian steal, too, when people are not educated. They give them things and write it down, and later they say that the people spent a lot, and that don’t have any more credit” (1989:26, ver também pp.33). Existem ainda outras versões que visam explicar a prática do roubo entre os Kadiwéu (Wilbert & Simoneau, 1989:27).

²⁶É interessante registrar, nesse contexto, as observações de Dobrizhoffer, de que “os Guaicuru e outras tribos equestres do Chaco se vangloriavam de ter por avô o mau espírito” (...) (1975 [1822]:294).

²⁷Vejamos um trecho de uma versão: Quando o Criador, com a ajuda de seus cachorros, descobre o buraco e retira a tampa, vê as pessoas e não sabe o que fazer com elas. Enquanto pensava, apareceu um amigo seu, a quem perguntou: “Whom shall we pull out of the hole first?”. Então, “First he pulled out the Paraguayan and said to him: “You are the owner of gold, a worker”. Each one was given work. He pulled out the Brazilian, a civilized man, and said: “You are the owner of everything; you make things, clothes and other things”. Then the Tereno: “You are a worker. Till the earth, plant your food, and also do some weaving”. He told them to plant cotton to make their own clothes. Thus he went on pulling out every tribe and people, given each a name: Japanese, German. But he had forgotten us, the the kadiwéu, and his friend reminded him (He was a friend and at the same time an enemy. God would arrange things, and his friend would mock him.). There were about four people left in the hole when the friend remembered that there were no kadiwéu. Then God pulled out those four people (they were two couples) and said to them: “I was forgetting about you”. He told them to make war, to kill, and to capture children from other people and raise them among the kadiwéu. And in fact most people are allmixed. That was what God taught us, for sure (...)” (Wilbert & Simoneau 1989:16).

28.

Embora o caráter maldoso do Caracara seja sempre evidenciado, o lado positivo de suas idéias também merece destaque nas narrativas. Como no caso da origem do direito ao descanso, por exemplo, onde o sol e a lua haviam sido originalmente criados por *Gô-noêno-hôdi* para iluminar igualmente o dia e a noite, mas Caracara aconselhou-o a fazer a “lua como está, bem escura”, para impedir que os “patrões ruins” queiram que trabalhem de noite também. (Ribeiro 1980: 116).

De fato, é a partir das confabulações entre Criador e Caracara que se criou o “costume”, o “sistema do índio”, e é nessa relação — mas sobretudo das sugestões dadas pelo segundo — que são engendradas as bases morais que organizam a existência kadiwéu. A “aversão” pelo cultivo da terra, por exemplo, assim como a prática de delegar esta tarefa a outros, é explicada, no mito, como resultado do esquecimento original de que foram vítimas os Kadiwéu.

Gostaria ainda de notar que assim como se identificam com o trickster, os Kadiwéu também exaltam os comportamentos irreverentes, por um lado, enquanto ironizam comportamentos humildes, como a devoção mostrada pelos brasileiros, frente ao Criador²⁹. Numa história, por exemplo, distinguem-se dos “brasileiros” dizendo que desobedeceram o criador: “*E ficamos assim até hoje, tem tapera nossa em tudo quanto é lugar e já fomos donos do mundo inteiro, andamos em tudo que foi terra. Já os brasileiros tem de tudo, porque quando Gô-noêno-hôdi*” os puxou pelos cabelos, ele veio com as mãos levantadas e “pediu a bênção”, o que fez *Gô-noêno-hôdi* rir e ficar satisfeito: “*Ó, esse é meu aparentado, tirei tudo quanto é gente e ninguém pediu a bênção. Por isso deu tudo a eles, máquina de fazer pano, de fazer enxada, fuzil e tudo*”(Ribeiro 1980: 109-110).

Noutra variação do mito, a figura dos brasileiros reaparece, mais uma vez para ser satirizada. Conta-se que quando *Gô-noêno-hôdi*, quando criou as pessoas, “*fez todos dois a dois, um homem e uma mulher de cada nação*”, mas esqueceu de fazer uma mulher para os brasileiros. Quando se deu conta, “*ficou com dó, foi lá onde estava o brasileiro, fez uma coisa de mulher, pôs na mãe dele e disse: “Espera aí que já volto para fazer a mulher inteira para você”. Mas Gô-noêno-hôdi demorou e a coisa de mulher deu bicho e*

²⁸“The God wanted to make everything all right for the Caduveo but the Caracara would not allow him to do so. The god feared Caracara” (Wilbert & Simoneau 1989: 24 e 39). Ver também Ribeiro 1980:100-105.

²⁹Não deixa de ser significativo que na classificação temática dos mitos, sistematizados e enumerados por Wilbert & Simoneau conforme a frequência nas narrativas, encontra-se em segundo lugar o item “Deceptions” (com 109 menções), seguido de “The wise and the foolish” (com 68 menções). O primeiro lugar (com 220 menções), foi classificado pelos autores como “mythological motifs” (1989:187-191).

começou a feder, aí, o brasileiro jogou fora”. Quando voltou, Gô-noêno-hôdi perguntou ao brasileiro onde estava a coisa de mulher e o brasileiro respondeu, “*com muito medo*”: “*Ó meu Deus, bicho deu naquilo e eu tive que jogar fora*”. Gô-noêno-hôdi então disse: “*Agora vocês têm que trabalhar prá comprar mulher*”. *E até hoje é assim. Eu não preciso gastar nem um tostão, quando quero uma mulher vou falar com a mãe dela, e com o pai também, eles me dão a mulher e eu não tenho que dar nada. Mas os brasileiros têm que comprar suas mulheres*”(Ribeiro 1980:106-107).

Os Kadiwéu, como é remarcado em todas as versões do mito de criação, não apenas desobedeceram o Criador na primeira oportunidade que tiveram - saindo a perambular pelos matos e campos ao invés de esperá-lo, como havia ordenado (Ribeiro 1980:109; Wilbert & Simoneau 1989: 33-34) — como ainda foram recompensados por esta sua iniciativa, tornando-se “donos do mundo”³⁰.

O guerreiro, me diziam, “matava na hora, sem pedir explicação. Não conversavam, “senão começava o negócio de amizade, e aí ficava difícil”. Seu Tenório lamentou que, “hoje, homem não canta mais, porque hoje, se faz alguma arte, tá lá a cadeia esperando por ele; hoje é assim, por isso homem não canta mais”. A arte a que se refere, é a arte de matar; e o canto, é o que costumava ser entoado pelo matador, no período em que ficava “se limpando do sangue do inimigo”. Da mesma forma, como explicou, em tom nostálgico, um velho kadiwéu à Mônica Pechincha, “Ainda tem índio bravo. Mas não pode. Agora já tem posto, tem Encarregado. Naquele tempo tinha índio cabeludo, feio mesmo. Agora não tem mais, já tem posto, a gente tem que respeitar mais” (1994:10).

Ser feio e assustador é, em geral, adjetivo de conotação claramente positiva. São características muito prezadas e elogiadas nas conversas, usadas sobretudo para impor respeito. Enquanto para um guerreiro a ruindade, a feiúra e a resistência ao diálogo (ao uso da palavra), são características consideradas legítimas e dignas de orgulho — assim como as carrancas e as histórias sobre os corridos-, as qualidades de um diplomata são a cordialidade, a acolhida e a conversa, também referida como capacidade de “falar bonito”. Esta dinâmica alternando capacidade guerreira e diplomática encontra uma analogia na dinâmica que distingue a vida doméstica da vida pública, a primeira caracterizada por relações pacíficas, pelo cuidado mútuo e pela ausência de hierarquias, a segunda pelas tensões, hostilidades e explicitação de hierarquias.

³⁰-se que o Criador, vendo que os Kadiwéu não tinham esperado seu retorno, conforme ordenara, exclamou: “ “Ah, my poor people, you have gone (...)But there is no danger to you, nothing will happen to you, no thing that has power over you. see! You still are like this, people with power; there is nothing that can harm you!”. It is because of this that we are like we are; we did not wait for our lord”(Wilbert & Simoneau 1989: 21).

Definida como a expressão do desejo de mostrar que se é brabo, a carranca é uma performance efetuada para causar um efeito específico: provocar medo nos outros, mas mais que isso, mostrar para si, e para os outros, que a disposição guerreira do grupo continua viva. Ao mesmo tempo, evoca uma concepção estética particular, onde as idéias de pompa e de nobreza encontram-se aliadas ao bravo e ao “feio”, elegidos como modelo de beleza.

Em suma, trata-se de uma performance produzida para impressionar os outros, assim como as muitas histórias sobre a bravura e coragem dos seus “avós”, as “histórias de admirar”³¹, ou as histórias sobre os “corridos”. Através destes diferentes recursos, os Kadiwéu ao mesmo tempo em que criam e recriam modelos de realidade, também implementam modelos para ação (Geertz 1978).

A carranca não é expressa apenas na relação com estrangeiros, mas, muitas vezes, também entre “patrícios” que se encontram nos espaços públicos da aldeia, expressando, portanto, além da articulação interior exterior, um contraste entre as áreas domésticas e públicas da aldeia.

Poderíamos, nesse sentido, interpretar o uso da carranca como uma expressão do gosto pela formalidade, pela distinção e pela pompa, que, aliás, sempre caracterizou a vida social kadiwéu. No passado, como observou Lévi-Strauss, “homens e mulheres apareciam em público acompanhados por um séquito de escravos e fiéis que se desdobravam em torno deles, poupando-os de qualquer esforço” (Lévi-Strauss 2001 [1955]: 168)³²,

Mas, como vimos, empostar a carranca não é propriedade somente dos Kadiwéu puros, mas também de todos aqueles que vivem na aldeia e que foram, ao longo do tempo, transformados em kadiwéu. Assim, mais que um mero gosto pela formalidade nas relações públicas, a carranca aparece como uma forma de expressar um compartilhar de identidade, de apresentar-se como Kadiwéu. Como as pinturas faciais, possuem um efeito identitário unificador, que suspende ou apaga, temporariamente, as distinções e hierarquias sociais que caracterizam outras esferas da vida social.

³¹ Como contam certas narrativas míticas, heroína mítica Nitikana, como vimos, é ainda hoje lembrada porque “gostava de fazer coisas de admirar as pessoas”.

³² Lévi-Strauss observou que “velhas monstregas pintadas e carregadas de penduricalhos e que eram as melhores desenhistas, desculpavam-se de terem descuidado das artes recreativas, estando privadas das “cativas” — escravas — outrora destinadas a seu serviço” (2001 [1955]:168).

7.5 Aparência corporal e pompa

Vestir-se bem é uma prioridade Kadiwéu tanto de homens quanto de mulheres, jovens e velhos. Tanto no cotidiano quanto em momentos especiais - como quando preparam-se para tirar fotos, ir a um encontro ou dar um telefonema, por exemplo - fazem questão de apresentar-se com a roupa limpa e alinhada, o cabelo penteado e enfeitado, as unhas pintadas e, no caso dos homens, devidamente paramentado com chapéu e, não raro, à cavalo. Vale lembrar que entre os pedidos que me fizeram, as roupas e os calçados eram sempre os primeiros itens, seguidos das roupas de cama e toalhas de banho. De fato, duas coisas que sempre faziam questão de frisar é que Kadiwéu “é índio e sempre usou roupas”, e “sempre dormiu em cama”.

Chamava nossa atenção a preocupação constante com a higiene corporal das crianças. As pequenas, que se sujavam mais facilmente, arrastando-se pelo chão, eram banhadas à todo instante, no córrego ou em casa, com canecos ou bacias. As maiores em geral tomavam a iniciativa de trocar de roupa quando a que vestiam estava suja. Se não, eram advertidas a fazê-lo pelos adultos. Não é raro as crianças vestirem as roupas mais novas e bonitas que possuem no dia-a-dia, sem serem contrariadas pelos adultos, a não ser quando a roupa já estivesse “imunda”, para que fosse trocada por outra limpa.

Também era comum, nos dias de muito calor, as crianças vestirem apenas uma calcinha ou um calção, estando assim sempre prontos para os freqüentes banhos no córrego, que ficava não mais que trinta metros distante da casa. Embora as crianças menores tirem toda roupa para tomar banho no córrego, não é comum vê-las nuas pela aldeia. Poucas vezes vi os maiorzinhos (entre sete a onze anos) tomarem banho sem roupa no córrego. Mesmo nos dias mais quentes do verão, somente as muito pequenas andavam sem roupas. Um dia, vendo a camionete da Missão passar na estrada, uma mulher comentou que a enfermeira não gostava que deixassem as crianças peladas, sem roupa. Explicando que também gostava de ver suas crianças vestidas e *ajeitadas*, e não “correndo peladas por todo lado”, mostrava perplexidade frente à insistência da enfermeira para que usassem roupa “mesmo para tomar banho no córrego”; algo que, me disse, não conseguia entender o porquê.

Também nos relatos do passado evidencia-se esta preocupação com a aparência corporal da pessoa. Colini observou a luxuosidade das vestimentas e adereços usados pelas mulheres Kadiwéu. Segundo ele, no final do século XVIII “as mulheres usavam peles de cervos e se ornavam com tubos, contas e meias-luas de pau (...) e usavam colares de

tubinhos de pratas, anéis de contas brancas e azuis nas pernas e nos pulsos e placas de prata no peito” (1975:272-273). Várias descrições falam que “tanto os homens quanto as mulheres usavam um pedaço quadrangular de pano de algodão (*xiripá*) em torno do peito³³.

O cuidado com a aparência e beleza corporal não deixa de estar associado à idéia de fabricação e interferência sobre o corpo naturalmente dado. Gostaria de lembrar, nesse sentido, dois costumes descritos na literatura e que diversas vezes foram recordado por alguns velhos Kadiwéu que conheci: o fato de “limarem a ponta dos dentes incisivos e, por meio de pequenas pinças metálicas, arrancarem cuidadosamente todos os pelos da cara” (Colini, 1975 [1945]:273). No início do século XIX “ainda furavam o lábio inferior para introduzir um pedaço de pau cilíndrico ou uma hitezinha de prata ou um tubinho de latão (um *tembetá*), sem o qual não se consideravam “elegantemente ornados” (Colini 1975 [1945]: 271).

Além da preocupação em bem apresentar-se, também era notável a maneira de portar-se, com uma postura ereta impecável ao sentar, mesmo nos mais precários e instáveis bancos de troncos. Uma preocupação antiga, diga-se de passagem, à julgar pelos comentários de vários autores. Guido Boggiani, por exemplo, descreve o “tom cerimonioso” com que homens e mulheres bebiam, aos gozinhos, o forte licor, e “parlavam, sem gritar muito, com gestos medidos”. Segundo ele, “não são em nada grosseiras nos seus modos estas mulheres *selvagens*, e notei sempre nelas um recato notabilíssimo de modos; têm um não sei quê de fino que por vezes faria crer receberam sua educação em qualquer salão europeu” (1975 [1892]: 231)³⁴.

Um velho criado kadiwéu, que vive no grupo desde criança, explicou que havia recorrido à pintura dos cabelos, que começavam a branquear, “Para ficar bonito, não parecer velho”. Esta associação entre beleza corporal e juventude aparece também em outros discursos, como o de algumas mulheres que dizem que a maternidade deixa a mulher gorda, feia e barriguda, ou nos comentários femininos sobre alguns jogadores de futebol que resistem a ingressar no time dos veteranos, dizendo: “Olha só, já tem a barriga pelancuda! Mas não quer saber de jogar no time dos veteranos, só dos jovens!”. Mostrar sinais de cansaço durante o jogo significa “mostrar fraqueza”, que está perdendo as forças, ficando

³³Ver detalhes em Colini 1975 [1945]: 273-274

³⁴Boggiani observa ainda que as festas eram preparadas com grande cerimônia; “os escravos, vestidos festivamente, compenetrados da alta missão que lhes incumbia, andavam de casa em casa a levar aos amigos o convite, cerimoniosamente. Estes que, impacientes, não esperavam outra coisa que esta formalidade da etiqueta, sendo de uso não demonstrar o seu desejo antes de receber o convite formal, logo, tirados para fora os melhores trajes, vestiram-se e trataram de seguir para a casa do anfitrião” (idem ant.).

velho. Uma denúncia dos limites do corpo ideal, numa sociedade onde, afinal, a força é uma categoria essencial da bravura.

Esta idéia reaparece em diversos mitos, como no seguinte:

“Uns homens estavam no mato tirando mel de uma árvore muito grossa; quando eles iam alcançando o cerne, acharam um menino feio, barrigudo, muito feio mesmo. Tinha umas pestanas grandes do tamanho do nariz. Levaram aquele menino para casa. Ele foi logo pro terreiro brincar com a meninada; aí uns meninos tiraram um cabelo da pestana do barrigudinho e relampejou logo; a menina achou aquilo bonito e tirou mais, foi relampejando até que trovejou forte e caiu um raio que matou aquela criançada toda” (Ribeiro 1980:98).

Embora um padrão estético fique claramente evidenciado, a história também mostra que a interferência nesses padrões, sobretudo quando se trata de estrangeiros, não pode ser casual, exigindo cuidados, para que não termine, como na história, em tragédia.

7.6 O corpo como lócus do social

A confiança kadiwéu na sua capacidade de interferência nos corpos, nas pessoas e no destino humano fica explícita, por outro lado, em diversas práticas, desde o costume de cortar o cabelo dos meninos de formas a moldar sua personalidade, até o controle sistemático dos nascimentos internos e a crença na capacidade de socialização das crianças de outros grupos (bem como de estrangeiros via intercassamentos)³⁵.

O antigo costume de arrancar as sobrancelhas e cílios é também ilustrativo. Os kadiwéu explicavam esta prática afirmando que exibir os olhos cabeludos era feio, fazia a pessoa parecer-se com bicho, a avestruz, mais especificamente. Ou seja, a retirada dos pelos tinha por objetivo primeiro diferenciar o humano do animal. Muitos argumentam que hoje ninguém mais tira os cílios porque, além de ser uma operação muito dolorida, o fato de não existir mais guerra, como antigamente, torna a “criação de gente guerreira” menos necessária. Assim, além de distinguir humanos de animais, estas práticas evidenciam um imaginário onde o sofrimento e a resistência à dor aparecem como centrais na definição de um tipo humano específico, o guerreiro.

³⁵Esta certeza quanto à plena incorporação dos “inimigos” os distingue de outros grupos indígenas, como os Parakanã, por exemplo, que cultivam uma desconfiança frente aos inimigos capturados na guerra e mantidos vivos entre eles, sobretudo crianças do sexo masculino, embora estes ocupem um lugar remarcável na sua vida social.

De fato, a resistência à dor como estratégia de superação não apenas da condição animal como de algumas adversidades da vida humana. Antigamente, quando o “padre” (xamã) previa alguma calamidade ou ataque de inimigos, os homens faziam “sangrias” no corpo como forma de prevenir e afugentar os males previstos. Da mesma forma, como me falou uma velha, a tristeza dos parentes do morto fazia com que não ligassem mais para nada, nem para comer, nem tomar banho, ficavam ali, sem falar, sem cabelo, sem roupa, sem nada; deixavam “carne viva o corpo”. “Deixar correr sangue do corpo” (através de escarificações) era uma forma usada para “mandar embora” a dor provocada pela morte de um ente querido - a dor física, que tira o sangue do parente (a ligação “substancial” que tinha com ele é vista como uma forma de superação da dor da alma, como forma de produção de resistência física, invulnerabilidade corporal, entendida como capacidade para não sentir mais o corpo, torná-lo insensível à dor.

Mas esta capacidade de agência não se restringe ao corpo, ou à pessoa, estendendo-se a outras esferas da vida, como podemos ver na seguinte anotação de Colini: “Se os Mbayá temiam alguma calamidade pública, o que acontecia especialmente durante as marchas quando o pajé anunciava a aproximação do inimigo e previa a derrota dos seus, imediatamente tiravam sangue um do outro, pungindo-se as várias partes do corpo com espinhos agudos; além disso, esfregavam-se com ramos, gritavam e agitavam panos para afugentar a desgraça que estava para chegar. Na previsão de calamidades particulares, as pessoas ameaçadas se punham do mesmo modo”.

Segundo Almeida Serra, os soldados portugueses teriam assistido com frequência estas práticas (in Colini, 1975 [1945]:298-299)³⁶. “Os Abipón, escreve Dobrizhoffer (vol.II, p.35-36), são pródigos em verter o seu sangue, tanto para obter glória como para adquirir saúde, porque nas reuniões públicas que realizam por pândega pungem cruelmente os seus peitos, braços e a sua língua com um maço de espinhos ou com ossos cortantes do

³⁶Félix de Azara assistiu festas entre os Paiaguá, nas quais “os chefes de família, na presença da comunidade, tomavam mutuamente entre os dedos o mais que podiam de carne das pernas e dos braços e a perfuravam de um lado a outro com uma varinha de pau ou um ferrão de arraia. Do mesmo modo, se punham a língua e as partes secretas, esfregando-se no primeiro caso a cara com o sangue que escorria das feridas, e no segundo caso fazendo-o escorrer dentro de um pequeno buraco escavado com o dedo no terreno (...) Na manhã da festa se embriagavam com aguardente. A dolorosa operação era repetida e continuada durante todo o dia. Mau grado tantos tormentos, ninguém faltou ou se lamentou, nem deu a conhecer, pela fisionomia ou pelos movimentos do corpo, sentimentos de dor, ou mesmo sentimentos de qualquer espécie. Nenhuma razão, conclui Azara, “sabem eles aduzir de semelhante costume e confessam ingenuamente não conhecer outra que o desejo de dar prova de coragem”. Azara recorda ainda cerimônias análogas entre os Guaná: Quando os rapazes chegam à idade de oito anos, aproximadamente, vão ao campo, ao raiar do dia, “en procession y en el mayor silencio; setiene preparado con que calentarles bien las espaldas; en seguida algunas viejas les pinchan e atraviesan los brazos con un hueso puntiagudo. estos niños sufren tamaña crueldad sin llorar ni dar la menor muestra de sensibilidad. Esto echo, sus madres terminan la escena dándoles maíz y judías cocidos con agua” (Azara, 1969[1808]: 217-218).

dorso do jacaré, de modo a fazer sair sangue em abundância. Mostram, em fazer isso, emulação de um com outro para ganhar a reputação de bravura e a fim de que estas feridas possam torná-los menos temerosos de verter o sangue nos combates com o inimigo e possam tornar as suas peles impenetráveis, cobrindo-a de cicatrizes. Meninos de idade de sete anos furam os seus braços à imitação dos pais e mostram um grande número de feridas que indicam uma coragem superior à idade, e uma preparação para a Guerra, à qual são preparados desde a primeira adolescência”(Colini 1975 [1945]:258).

Não faltam referências, antigas e atuais, à relação entre as festividades e determinados atos “violentos”. Assim como Boggiani menciona festas seguidas de torneios de pugilismo, Darcy Ribeiro observa que seus informantes “falaram de danças, cantos e provas esportivas que eram seguidas de sangrias”³⁷. A dança do Bate-pau, como vimos, às vezes envolve as performances do “Touro” (jogo de socos até sangrar), assim como os Bobos divertem, mas também assustam terrivelmente as crianças.

Pude observar uma relação semelhante em torno do esporte, em geral contraposto ao ímpeto violento. Um dos professores (branco) da escola, por exemplo, nos contou que até pouco tempo as crianças levavam cacos de vidro, facas e giletes para a escola e se cortavam na hora do recreio. Segundo ele, somente com a introdução e envolvimento das crianças e jovens em diversas práticas esportivas (sobretudo torneios de vôlei e futebol) que este costume foi superado.

Noutra ocasião, num discurso de encerramento de um torneio de futebol, o tema voltou à baila. Imediatamente antes da entrega dos troféus, o enfermeiro (jogador e capitão de um dos times) discursou sobre os benefícios do esporte. Não apenas como atividade que “traz boa saúde”, fazendo bem ao corpo, tornando-os mais “fortes e resistentes”. Enfatizou que mais importante é a “forma saudável de gastar a energia”. “Agora”, disse concluindo, “tem que ser um exercício de cooperação, amizade, de competição saudável, se for pra brigar, se ofender, bater, se descontrolar e não seguir as regras, aí não serve pra nada e é melhor acabar com ele de uma vez”.

Guerra e esporte aparecem assim como formas distintas de expressão corporal, onde se articula, porém, uma combinação de dois elementos chaves na sociedade kadiwéu, a guerra — como linguagem corporal - e da diplomacia — a conversa, como linguagem oral. Nessa perspectiva, as atividades esportivas (como as festas?) parecem encenar e destacar o lado controlável da “guerra”, uma domesticação dos atos vistos como violentos (vistos

³⁷Ribeiro, 1980:164. Almeida Serra (1850: 354) e Rodrigues do Prado (1839:35) referem também a estas festas.

como “descontrole” por não aceitação das regras pré-estabelecidas), que são canalizados para o ato de *competir* com o adversário — mediante diálogo e auto-controle.

O poder da agência humana, como se vê, passa sobretudo por uma intervenção no corpo³⁸. Não é de estranhar, portanto, que os Kadiwéu tenham elegido as carrancas (símbolo de brabeza), e as pinturas corporais (símbolo de beleza), como formas privilegiadas de cativar e, finalmente incorporar - de formas não traumáticas e preservando os ideais hierárquicos- o tão cobiçado Outro.

7.7 Arte e gênero

A cerâmica, como dizem os Kadiwéu, é feita para enfeitar. Este valor ornamental, no entanto, não significa que não tenha um valor utilitário bem definido, já que é produzida para enfeitar, em especial, a casa dos “brancos”, entre outros estrangeiros³⁹.

Além de ser uma fonte importante de renda, a cerâmica é referida, por homens e mulheres, como sendo um grande símbolo da cultura kadiwéu. Os vasos, como dizem, são feitos da mesma forma como faziam seus avós kadiwéu do passado, significando a continuidade da tradição. São vistos como “marca da cultura kadiwéu e do “sistema do índio”, constituindo-se, assim, em símbolos de identidade étnica.

A produção cerâmica nunca é vista como uma sobrecarga de trabalho para as mulheres que a produzem, mas como uma atividade imensamente prestigiosa. Esta idéia, expressa tanto nos discursos dos homens, quanto das mulheres, é condensada no comentário de um velho senhor kadiwéu que me explicou, orgulhoso, que “os Kadiwéu tem representação em toda parte do mundo”. Contou que “até o Julio Iglesias” tem um grande vaso kadiwéu na sua sala, fato que lhe havia sido contado por uma parente que mora na cidade e vira o vaso, na televisão, numa entrevista dada pelo cantor em sua casa. “Gente importante”, fez questão de frisar, “que sabe que kadiwéu existe”.

De fato, a confecção de objetos artísticos para vender para outros grupos é uma prática antiga, observada por diversos autores, entre eles Boggiani (em 1889)⁴⁰ e Lévi-Strauss (2001 [1955]), que notam a perspicácia, sobretudo das mulheres, nas transações empre-

³⁸Os kadiwéu dizem que as crianças podem ser enterradas em casa porque *ainda* não botam medo. A capacidade de atemorizar aparece como sendo socialmente construída. Não é dada aos humanos, mas necessariamente construídas ao longo da vida das pessoas, através de sua agência.

³⁹Os vasos cerâmicos utilizados no dia-a-dia como reservatório de água, são lisos e sem nenhuma decoração, assemelhando-se apenas no tamanho e no formato daqueles outros, coloridos, feitos para vender e enfeitar..

⁴⁰Ver 1975 [1892]:87,89, entre outras referências.

endidas. Da mesma forma, existem várias referências ao fascínio exercido pelo Outro, distante. Boggiani, por exemplo, fala do desejo demonstrado pelos Kadiwéu por conhecer outras terras, outros costumes e outros países: “Joãozinho, na volta, me expressou o seu vivo desejo de ver mundo, ouviu falar nas grandes cidades européias e morre de vontade de ver aquelas maravilhas sobre as quais ouviu tantas histórias que lhe pareciam fábulas”(1975 [1892] :116).

Sem dúvida, a cerâmica desfruta de um prestígio particular no que se refere ao estabelecimento de relações com o mundo exterior. Mas, como vimos, não é a única expressão artística do grupo, que exhibe uma arte gráfica primorosa - representada pelas pinturas corporais e pelos desenhos impressos em papel ou couro de animais. Como a cerâmica, esta arte é referida como parte importante da cultura kadiwéu e como “motivo de orgulho” coletivo. Trata-se de uma arte elaborada para consumo interno, feita para enfeitar o grupo, a coletividade, nas festas, ao contrário da cerâmica, que é feita para vender e enfeitar fora.

Nesse ponto, gostaria de lembrar uma observação de Lévi-Strauss - num artigo onde compara arte kadiwéu e a arte da costa noroeste da América do Norte — quanto a uma oposição recorrente entre duas formas fundamentais de expressão, diferenciadas em termos de gênero. Em ambos os casos analisados, diz o autor, encontramos uma oposição entre uma arte de “caráter realista”, produzida pelos homens, e uma arte de “caráter simbólico e decorativo”, produzida pelas mulheres: “A arte masculina, dirigida para a escultura, afirma sua vontade representativa, enquanto a arte feminina — limitada à tecelagem e ao trançado na costa noroeste, incluindo-se a mais o desenho entre os indígenas do sul do Brasil e do Paraguai — é uma arte não representativa” (1996[1957]:291).

Atualmente, esta configuração mudou totalmente. Os homens não fazem mais esculturas, embora tecam, eventualmente, chapéus de palha⁴¹ e pelegos para montaria. Tive a oportunidade de ver, numa fazenda que visitei, um homem fazendo uma trama complexa num pelego de ovelha que seria usado como cela de cavalo. Mas a tecelagem não é uma atividade exclusiva dos homens. Algumas mulheres tecem faixas de algodão tingido, em teares improvisados, e cestas e outros objetos de palha de caraguatá são hoje produzidos, sobretudo, por mulheres.

Mas embora não pareça possível estabelecer, hoje, a mesma distinção sugerida por Lévi-Strauss, no que se refere à arte kadiwéu, poderíamos dizer que a expressão diferencial

⁴¹Colini registrou, além da produção de chapéus, também a confecção de cestas (1975 [1945]:278) que, até onde pude saber são, atualmente, elaborados sobretudo pelas mulheres.

de gênero, antes expressa na arte, foi transplantada para outros domínios que, de certa forma, guardam relações com a diferenciação originalmente proposta. As mulheres, como vimos, continuam produzindo uma arte plena de significados abstratos e de grande valor simbólico. No caso dos homens, o que se observa é uma ênfase na noção de defesa territorial, que, de certa forma, não deixa de evocar uma representação mais “realista”, já que remete à terra e suas riquezas.

Não deixa de ser notável, todavia, a ênfase no fato de que tanto a decoração da cerâmica, quanto as pinturas corporais e em couros dos animais, exigem que se recorra à matéria-prima da natureza, vista como base para produzir objetos de cunho essencialmente cultural. A noção de território, por outro lado, embora evoque uma imagem de natureza muito mais visível do que os produtos naturais usados nas cerâmicas e desenhos, contém igualmente uma concepção abstrata da natureza - consubstancializada na idéia de defesa da terra — que é agenciada para produzir representações culturais. A coragem e o passado guerreiro são constantemente acionados nos discursos, sobretudo quando se trata de espantar os invasores e defender a terra que, como dizem, “custou o sangue” de seus avós.

Este ideal guerreiro é expresso magistralmente, por homens e mulheres, na arte performática em torno dos corridos e nas carrancas para pôr medo e expulsar os intrusos. Enquanto o desejo de atrair os outros encontra lugar na arte da diplomacia e da conquista cuidadosamente tecida, por homens e mulheres, através do jogo sedutor da arte cerâmica, quando o Outro está longe, e do compartilhar de um sentimento de identidade coletiva, através das pinturas corporais e das carrancas, quando o Outro encontra-se “cativado”, mais ainda em processo de incorporação⁴².

7.8 Brincando com sangue

A dieta kadiwéu é, basicamente, carnívora. O “animal vacum”, como se referem ao zebu, é não apenas criado de forma extensiva por famílias na aldeia e nas fazendas da Reserva, como sua carne é presença obrigatória em praticamente todas as refeições. Como alimento prezado e freqüente, pode ser preparado de diversas maneiras. A forma de preparo mais apreciada parece ser a carne assada como churrasco, em geral feita no dia da “carneação”. A carne que sobra - seja na forma de churrasco ou de mantas pré-salgadas

⁴²Almeida Serra escreveu que os Mbayá “acreditavam fazer o maior elogio dos portugueses chamando-os Mbayá, ao passo que àqueles dos seus que gozavam menor estima aplicavam o nome de portugueses”. In Colini 1975 [1945]:269

(“charque”) - será usada nos dias que se seguem, em outros pratos, geralmente naqueles chamados de “guisados”⁴³.

Além da carne (cabeça, órgãos etc.) os Kadiwéu também utilizam as patas (com o tornozelo) como garrafas para guardar “pinga”. O couro é transformado em “pelegos” ou verdadeiros objetos de arte, quando desenhados e pintados com motivos muito semelhantes aos usados nas pinturas corporais. Além disso, com o pó raspado da guampa do boi, prepara-se um chá considerado poderoso no alívio das dores do parto.

Me chamou a atenção o caráter não intencional freqüentemente atribuído às carneações. Ora comentavam que morrera enforcado no próprio laço”, ora que já estava velho demais, ou, no mais das vezes, que tinham sido “obrigados à sacrificar o animal” porque havia brigado com outro e estava machucado. Por outro lado, reconhece-se muitas vezes que o ato foi “propositalmente” desferido por alguém que estava com vontade de comer carne. De qualquer forma, as carneações são assuntos comuns no dia à dia: “Fulano carneou?”; “Era da boiada?”; “Eu logo vi que esta vaca ia morrer! Só podia, amarraram uma na outra, tipo canga, e uma se enforcou”. A carne, dizem, “é chamariz”, pois só o cheiro é motivo de visitas inesperadas.

Muitas das atividades “produtivas” desempenhadas pelos Kadiwéu podem ser descritas como aliando trabalho e lazer, no sentido de a atividade ser considerada prazerosa: a coleta de frutas e palmito (das quais a Reserva é repleta); a caça e a coleta de mel (que além de prazer envolve desafio e coragem); a pesca que, embora menos freqüente nos dias de hoje, quando ocorre envolve expedições até o rio e acampamentos.

A carneação é mais uma destas atividades que parecem unir o útil ao agradável. Durante minhas estadas na aldeia, pelo menos sete carneações foram executadas. Todas mobilizaram uma grande quantidade de pessoas, despertando quase imediatamente ares de festa. A alegria em torno da carneação é evidente tanto no clima de animação que circunda o local onde será efetuada, quanto nas brincadeiras e comentários que são feitos em torno da mobilização por garantir ou mesmo pleitear um pedaço da carne. “Carne forte”, se diz, pois ainda “fresca”, com “cheiro de sangue”. Certa vez, por exemplo, uma senhora em visita à casa onde estávamos hospedados chegou rindo e dizendo que tinha vindo fazer uma visita por que sentira o cheiro da carne. Diversas vezes ouvi o seguinte comentário, feito sempre em tom jocoso: “Ah! Fulano passou aí na frente, de novo. Tá

⁴³Em função da popularidade da carne na mesa kadiwéu, as geladeiras à gás ocupam um lugar de destaque nas casas. São consideradas utensílio de primeira necessidade e não é raro encontrar famílias que dispõem de uma. Inúmeras vezes Antônio foi solicitado a consertar geladeiras que não funcionavam ou apresentavam problemas: sempre enfatizavam que “sem geladeira para guardar a carne, fica muito difícil”.

pra cima e pra baixo, na esperança de ganhar um pedaço” (risos). Um dia, ouvi inticarem um homem dizendo que não ganharia carne porque sua família era muito grande — um comentário, aliás, bem interessante, no contexto kadiwéu. Também na festa de ano novo teve quem dissesse que até “gente que não dava as caras” há muito tempo, apareceu para a churrascada.

Ter direito à porções da carne é um privilégio para quem ganha e um prestígio para quem oferece. Quando fomos ao almoço oferecido por Dona Feitosa e Seu Gumercindo — no dia de Natal - logo após a nossa chegada a comida foi mostrada, oferecida e, depois de a dona da casa confirmar se havíamos trazido os pratos e talheres, as porções começaram a ser fartamente servidas. As outras pessoas ou já tinham comido ou estavam comendo, mas a “nossa” parte, avisou, já estava “reservada”. No caso de sobra desta porção reservada, cada grupo pode levar pra casa a parte que lhes cabe.

Nas carnações que assisti, os homens eram, em geral, os maiores envolvidos, embora as crianças que assistem possam eventualmente ajudar em pequenas tarefa, como alcançar algum instrumento, por exemplo. O clima é de euforia, embalada pela “pinga” e pelo riso, embora discreto. O animal é em geral esquartejado sobre a grama, seu sangue espalhando-se fartamente pelos arredores. Embora os responsáveis pela carnação sejam os que tem as roupas e os corpos mais ensangüentados, os outros participantes também acabam bastante manchados de sangue. Além do deleite que parecem sentir em passar os pedaços de carne ou órgão sangrando, de mão em mão, é importante ressaltar os comportamentos que são gerados em torno das carnações e o gosto por brincar com o medo que o sangue deve, supostamente, provocar nas pessoas.

Certa vez, por exemplo, eu fazia anotações, sentada dentro da casa, ao lado da porta da frente — que é cortada horizontalmente ao meio, e tinha apenas a parte superior aberta. Seu Paulínio chegou nessa porta, colocou sua cabeça para dentro e me chamou para ajudá-lo a pegar “uma coisa”. Quando me aproximei, vi surgir da parte inferior externa da porta um coração de boi, com o sangue ainda escorrendo em profusão, pois, como pude logo constatar, estava ainda quente e pulsante. Fiquei espantada e corri para pegar uma bacia, enquanto ouvia as risadas de Seu Paulínio⁴⁴.

Uma outra performance, no entanto, foi bem mais elaborada e teve um impacto realmente assustador. Tínhamos acabado de nos servir o almoço e estávamos sentados embaixo de uma árvore, comendo e conversando tranqüilamente. Quando ouviu o ronco da

⁴⁴Noutro episódio, passávamos por um grupo de homens que conversavam reunidos em torno de uma camionete, visivelmente ébrios, e Seu Paulínio disse, sem nos olhar diretamente: “Ó Lisi! Ele tá armado!”. Rindo, apontou para um pequeno pedaço de carne que um deles segurava firme na mão.

camionete, ao longe, Dona Dorvalina observou: “Lá vem eles”. Chegaram e estacionaram, como de costume, na frente da casa. Um grupo de homens saiu, em polvorosa, falando alto, mas não conseguíamos identificar o que diziam. Dona Dorvalina lança um olhar interrogativo para Seu Armindo - como que lhe pedindo para ver o que acontece, mas ele mal se levanta e já vemos Seu Paulínio surgir detrás da casa, encurvado, gemendo, com uma cabeça de vaca no ombro, o sangue escorrendo e encharcando todo um lado de seu corpo, braços, peito e pernas. Enquanto caminhava, gritava por socorro - “Me ajudem, fui esfaqueado, Lisi, me acode...”, dizia.

A visão daquela figura cambaleante, com a camisa e as calças brancas totalmente cobertas de sangue, encurvada sobre si mesmo e depois sobre o tanque, falando em esfaqueamento, foi realmente impressionante. Tudo aconteceu num lapso de segundos. Larguei meu prato, corri em sua direção e segurei seu braço, olhando a cabeça decepada que parecia viva, com seus olhos mansos e ainda brilhantes. Dona Dorvalina também havia corrido para acudir. Antônio pegou Gabriel pelo braço e correu para dentro de casa. Eu fiquei paralisada. Nesse instante, enquanto ele me dirige um olhar maroto e risonho, Dona Dorvalina exclama, visivelmente incomodada com o susto: “Não foi nada não, Lisiane, ele só tá debochando, é sangue do boi, ele não tá machucado nada”. Vendo que havia caído numa peça, só me restava rir, aliviada de ver que ele não estava ferido. Sentia tamanha tremedeira nas pernas que me vi obrigada a sentar e adiar o almoço em algumas horas. A performance foi motivo de riso por alguns dias⁴⁵.

7.9 Nobres e cativos

Embora tenha sido hospedada por uma das famílias nobres de maior prestígio dentro do grupo atualmente, foram raras as vezes em que ouvi, de meus anfitriões, auto-referências de nobreza. Os membros de famílias nobres momentaneamente alijadas do poder tendem a destacar e reivindicar sua ascendência nobre de forma muito mais contundente do que aquelas famílias que desfrutavam de maior prestígio social ou econômico, possuindo ligações com pelo menos algumas instâncias de poder na aldeia. Além do cargo de capitão, são consideradas prestigiosas as posições de empregado/a da FUNAI, de liderança na ACIRK e, sobretudo, o lugar de “conselheiro” do capitão e da liderança. Estes,

⁴⁵Estes episódios trouxeram à minha memória imagens da infância, quando via minha avó matar galinhas e acompanhava meu pai ao açougue, onde assistia, às vezes, a degola dos animais. As brincadeiras que tanto delectavam os Kadiwéu teriam, sem dúvida, surtido mais efeito não fosse esta experiência prévia. Antônio e Gabriel sentiam-se aliviados de ser eu, em geral, a vítima destas brincadeiras, dado que para eles o assunto chocava bem mais — e esforçavam-se para que os Kadiwéu não descobrissem isso.

além de respeitados por todos, têm o privilégio de não precisar lidar diretamente com os conflitos, problemas e tomadas de decisão. Os conselheiros são em geral pessoas que já possuem prestígio dentro e fora do grupo, sendo, portanto, uma posição construída ao longo dos anos, através da demonstração das capacidades de liderança, dom da fala e, principalmente, ter “idéias próprias”⁴⁶.

A escolha do capitão, cujo processo inclui discussões informais prévias, em geral é encerrada formalmente numa reunião. Ser capitão não significa, necessariamente, concentrar poder. Para alguns membros da liderança — sobretudo aqueles que já estabeleceram um lugar como conselheiros - é inclusive uma posição não desejável, complicada e difícil, fonte de constantes “dores de cabeça”.

Quanto às reivindicações e demonstrações de nobreza, a mais freqüente é referir e nomear as famílias dos “cativos” ou “criados”, falando de sua lealdade, indicando suas residências e enfatizando o grande número de pessoas que, em caso de necessidade (se forem dar uma festa, por exemplo), estarão prontas para lhes ajudar.

A família que mais insistia em remarcar sua nobreza era aquela momentaneamente alijada do poder e pareciam ter menos relações estáveis com a sociedade envolvente (embora um adolescente estivesse estudando em Bodoquena num colégio ligado à Fundação Bradesco). Alguns mais velhos haviam saído poucas vezes da aldeia e nenhum membro mencionou possuir residência fixa na cidade. Às vezes em que conseguem um dinheiro extra, algumas destas famílias se mudam temporariamente para a pequena cidade de Bodoquena, alugando uma casa ou vivendo na casa de algum parente, para retornar quando dinheiro acaba.

A outra família nobre⁴⁷, ao contrário, possui uma casa melhor aparelhada na aldeia (com diversos cômodos, geladeira, hortas), e uma bela casa própria na cidade de Campo Grande usada por parentes e que, ocasionalmente, servia para “tirar férias”, para passear ou em algum caso de necessidade - ir ao médico, dentista, fazer compras etc.. Possui também uma camionete — que facilita não apenas o acesso às cidades vizinhas como possibilita o desenvolvimento de outras atividades, como o trabalho de corte de madeira em locais mais distantes da Reserva. O representante mais velho desta família é antigo funcionário da FUNAI (como era seu pai, um famoso capitão, já falecido), sendo também

⁴⁶Assim como algumas pessoas argumentam que foram “criadas para ser capitão”, também existem aqueles que parecem ser criados para ser “conselheiros”. Na família que me hospedou pude observar três gerações desses diplomatas. Meu anfitrião, seu neto - que já demonstrava aptidões diplomáticas, e seu pai, referido pelo lingüista do SIL, Glyn Griffiths, como “chief of wisdom”, em oposição ao “chief of war” (in Wilbert and Simoneau 1989:7).

⁴⁷A família Silva, descendente do famoso capitão João Príncipe, informante de Darcy Ribeiro.

membro respeitado da liderança, conselheiro e irmão de um dos líderes da ACIRK.

Embora Siqueira observe que a maioria das fazendas da reserva pertencem às famílias consideradas nobres, existe um número considerável de descendentes de nobres — sobretudo filhos/as caçulas - que não usufruem diretamente das terras (seja na forma de dinheiro advindo dos arrendamentos, seja da exploração madeireira). Assim como também existem casos de descendentes de cativos que possuem propriedades. Segundo Pechincha, um velho casal de informantes — que só “muito tardiamente vieram a mencionar e em tom confidencial” que eram descendentes de cativos — era considerado “rico, pelo número de gado que possui”, o marido sendo “importante membro do conselho” (liderança) e “sua família sendo considerada uma das que mais aderiu à catequese dos missionários alemães, tanto que forma encarregados de zelar pela igreja” (1994: 91).

É significativa a resposta que alguns Kadiwéu me deram, quando perguntei sobre os critérios de divisão da Reserva em Fazendas. Eles diziam que “muitos são acomodados”, “não querem fazer o mínimo esforço” e não se empenharam em acompanhar as expedições de demarcação. Se tivessem se esforçado, diziam, também “teriam o seu quinhão”. Embora reconheça que este argumento revela uma lógica nobiliária implícita — onde são provavelmente os não-nobres que precisam esforçar-se para obter fontes de prestígio— devemos lembrar que a sociedade kadiwéu, mesmo supondo a nobreza como uma coisa *dada*, sempre deixou espaços para a agência pessoal de indivíduos. Não são tão raros os casos de cativos do passado que transformaram-se, por méritos pessoais (bravura, iniciativa, dom da palavra etc.) em grandes capitães kadiwéu. Da mesma forma, deve-se lembrar do antigo ritual que instituíra como capitãozinho um recém-nascido não-nobre, como companheiro do pequeno príncipe, e que à partir daquele momento seriam irmãos por toda vida.

Ao mesmo tempo em que se observa, nos discursos, uma ênfase em critérios que parecem remeter à descendência — como as referências à pureza de sangue — existe, na prática, uma preocupação por “cativar” os outros, conquistá-los, atraí-los para dentro do grupo. Como vimos, o enorme contingente de “estrangeiros” dentro do grupo, assim como a “mistura”, longe de ser um fenômeno da atualidade, aparece recorrentemente descrito na literatura sobre o grupo⁴⁸.

Estou convencida, por isso, de que os conflitos em torno de nossa permanência na aldeia - assim como a dificuldade para compreender nossos objetivos lá - devia-se prin-

⁴⁸Embora a introdução e domesticação do cavalo para fins guerreiros tenha impulsionado, como vimos, a investida imperialista Guaicuru - fazendo com que o número de cativos aumentasse - é pouco provável que uma estratificação social tão elaborada tenha surgido somente à partir desse momento.

principalmente ao fato sermos pessoas que já chegavam com um propósito, pré-definido, de partir depois de um tempo determinado. Mesmo assim, além das iniciativas por cativar nosso filho, também nós, no início, fomos encorajados a nos engajar em uma ou outra posição dentro da aldeia. Primeiro, insistiram para que desistíssemos de executar certas tarefas vistas como “menores”, como lavar nossa própria roupa. Várias vezes nos apresentaram pessoas que poderiam executar esta tarefa para nós e, frente às nossas negativas —pensando que se tratasse de sovinice nossa - Dona Dorvalina chegou a dizer que sua sobrinha faria o trabalho “de graça” para nós. Seu Miguel, da mesma forma, ficou visivelmente chocado quando soube que lavávamos nossa roupa. Primeiro, duvidou, achando que estávamos brincando, depois, exclamou: “Mas isso não é serviço para vocês! Mandem outro fazer!”.

Como esta atividade significava, para nós, uma rara oportunidade de diversão com as crianças naquelas infinitas tardes de mormaço, demoramos para perceber a real importância do fato. Nossa disponibilidade para colaborar nas tarefas cotidianas (como ajudar a cozinhar, a lavar a louça, consertar coisas, etc., afinal, pensávamos, como hóspedes deveríamos colaborar) nos colocou, porém, numa posição curiosa. Nossa comida passou a ser elogiada, nosso anfitrião tendo inclusive brincado que “agora não aceitariam mais outra comida”. De repente, nos vimos responsáveis únicos pelo preparo das refeições, pelo segundo dia consecutivo. Foi nesse processo que percebemos a real dimensão da questão que nos era colocada. Ou se já, se nos recusávamos a ser nobres, então que fôssemos cativos!

7.10 Distinção e “Mistura”

As recorrentes afirmações sobre a “importância do cacicado hereditário”, entre os Kadiwéu, baseiam-se, quase que exclusivamente, na detalhada descrição de Sánchez-Labrador, de uma cerimônia em virtude do nascimento de um “pequeno príncipe”, que teve a oportunidade de assistir entre os Mbayá. Vejamos uma parte de seu relato:

“En honor del príncipe recién nacido, hombres e mujeres sacan a la plaza cuantas invenciones les dicta su alegre genio y amor desordenado a un niño que ya miran como conservador de su descanso. (...). Todos los días hubo baile cerca del toldo del niño de mujeres y muchachas como el primer día... Las más exhaustas viejas, armazones de piel y huesos, en comprobación de su amor, dan el pecho al niño, como si en cuero quemado fuera capaz de comunicarle cándido vital jugo. (...) La antevíspera de ésta

reparte gracias el niño príncipe. Para estos favores escojen dos niños de pecho á los cuales crían capitanes. Esto es darle compañeros para la infancia y lo futuro. Es función en que intervienen algunas ceremonias y doncellas mutuos. Primeramente por la tarde, al caer el sol, con gran comitiva, llevan al recién nacido al toldo del niño neocapitán, y que será su amigo. Duermen los dos en aquel toldo toda la noche, como si fueran dos hermanos uterinos. Por la mañana hombres y mujeres se encaminan al toldo en que han dormido los dos niños. De una manta de varios colores, cojida por las cuatro puntas, remedan un dosel ó palio. Cerca de éste baila y canta una vieja, hecha el hazmerreir del concurso. (...) Síguense otros pintados y enramados, a los cuales va inmediato otro dosel, que defiende del sol al nuevo capitán creado niño. Cierra la comitiva un criado palafrenero que conduce de la rienda un bizarro caballo. Este es el dón que en agradecimiento del favor recibido hace el nuevo capitán a su niño. De este modo llegan al toldo de la parida, en el cual quiedan los niños todo el dia, y noche siguiente. (...). Después mozos y mozas juegan a las ramas: beben potentemente los hombres y algunas mujeres; retirándose a casi todos en brazos ajenos a dormir el nudagi (bebida) “⁴⁹.

Sempre referindo a estas descrições, praticamente todos autores que estudaram os Kadiwéu afirmam o caráter hereditário da transmissão de prerrogativas de nobreza. Vários autores, como Baldus (1975)⁵⁰ Jaime Siqueira (1993) e Mônica Pechincha (1994) argumentam sobre o caráter não apenas hereditário mas também patrilinear desta transmissão.

Não deixa de ser interessante notar, por outro lado, que embora Sánchez Labrador afirme também que “no casan sus hijas a los cautivos, aunque españoles, y lo tienen por punto de descoro manchar su nobleza con la baja condición de sus criados”⁵¹, ele próprio reconhece que se trata mais de um ideal e que, na prática, as coisas são mais complexas: “aunque la madre ó el padre fuese cautivo, si emparentó con los Eyiguayeguis, sus hijos gozan privilegios de tales e pueden casarse con los que ya miran como iguales” (1975:33). Não são poucos os autores que fizeram também a observação de que “a dignidade é hereditária em favor do primogênito e na falta de um macho podem ser revestidas da dignidade as fêmeas” (Azara, *in* Colini, 1975 [1945]: 279).

Os depoimentos dos moradores da aldeia Bodoquena indicam, segundo Siqueira, que as famílias de João Príncipe e dos Matexua, “principais detentoras do poder político entre os Kadiwéu, são as que possuem o maior número de cativos” (1993:127). Já os

⁴⁹Sánchez-Labrador, cfe. citado por Baldus, *in* Boggiani, 1975 [1892]:30.

⁵⁰Como diz Herbert Baldus, a “importância do cacicado hereditário” fica evidente por ocasião do nascimento de um filho de chefe: “era transmitido em linha paterna e passava para o irmão, quando não existiam filhos” (1975:30).

⁵¹In Baldus 1975:33.

integrantes da aldeia Campina, em sua maioria foram apontados como descendentes de cativos. O autor nota que embora suas qualidades de lavradores e sua capacidade de trabalho sejam reconhecidas pelos moradores da aldeia Bodoquena, são “visivelmente mais pobres, em geral não possuem fazenda arrendada, possuem pouco poder de decisão política e freqüentemente são tratados com um certo desdém pelos habitantes da aldeia Bodoquena” (1993:128). Segundo este autor, “os Terena que vivem com os Kadiwéu estão alijados da participação dos recursos do arrendamento e dos mecanismos internos de decisão política, cujo domínio se restringe às famílias kadiwéu que possuíam cativos e cujos representantes são importantes líderes”(1993:129)⁵².

Por outro lado, como vimos, as relações estabelecidas pelos Kadiwéu com outros grupos - terenas, chamacocos, cativos, brancos, corridos, etc. — contradizem qualquer ideal endogâmico pregado nos discursos, evidenciando, na prática, uma mistura sistemática com outras etnias.

Existem muitos intercassamentos de “nobres” com não-nobres (indígenas e brancos), sendo importante notar que as rixas faccionais podem tanto limitar quanto instigar o intercassamento entre as famílias nobres. Siqueira, por exemplo, interpreta o casamento de mulheres da nobreza kadiwéu com brancos, sugerindo ser esta uma estratégia feminina para manter a linha de descendência, já que a categoria dos brancos, apontada como “neutra”, faria a outra prevalecer, a criança nascida desta relações sendo considerada kadiwéu nobre, como a mãe. Acontece que, nestas famílias, tanto as mulheres casam com homens brancos quanto os homens kadiwéu com mulheres brancas. Embora as crianças destas uniões possam eventualmente herdar o nome do pai ou da mãe brancos, concordo com Siqueira que as prerrogativas de nobreza sejam preservadas. O adjetivo “branco”, por outro lado, jamais me pareceu remeter a uma categoria “neutra”.

Quando um senhor nobre declarava que sua mãe — uma típica kadiwéu nobre - era misturada com branco, queria enfatizar a capacidade de tornarem o Outro, mesmo branco, um dos seus. Quando um outro homem referia-se ao enfermeiro kadiwéu como “o Hilário branco”, parecia que além de distinguí-lo de uma outra pessoa com mesmo nome, havia uma sutil intenção de menosprezá-lo, já que em outra oportunidade havia criticado sua atuação.

Na minha opinião, o intercassamento com brancos, nesses contextos de disputa entre

⁵²Não deixa de ser interessante que o “vereador kadiwéu” - um homem descendente de terena — embora respeitado dentro do grupo, tenha sua esfera de influência restrita internamente, sua atuação sendo ampliada para fora. Seu prestígio não impede que seja alvo de demandas e muitas críticas, sobretudo pelas promessas não cumpridas.

famílias nobres, indicaria mais uma percepção do brancos como aliados “poderosos”, pertencentes a uma categoria de status mais ou menos definida. Embora os brancos não sejam vistos como uma categoria homogênea, são em geral vistos como detentores de saberes que os Kadiwéu almejam possuir para poder equiparar-se em termos de poder — uma idéia expressa, sobretudo, na preocupação com dar estudos às crianças e jovens. As brincadeiras com os negros, dizendo que só entre os Kadiwéu eles são brancos, talvez seja um indicativo de uma percepção de homogeneidade da raça branca em detrimento das diferenças internas mais visíveis, mas não afirma, diretamente, nenhuma neutralidade.

Da mesma forma, embora existam relatos apontando para a importância da pureza de sangue das famílias nobres, a restrição do casamento com cativos não é apontada como forma de manter a hierarquia social estabelecida. Segundo os Kadiwéu, os senhores não podem casar com seus cativos por estes serem considerados seus parentes, mais parentes que outros parentes de sangue que vivem longe e não são vistos com frequência.

Embora as diferenças entre as famílias sejam sempre marcadas, isso não impede, porém, eventuais alianças — provavelmente estratégicas - seja via casamento, seja via apoio compartilhado a determinada política ou decisão. O recente casamento da filha caçula de uma das famílias nobres (dos Silva) com um dos irmãos caçulas de Seu Miguel (da família Matexua) pode ser lido, nesse contexto, como uma disposição de unir forças, frente a outros grupos que, eventualmente, possam estar se destacando na cena política grupal. Outro fato que aponta para o estabelecimento de uma “aliança” — mesmo que instável - entre estas duas famílias, foi o apoio que ambas deram à minha permanência na aldeia. Ambas criticavam o então capitão (mais ligado à Missão) referindo-se, na melhor das hipóteses, ao caráter “indeciso” de sua liderança. As críticas à suposta falta de habilidade no estabelecimento de relações com estrangeiros (o fato de ter nos expulsado de imediato, por exemplo, sem conversa), eram frequentemente associadas a um também suposto desconhecimento da língua portuguesa (uma suposição que, constatamos mais tarde, não procedia, dado que ele falava fluentemente o português).

Não deixa de chamar a atenção, no entanto, o fato de mesmo tendo sido apoiada por estas duas famílias nobres, foi impossível permanecer na aldeia. Para mim, estes fatos apenas revelam diferentes formas — mais complementares do que excludentes - adotadas por diferentes grupos, de lidar com estrangeiros. Os integrantes da facção do capitão expressavam, sem dúvida, uma índole mais guerreira e direta, apelando constantemente à ameaças e chegando mesmo a beirar a agressão física, como no episódio do cavaleiro que quase nos atropelou de propósito.

Esta política guerreira para com estrangeiros contrasta com a diplomacia que uma das famílias nobres demonstrava constantemente. A família que nos acolheu e hospedou mostrou-se solícita, simpática e amável durante todas as estadas na aldeia. O desacordo com as idéias do capitão, porém, foi especialmente importante no contexto de nosso acolhimento. Afinal, como me foi dito, eu estava sendo convidada para ficar na sua casa pois este espaço fugia da jurisdição do capitão. Da mesma forma, a família dos Matexua deixou transparecer, desde o início, o tom desafiador que permeava seu apoio à pesquisa e a disputa política nele implícita. O fato de um de seus membros ter explicitado que iria “nos bancar”, pois não temia o capitão, evidencia bem este caráter .

O que pode-se ver melhor, agora, olhando com distanciamento, é o papel de pivôs que nos foi atribuído num contexto de disputas faccionais acirradas. Como já era esperado, a nossa hospedagem por determinada família nos colocou na posição de opositores à facção no poder. No final, quando soube que o capitão havia nos chamado e ordenado que saíssemos da aldeia imediatamente se não quiséssemos que acontecesse “uma tragédia” — alegando que não podia controlar todo mundo e tinha gente querendo “fazer bobagem” — Seu Miguel ficou todo eriçado, dizendo que iria “tirar satisfação” com a capitão. “Agora é que não vou deixar vocês saírem da aldeia!”, exclamou irritado. Sua mãe, numa reação semelhante⁵³, inflama o discurso e proclama, decidida, que “então tem que se juntar e tirar ele agora mesmo”. O fato de o capitão ter argumentado que, mesmo que quisesse, não poderia aceitar nossa permanência na aldeia “para mostrar para alguns quem é que manda”, é também sintomático nesse sentido. Assim, mesmo que as estratégias utilizadas pelos diferentes grupos possam ter evidenciado percepções diferentes sobre como lidar com estrangeiros — guerreira ou diplomaticamente — a questão central a ser destacada é que a nossa presença foi, sem dúvida, articulada estrategicamente nas disputas faccionais internas, latentes ou não.

É significativo que o fato de eu já ter estado na aldeia anteriormente, sobretudo morando na casa de Seu Paulínio, fazia com que este me incluísse, em alguns contextos, na categoria de parente, assim como a designação em pouco tempo se estendeu também a meu marido e meu filho. Essa designação não impedia, por outro lado, que fôssemos vistos pelo resto do grupo como potenciais *corridos*, assim como também potenciais afins (sobretudo via nosso filho). Ao mesmo tempo em que éramos incorporados às atividades da aldeia⁵⁴, ditos parentes de alguns, a instabilidade de nossa situação e as constantes

⁵³Não deixa de ser interessante esta coincidência de reações visto que, tendo avisado SD da notícia, seguimos imediatamente para a casa de DR, não tendo eles tido tempo para confabular sobre possíveis estratégias a serem tomadas naquela ocasião.

⁵⁴Sendo designada para guardar o chapéu de um senhor na noite da festa de ano-novo para “que não se

histórias sobre os *corridos*, nos lembravam de nosso lugar de inimigos em potencial.

Mesmo se considerarmos a co-existência de práticas e discursos que prezam, por um lado, a afinidade (como no caso do rapto de crianças dos *outros* para serem criadas como *mesmos*) e práticas e discursos enfatizando, por outro lado, a importância do sangue (nobre, no caso), esta idéia envolve uma outra, de “pureza de sangue”, significando um compartilhamento não propriamente substancial (biologicamente *dado*), uma vez que remete sempre a idéia de “sangue nobre” que, como a própria definição deixa entrever, se caracteriza por um compartilhar de identidade (a nobreza) que, longe de ser especificamente pessoal (ou individual), é socialmente constituído, dentro de uma hierarquia social, esta sim, vista como dada.

Embora uma certa relação metonímica possa ser observada nas falas de algumas pessoas que se advogam o “direito” de ocupar o posto de capitão evocando o parentesco direto com capitães famosos do passado, ter “sangue nobre” não parece remeter a uma essência ou substância entendida como passada hereditariamente, no sentido biológico ou genético do termo, conforme o entendemos. O uso da categoria sangue, nesse caso, poderia ser entendido ou como uma metáfora remetendo à compartilhamento de certas qualidades ou identidades. Um senhor de família nobre que há muito desejava ocupar a posição de capitão, por exemplo, costumava dizer que isso “estava no sangue”, pois era neto de um grande capitão e havia “nascido para ser capitão”.

Estas referências, porém, dizem pouco num contexto onde os critérios de consangüinidade são extremamente relativos, sem falar que as referências aos “avós” em geral incluem muito mais pessoas do que corresponderia no nosso sistema terminológico, freqüentemente remetendo a um passado longínquo, às vezes mítico. A seguinte intervenção de uma senhora kadiwéu, quando iniciava um depoimento que daria à Jaime Siqueira sobre a origem dos nomes, exemplifica bem não apenas esta idéia, como deixa clara também a posição muitas vezes assumida pelas mulheres nobres em seus discursos:

“Este homem quer saber de onde sai os nossos nomes indígenas quando alguém morre. E também não quero que você olhe para o meu marido, não quero que você ouça muito ele, ele não sabe muito bem dessas coisas, mas já dá para vocês saberem que ele é... E quero lhe dizer também que eu sou também a neta da chamada Nitikena, eu sou a neta dela. Mas como não sou metida não falo, não quero ficar acima de todos vocês, porque Nitikena era a mais famosa (...) Antigamente índio não tinha machado e também não

extraviasse”; solicitada a cozinhar em eventuais passeios que a dona da casa fazia na companhia do marido; meu marido solicitado para diversas atividades- desde apitar jogos de futebol até consertar geladeiras, motores da bomba da caixa d’água etc.

tinha nome, só quando a tal da chamada Nitikena, aí que fomos ter esses nomes” (1993: Anexo 2: pp.19).

Este emprego genérico do termo “avós” é também usado no dia-a-dia, quando muitas outras pessoas, além dos pais dos pais (ou mesmo irmãos/irmãs destes), são tratados com deferência e afeto particular, e me eram apresentados como avós. Embora tenha perguntado muitas vezes, não consegui obter uma resposta conclusiva sobre os critérios que levam a definir como avós pessoas que não são consideradas propriamente parentes nem da mãe, nem do pai.

Em geral, explicavam que eram avós porque assim haviam aprendido dos seus pais. Numa ocasião, porém, uma mulher explicou que a determinada senhora era sua avó porque havia sido criada “como irmã” de sua avó (mãe de sua mãe), quando ambas eram pequenas. A pessoa em questão pertencia a uma família de cativos da família da avó e, como eram de “mesma idade”, cresceram juntas. A partir daí desenvolveram-se os laços, que foram e são passados através das gerações.

7.11 Laços com estranhos, estranhos laços

Estas observações revelam elementos similares aos observados, por exemplo, no contexto amazônico. Em “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico”, Eduardo Viveiros de Castro destaca que “a sociologia da Amazônia não pode limitar-se a uma sociologia do parentesco porque o parentesco é limitado e limitante ali” (1993:158). Segundo o autor, é necessário “forjar uma linguagem adequada à realidade etnográfica, reemergindo-se o parentesco em sistemas mais amplos de classificação social e em concepções cosmológicas globais” (1993:158). Analisando as abordagens sugeridas por diferentes autores — entre eles Trautmann (1981), Dumont (1975) e Needham, Viveiros de Castro argumenta que as tentativas destes autores de procurar “resguardar a dimensão estrutural pura da terminologia, em sua natureza categorial e categórica”, relegando as preferências, graduações e padrões objetivos de aliança como pertencendo “ao mundo sublunar da “prática””, é uma solução inadequada para o caso amazônico.

Segundo Viveiros de Castro, “a assimilação da distância genealógica à distância geográfico-social, tão bem descrita para a Guiana⁵⁵, é apenas um caso particular do fenômeno mais geral da consideração da distância para as classificações de parentesco e as estratégias ma-

⁵⁵Enquanto a distinção entre cognato (co-residentes) e não-cognato (não co-residente) é sociológica, a distinção consanguíneo/afim é terminológica. O domínio dos cognatos inclui, no modelo endogâmico da Guiana, tanto consanguíneos quanto afins; o dos não-cognatos (parentes classificatórios) também.

trimoniais” (1993:165). A superposição, em alguns casos, do gradiente próximo/distante ao contraste binário consangüíneo/afim (como no caso Yanomami) é comandada pela distinção mais básica entre *cognatos* (no caso guianense identificados a co-residentes) e *não-cognatos* (não co-residentes). Segundo ele, “o próximo (genealógica e espacialmente) está para o distante como a consangüinidade está para a afinidade”, num processo que faz um afim efetivo ser assimilado aos cognatos co-residentes, e assim, num consangüíneo, ao passo que um cognato distante (classificatório, não co-residente) seja classificado como um afim potencial”. Em outras palavras “no interior da esfera dos cognatos, a afinidade é dominada pela consangüinidade — um afim é uma sub-espécie de consangüíneo. No exterior desta esfera (na extremidade distal deste gradiente), a consangüinidade é dominada pela afinidade, os consangüíneos distantes, categoria que pode incluir de modo teórico toda a sociedade, são transformados em afins potenciais: todo não-cognato pode ser afinizado” (1993:166).

O fato de sermos considerados parentes pelas famílias que nos acolheram, de fato parecia impedir a possibilidade de qualquer relação de afinidade conosco. Embora uma aliança conosco *via* nosso filho aparecesse como bem-vinda por algumas famílias, jamais as pessoas que nos referiam como “da família” tentaram “cativar” nosso filho, nem tampouco faziam brincadeiras em torno da possibilidade dele “namorar” as garotas da família. A família que nos hospedou — de descendência nobre — possuía diversas ligações matrimoniais com brancos⁵⁶. Nesse contexto, de relativa abertura para casamentos com brancos, a ausência de qualquer manifestação de aproximação via Gabriel (nem como criança a ser cativada, nem como afim potencial) pode muito bem estar relacionada ao fato, várias vezes referido, de sermos considerados já parentes.

A impossibilidade de sermos considerados afins reais, por parte de algumas famílias, no entanto, não excluía a possibilidade de podermos ser, via relação com o “kadiweuzinho” em potencial, afins potenciais de outras famílias.

É interessante lembrar, nesse contexto, a sugestão de Rivière (1987 e 1989) de que os termos de afinidade efetiva não são, a rigor, termos de afinidade, mas exprimem distância social”. No caso da Guiana, a distinção essencial é entre *kindred* e *strangers*, interior e exterior, a oposição consangüinidade/afinidade praticamente desaparecendo, como no caso kadiwéu⁵⁷.

⁵⁶Por exemplo, um irmão de Seu Paulínio era casado com uma branca (com quem não tinha filhos), e uma irmã sua tinha um filho com um branco. Também um filho seu era casado com uma branca, com quem tinha uma filha.

⁵⁷Embora concorde com Rivière sobre a importância dos “gradientes de distância”, Viveiros de Castro ressalva que estes não tornam inútil ou inexistente a oposição consangüinidade/afinidade, enquanto opo-

Embora o “gradiente de distância” envolva também outras dimensões, o espaço aparece como variável central. O caso kadiwéu, por outro lado, nos obriga a pensar o tempo como um fator talvez mais importante do que o espaço nas definições tanto do que é parente ou estranho, quanto nas atribuições de identidade étnica. Enquanto o fato de meu filho ser constantemente referido como *kadiweuzinho*, por algumas pessoas, revela a fixação kadiwéu nas crianças, as insistentes perguntas sobre quanto tempo ficaríamos e os comentários subseqüentes de que “então viraríamos Kadiwéu” revela a importância do tempo na definição da identidade étnica kadiwéu.

Enquanto no caso das Guianas os laços de casamento parecem configurar um laço político crítico na dinâmica social - os afins potenciais sendo doadores ou tomadores potenciais de mulheres (Viveiros de Castro 1993:200), no caso kadiwéu, ao invés do casamento — socialmente desmarcado — poderíamos dizer que o laço político crítico na dinâmica social é aquele estabelecido através das crianças. Nas relações extra-grupais, as crianças ainda aparecem como elos importantes com o exterior, evocando uma lembrança forte do passado, onde as expedições guerreiras tinham como maior objetivo a captura de crianças dos inimigos. Nas relações intra-grupais, o lugar central das crianças manifesta-se na conjugação de um controle rígido de nascimentos e uma dedicação exclusiva e intensiva às crianças que criam. Enfim, ao invés de trocarem mulheres, os Kadiwéu parecem preferir trocar crianças. Na prática, através do constante interesse em cativar as crianças, suas e dos outros. Nas representações, através das recorrentes histórias tematizando tanto o medo de que suas crianças sejam roubadas, quanto situações consumadas, onde suas crianças foram capturadas pelos inimigos, restando à eles, kadiwéu, apenas pedir para que “tratem bem delas, já que as levaram”, como diz a mãe que perdeu seus filhos para a bacia de beleza descomunal que pousou no seu pátio.

A prática kadiwéu de raptar/predar e ao mesmo tempo cuidar as crianças dos outros parece fazer parte da mesma lógica. Assim como as diferenças entre as relações amistosas, de identidade e de cuidado nas esferas domésticas ou familiares, e as relações de hostilidade, alteridade e perigo que permeiam as esferas públicas de convívio.

É notável que estas relações apareçam sempre como foco não apenas de atenção mas também de tensão. Se entendermos a presença de tensão como um indício de que algo importante, como indicativo de um lugar decisivo de encontro entre temas fundamentais, a tensão observada, entre o que denomino, por falta de melhor termo, de esfera do doméstico

sição terminológica e estrutural (1993:199). Para Viveiros, a oposição simples entre exterior/interior é insuficiente por faltar a constatação da hierarquia: “entre interior e exterior não há apenas um gradiente, mas também uma relação assimétrica: a mesma que se estabelece entre consangüinidade e afinidade, entre afinidade real e afinidade potencial, entre ponto de vista local e ponto de vista global” (1993:201).

(ou familiar) e esfera pública deve ser analisada em maior detalhe. Mesmo ciente das inúmeras críticas à dicotomia doméstico-público (ou privado-político) efetuadas sobretudo pela antropologia feminista, o fato é que a sociedade kadiwéu efetua, como vimos, uma distinção sistemática (não necessariamente de oposição, note-se) em relação às dinâmicas referentes a estes dois espaços. Assim, embora reconheça a pertinência de muitas das críticas elaboradas à distinção público-doméstico, não poderia ignorar um aspecto que se apresentou de forma tão viva nessa sociedade.

Quanto ao lugar das crianças, nessa dinâmica, como não vê-las como ponto crucial que une as duas esferas? Esta união poderia ser melhor expressa em termos de uma encruzilhada de significados, cuja tensão se reproduz no nível dos discursos e das práticas em torno das crianças. Por um lado, a “tensão” em torno do tema é recorrentemente marcada e recontada nos mitos e rituais— onde tematizam incansavelmente o medo de perdê-las, por outro lado, nas narrativas que relembram a bravura guerreira e o gosto kadiwéu por capturar as crianças dos outros e criá-las como suas. Por fim, temos a preocupação cotidiana com o cuidado das crianças, expressa tanto nas práticas quanto nos discursos Kadiwéu.

Assim, capturando o significado das crianças na dinâmica social, um ponto importante que se destaca é a dimensão política que lhe é fortemente atribuída, ora como parte importante da esfera familiar, ora como elos privilegiados nas relações estabelecidas com outros grupos. Isso nos remete a um aspecto que julgo fundamental na análise, qual seja, a dimensão política que perpassa tanto a esfera doméstica quanto a pública, sobretudo quando consideramos o lugar das crianças na sociedade kadiwéu.

Quando destaco a tensão sempre existente nas fronteiras entre esferas doméstica e pública, bem como entre as diferentes representações da criança (como alvo de predação e de cuidado), estou pensando numa definição de “tensão” como remetendo a situações de “dupla face” (de conflito ou dilema), mas que no contexto kadiwéu não são configuradas de forma explícita como “crise” pelos sujeitos sociais - embora a tensão presente nas passagens de uma esfera à outra seja facilmente identificável. Em outras palavras, os Kadiwéu parecem ver e perceber as diferentes perspectivas implícitas na sua dinâmica social e cultural, colocando-as lado à lado, como arranjos possíveis dentro de uma multiplicidade de posições diferenciadas (como num caleidoscópio), mas sem percebê-las como em tensão ou como entidades opostas.

Como já falei, as inúmeras metáforas presentes nos mitos Kadiwéu em torno do eterno medo de perder suas crianças (sobretudo para criaturas que atacam à noite), assim como

as narrativas que não cansam de afirmar o caráter “divino” do direito de roubar as crianças dos outros, ou a ênfase na grande necessidade de cuidados exigidos pelas crianças, são aspectos que se revelam intimamente relacionados.

O rapto de mulheres e crianças, no passado, a abertura para incorporação de pessoas de fora, hoje, o fascínio pelas crianças dos outros, o grande número de estrangeiros dentro do grupo, assim como a popularidade das histórias sobre os corridos, revelam não apenas a centralidade da relação com o exterior, mas parece corresponder justamente a idéia da afinidade potencial como categoria dinâmica da diferença.

O caso Kadiwéu, onde a morte dos inimigos “gerava” crianças que os homens traziam como presentes às suas esposas é extremamente revelador da idéia das crianças como vetores de exterioridade. Parece mesmo haver uma representação de que o derramamento de sangue (através da morte do inimigo) possibilita desencadear um processo de “geração masculina”, simbolicamente correspondente ao poder de “geração feminino”, também ligado, embora inversamente, ao derramamento de sangue.

Antes de tornarem-se interior ou adquirirem uma identidade interna ao grupo, as crianças são o exterior por excelência, a encarnação do outro (o inimigo, os mortos, o estrangeiro) que, no entanto, reproduz o “eu”. Um elo simbólico que concentra e liga diversas esferas importantes da socialidade, já que as crianças são ou reúnem, a uma só vez, o dentro e o fora, a identidade e a alteridade, a consangüinidade e a afinidade.

Parece pertinente recorrer, nesse contexto, à noção de “terceiros incluídos”, elaborada por Viveiros de Castro para explicitar posições que escapam ao dualismo consangüíneos/afins e parentes/estrangeiros, e que desempenham funções mediadoras fundamentais⁵⁸ que, segundo Viveiros, “pedem uma teoria das relações de não-parentesco” na América do Sul (Viveiros, 1986:177).

No caso kadiwéu, tanto as desejadas e amadas crianças, quanto os desejados e detestados “corridos”, mediam as relações, aspiradas e perigosas, com o mundo exterior, sobretudo branco. A história da amizade kadiwéu com uma moça branca paraguaia, que acabou desencadeando uma guerra, é apenas mais um exemplo. Como disseram para Pechincha, o pai da moça “devia ter cuidado dela; os pais têm que cuidar dos filhos quando eles vão para o meio dos índios. Porque o índio é parecido, mas o pensamento dele é diferente”(1994: 141).

⁵⁸Como, por exemplo, os parceiros de trocas comerciais caribe; os parceiros de partilha de cônjuges araweté; os compadres Piro; os cativos de guerra tupinambá, cunhados paradoxais; os amigos formais jê, afins metafóricos etc..

A aliança cumulativa endogâmica e a troca direta aparecem, segundo Viveiros de Castro, como casos-limite onde se cancela a constante canibal. Ou seja, a predação sexual recíproca quita a dívida sempre latente (1993:189-190). Como observa o autor, “a captura de mulheres no exterior (prática menos comum na região do que se imagina) é o pólo de um *continuum* sem falhas, cujo outro extremo é a endogamia cumulativa” (1993: 189-190). Nessa perspectiva, “quem dá mulheres sem recebê-las em troca (e só uma pessoa vale outra), abre um crédito canibal contra os tomadores - figura típica do sogro canibal de quem se obtêm os bens culturais com o risco da devoração.

Na mitologia kadiwéu, como vimos, a figura canibal se materializa numa criança, filha de Nitikana — a mulher que queria fazer coisas de admirar as pessoas — com uma onça (às vezes com um homem celeste). As crianças destas uniões são, em geral figuras notáveis (heróis culturais), que quando crianças não são completamente humanos (sendo cuidados e relacionados com animais), ingressando no universo humano somente quando voltam para resgatar a mãe das garras de seu marido onça (matando-o), e depois retornarem à casa dos parentes maternos, onde a criança, depois de surpreender os parentes com seus hábitos canibais, torna-se uma pessoa dotada de uma humanidade especial, ensinando aos Kadiwéu o “sistema do índio”.

O perigo de devoração é direcionado, na história kadiwéu, para fora do grupo dos parentes, que saem em busca de criancinhas dos inimigos para darem para o netinho comer. Isso nos leva a pensar que aqui, são os humanos Kadiwéu, tomadores de crianças dos outros (potencialmente transformáveis em humanos Kadiwéu), que abrem um “crédito canibal” (no momento em que raptam as crianças dos outros), um crédito que, como no caso da vendeta, não querem que seja pago, já que o pagamento significaria a perda de suas próprias crianças. A recorrência do tema do medo do roubo das crianças nos mitos Kadiwéu, parece confirmar está hipótese.

Segundo Viveiros de Castro, no contexto amazônico o “reino dos afins” se acha internamente dividido por um quiasma que o reparte em regiões simétricas e inversas: de um lado, temos afins sem afinidade, de outro, afinidade sem afins. (...) De um lado, a afinidade atual é atraída para a consangüinidade, pela endogamia local, a troca simétrica, as ideologias da cognação e da consubstanciação conjugal. A afinidade reduz-se aos afins. Do outro lado, a afinidade potencial, coletiva ou genérica, abre a introversão localista do parentesco ao comércio com a exterioridade: no mito e na escatologia, na guerra e no rito funerário, nos mundos imaginários do sexo sem afinidade” ou da afinidade sem sexo. Ela se “reduz” a uma pura relação, que articula termos justamente não-ligados por casamento”

(1993:179).

A prática kadiwéu de raptar e adotar crianças dos outros parece um exemplo claro desta “pura relação”, desvinculada do casamento, uma vez que se trata de construir uma consangüinidade, sem sexo. Já no caso do controle dos nascimentos das crianças, internamente, temos o sexo sem consangüinidade, dado que os frutos das relações sexuais nem sempre coincidem com os critérios de filiação.

Mas se, como argumenta Viveiros de Castro, “o verdadeiro afim é aquele com quem não se troca mulheres, mas outras coisas: mortos e ritos, nomes e bens, almas e cabeças” e o “afim efetivo é sua versão enfraquecida, impura e local, contaminada real ou virtualmente pela consangüinidade”, pode-se pensar os inimigos mortos na guerra — os pais das crianças raptadas— cujas cabeças eram trazidas como troféus, como sendo os afins potenciais, enquanto as crianças, “contaminadas” (para usar o termo do autor) pela consangüinidade (pois consangüinizadas), seriam afins efetivos. Relacionadas com os afins potenciais, atuariam como mediadoras entre interior e exterior.

A afinidade potencial, como argumenta o autor, é um fenômeno político ritual, exterior e superior ao plano englobado do parentesco. Tudo se passaria “como se a “dinamização” (também no sentido homeopático) da afinidade, reduzindo à imaterialidade sua referência substantiva original — a aliança de casamento - liberasse em estado puro os predicados desta relação, alçados à condição de predicados universais (...) A afinidade se reveste assim de um valor propriamente transcendental” (1993:181). O valor político, ritual e cosmológico da afinidade na etnologia americanista, a coloca num patamar além do princípio geral lévistraussiano da aliança como instauradora da sociedade.

Dentro desta perspectiva, fica mais fácil de entender porque meu retorno à aldeia, mesmo (ou sobretudo) depois dos conflitos lá vividos, tenha sido tão notado e elogiado por várias pessoas do grupo. Ao mesmo tempo em destacavam a importância de eu ter voltado, apesar dos problemas enfrentados, criticavam o comportamento daqueles outros “corridos” que nunca mais voltaram, sequer para visitá-los, como diziam⁵⁹. Este comportamento — de “pôr medo” e acolher, *correr* e reclamar retorno - pode parecer paradoxal, se não compreendido dentro da lógica que rege a dinâmica do grupo.

O ideal expresso no mito andamanês do “além sem afinidade”⁶⁰ - citado no final

⁵⁹Vale notar que, ao mesmo tempo em que são criticados os parentes e membros do grupo (“patrícios”) que se distanciaram, abandonando a vida da aldeia por completo, são elogiados aqueles que, mesmo vivendo na cidade, fazem visitas periódicas à aldeia e mantém contato com a cultura kadiwéu, seja fazendo e comercializando a tradicional cerâmica, seja continuando a falar “o idioma”, um fato sempre lembrado.

⁶⁰Que descreve “a beatitude do Além como um céu no qual as mulheres não serão mais troca-

de *Estruturas elementares do parentesco* — esse desejo de viver entre si - uma “doçura, eternamente negada ao homem social”- não deixa de nos remeter, de certa forma, ao mundo das crianças. Afinal, elas são, simultaneamente, um reduto de nós mesmos e nosso elo potencial com o exterior, com os outros. Ao mesmo tempo em que podem ser consideradas nossas “mesmas” (semelhantes), em certos contextos (ou ciclos da vida), as crianças (sejam elas consangüíneas ou adotadas) são também nossos futuros elos de afinidade, assim como reprodutoras de nós mesmos (da família, do “sangue” — que entre os Kadiwéu, como vimos, não possui sempre um sentido literal, mas constitui uma importante metáfora de identidade, sobretudo na definição da nobreza) através da descendência.

Entre os Kadiwéu, existe um ideal endogâmico *aliado* à uma prática (também ideal) de “mistura”. Ao mesmo tempo em certas famílias destacam sua ascendência nobre, não deixam de estabelecer intercasamentos com não-nobres e membros de outras etnias. Muitas são as discussões em torno da nobreza ou não de algumas pessoas, não sendo raro umas contradizerem as outras. Como vimos, embora ser descendente de família nobre seja fundamental na atribuição de nobreza, pode acontecer de pessoas acabarem por “provar” sua nobreza através da mostra de capacidades pessoais, “os líderes natos” cuja capacidade “está no sangue”, o sangue aparecendo aqui mais como metáfora relacionada à subjetividade do que como condição objetiva. Como vimos, a diferença de atribuição de identidade étnica também não é rígida, dependendo sobretudo da perspectiva adotada.

A forma como os Kadiwéu equacionam a reprodução do grupo controlando internamente os nascimentos e tomando crianças de outros grupos para serem criadas como suas, parece evidenciar, contudo, um relativo equilíbrio entre as relações de predação e produção: ao mesmo tempo que predam seus inimigos, cuidam das suas crianças como se fossem suas.

Tratamos, neste capítulo, de temas consideravelmente diversos. Todos, porém, de uma forma ou de outra, referem à “performance” do social e da atualização deste social através do corpo. Analisamos as pinturas faciais e a mímica facial “equivalente” à pintura. Vimos como os nomes kadiwéu podem ser entendidos como uma espécie de disfarce usado pelos vivos para não serem reconhecidos pelos mortos, o nome atuando, junto aos mortos, como um corpo ao avesso, ou um substituto do corpo, uma vez que este lhes é reciprocamente invisível — os mortos não podem ver os corpos dos vivos assim como estes não podem ver o corpo dos mortos. As referências a um ideal de “ruindade” remetem a um traço de personalidade visto, mais uma vez, como construído através de uma atuação no corpo -

das”(1996:537).

operado através da dor, cujo objetivo é torná-lo insensível ao sofrimento. Vimos depois as carneações e performances corporais instigadas pela presença de sangue, como a simulação de esfaqueamento, que visavam assustar e divertir — da mesma forma como as histórias sobre corridos e as carrancas. Vimos, enfim, que a sociedade kadiwéu prega um ideal endogâmico *aliado* à uma prática (também ideal) de “mistura”. O parentesco, nesse sentido, parece ser atualizado, reformado, deformado, transformado e performado pelas mesmas operações que transformam, reformam, performam e deformam as faces e os corpos.

8 *Fazendo Gênero*

8.1 Igualdades diferentes

Um dos aspectos que mais chamam a atenção, no tocante às relações de gênero, entre os Kadiwéu, é uma ênfase formal na diferença entre homens e mulheres em contextos públicos, que contrasta com o teor igualitário que caracteriza as relações cotidianas. De forma simplificada, poderíamos dizer que parte-se de uma igualdade doméstica, passa-se à diferenciação pública e chega-se a uma terceira esfera simbólica, mais ampla, em que a igualdade se recupera. Vejamos como isso acontece.

Nas festas, nas reuniões, nos eventos esportivos e rituais, em geral os homens tendem a posicionar-se mais num espaço enquanto as mulheres ocupam outro. O que não quer dizer que se trate de espaços impermeáveis, ao contrário, as pessoas de ambos os sexos circulam, adentrando, ocasionalmente, os grupos.

Embora este pareça ser um padrão geral, nem sempre é seguido à risca. No almoço oferecido por uma família, no dia de Natal, homens e mulheres ocuparam o mesmo espaço, embaixo de um carramanchão, protegendo-se do sol quente. Já nos outros eventos festivos que participei, como torneios esportivos e a festa do ano-novo, por exemplo, a separação entre grupos masculinos e femininos era mais notável.

Embora tanto as mulheres quanto os homens participem dos mesmos campeonatos esportivos (futebol, vôlei etc.), o fazem integrando times sexualmente diferenciados: times masculinos e times femininos. Embora possam se enfrentar em situações menos formais, de lazer cotidiano e no pátio da escola, nos torneios oficiais nunca se enfrentam diretamente. Quanto a distribuição espacial de homens e mulheres nessas ocasiões, a divisão era bem mais flexível do que a observada na festa que descreverei a seguir, dado que a circulação de pessoas é maior e, em meio à grupos integrados por pessoas dos dois sexos, intercalam-se grupos de mulheres com crianças de colo, de homens agrupados ao lado, freqüentemente também com crianças pequenas na volta, e grupos de jovens rapazes e moças, ora em

grupos separados, ora reunidos.

Na festa na noite de ano-novo, porém, assim como nas reuniões da liderança, a separação de gênero era muito mais visível. Os homens ocuparam o espaço ao redor do fogo, onde assava-se o churrasco, enquanto as mulheres circulavam nas imediações da casa, muitas delas, sobretudo aquelas com crianças pequenas, sentadas nos bancos dispostos embaixo de uma árvore que ficava logo em frente a saída da porta da casa, situada a uns dez passos do local onde estavam sentados os homens.

A casa ficava entre a porteira de entrada e o local onde estavam os homens. Assim, quando as famílias chegavam, os homens em geral paravam para cumprimentar as mulheres que estavam sentadas nos bancos e em seguida dirigiam-se à roda dos homens. A uma certa altura da festa, estando muitos dos homens já bastante inebriados pela pinga que circulava em uma “bota de boi”, sentavam-se bem juntinhos uns dos outros, abraçando-se e balançando-se ao som da música, que um gaiteiro e dois violonistas tocavam. Um grupo de homens cantava músicas sertanejas, entre elas “O Menino da Porteira”.

A exemplo de outras mulheres, também fiz algumas incursões ao círculo masculino. Elas ficavam um tempo na volta dos homens, conversando, sobretudo com seus maridos, e depois voltavam para junto das outras. As cadeiras e bancos onde as mulheres sentavam estavam dispostos em semi-círculo, voltado para o lugar onde estavam o fogo, a carne, a música e os homens. Também nesta roda circulava um enorme copo de pinga misturada com abacaxi colhido no pomar e açúcar, mas a bebedeira não era comparável com a dos homens¹

As mulheres conversavam menos e em voz bem mais baixa do que os homens, que faziam a maior algazarra. Achei curiosa esta configuração, das mulheres como platéia e os homens como centro do espetáculo. Embora algumas mulheres, sobretudo as da casa e as mais chegadas à família, conversassem e interagissem bastante, a maioria das convidadas só observava o outro grupo, em silêncio, atentas ao que acontecia na roda dos homens. Ficavam praticamente só olhando, ouvindo a música, observando o movimento e atendendo as crianças, que com a avanço da hora, foram sendo colocadas para dormir em caminhas improvisadas com pelegos e cobertas, nos cantinhos da cozinha-sala que estavam mais protegidos da circulação de pessoas e vento (embaixo da mesa, ao lado do

¹Vale lembrar que “solenes bebedeiras” (como referiu Boggiani, entre outros) acompanhavam todo este movimento ritual, sendo que em seguida do nascimento da criança os homens partiam para colher mel que seria em seguida fermentado ao sol, transformando-se no “hidromel”. Darcy Ribeiro (1989: 168-170) também observou que a bebida era um elemento cerimonial indispensável, usado tanto por homens quanto por mulheres, como pude observar, o é até hoje. .

fogão etc.)².

As outras crianças, maiores, brincavam correndo pelo pátio, enquanto os adolescentes se concentraram praticamente todo o tempo no pátio da frente, perto da porteira. Os homens que estavam assando o churrasco, provaram o primeiro pedaço da carne e em seguida trouxeram pedaços enormes, inclusive costelas interias, para o grupo de mulheres com crianças pequena. As maiores, assim como os rapazes e moças, comeram lá onde estavam, nas imediações da porteira de entrada. As mulheres foram as primeiras a serem servidas do bolo, que seguiu à carne. O costume é cada um levar os talheres e pratos de casa, e aqueles que assim não o fizeram, comeram com as mãos.

Num determinado momento da festa, houve um buchincho entre as mulheres e risos. Em seguida soube que um homem havia provocado meu marido, perguntando, em tom desafiador, o que ainda estava fazendo na aldeia se o capitão já nos havia corrido dali. Imediatamente Dona Dorvalina e Simone vieram me explicar, preocupadas, que fulano tinha dito aquilo por que “era bicho lá do fundão”, morava no mato e não estava acostumado com gente, mas que não me preocupasse porque “Paulínio deu um jeito nele”, lembrando-lhe que assim como Antônio, ele era um convidado da festa.

Assim como meu marido foi várias vezes “protegido” de provocações e ameaças, também eu fui, muitas vezes inadvertidamente, protegida em várias ocasiões, em geral por iniciativa de mulheres. Duas vezes, por exemplo, percebendo o comportamento insidioso de alguns homens (ambos inebriados, um me pedindo dinheiro, outro, noutra ocasião, fazendo insinuações ameaçadoras sobre nosso destino na aldeia), intervieram em meu favor. Uma delas, ouviu a conversa através da parede do quarto (que dava para o meu) e de lá espantou o pedinte — um irmão mais velho de seu marido, aliás — perguntando, em tom alto e decidido: “Tu tá sendo incomodada Lisiane?”. Mal ouviu a intervenção, o homem se despediu e foi embora (antes, me pediu que “guardasse” seu chapéu [de feltro preto] até o dia seguinte, para que não o perdesse na “noitada”). Na outra ocasião, uma outra mulher, que eu mal conhecera, enxotou de seu pátio um rapaz que, sentando-se há alguns metros atrás de onde estávamos sentadas, começou a intrometer-se na conversa e fazer perguntas e observações ameaçadoras. Disse, em voz firme e grave, que estava sendo muito “incomodativo” e que devia ir embora “curar a borracheira”.

Alguns homens, sobretudo os integrantes de famílias nobres, envolvem-se mais na

²No meio da festa, uma mãe convidada me pediu remédio para sua filha que estava com febre, mostrando como ela tremia de frio. Pensando que se tratava de uma febre muito alta, resolvi colocar o termômetro. Constatei que a garota de nove anos não estava com febre, nem mesmo 37 graus. De qualquer forma, fui obrigada a dar um tylenol para a garota, pois sua mãe ficou extremamente desgostosa, insinuando que eu estava querendo poupar remédio.

política (interna e nacional) do que outros. Os homens envolvem-se mais diretamente nas questões relacionadas com a defesa do território, assim como nas negociações em torno dos arrendamentos. Embora uma das fazendas envolvidas no projeto de Parceria Pecuária fosse administrada por uma mulher, o discurso de um homem (“goiano”) casado com uma Kadiwéu, dava a entender que as negociações de arrendamento das fazendas, cuja propriedade era da esposa, eram feitas diretamente por ele com o arrendatário, com a participação da esposa³.

A responsabilidade dos homens na política de manutenção territorial, ou das mulheres na produção da arte Kadiwéu, sobretudo a cerâmica, marcam, sem dúvida, uma diferenciação clara de gênero. Esta diferença, no entanto, não implica uma “cumplicidade” coletivamente construída por pessoas do mesmo sexo, em oposição ao outro. Ao contrário, os homens, assim como as mulheres, disputam e criticam-se entre si, sendo muito freqüentes as acusações de traição, sobretudo entre membros de determinadas famílias. As ceramistas, igualmente, insistem em distinguir suas obras das de outras ceramistas, sendo freqüentes as referências (e mesmo acusações) sobre a superioridade - melhor qualidade, capricho no acabamento, pintura, traço, qualidade da lenha usada na queima etc.- de seus vasos.

Assim como as ceramistas competem entre si em termos da qualidade de seu trabalho, os homens tendem a competir em termos das formas de lutar pelo território, ou seja, nas ênfases diferenciais na diplomacia e/ou na belicosidade. Jaime Siqueira cita um caso que evidencia bem estas disputas masculinas. A história, que remonta aos primeiros anos em que o SPI implantava o arrendamento na área, conta que um fazendeiro - chamado de “primitivo” pelos índios — permanecia invadindo suas terras, recusando-se a sair, apesar dos avisos que havia recebido: “Mendes propôs então, juntamente com Gico e outras lideranças, resolver a questão com a morte do invasor. Príncipe negou-se a participar dessa investida, alegando que deveriam esperar pela ação do SPI; ao que Mendes respondeu que ele “deveria usar saias”, saindo a seguir junto com Gico a executar sua tarefa”. Segundo Siqueira, comenta-se também, que um fator que alimentou a rivalidade entre as duas lideranças “foi o casamento de Príncipe com Lair, que era mulher de Mendes” (1993:181). Os termos da disputa, como se vê, remetem à uma diferença de gênero, mas a concepção de gênero aí implícita é bem particularmente Kadiwéu. Embora os mais belicosos tenham, sem dúvida, querido desqualificar a forma de intervenção dos diplomatas, é importante

³ão poderia afirmar isso com certeza, porém, dado que nunca presenciei uma negociação deste tipo e os relatos que ouvi foram sempre desses maridos contando para outros homens e mulheres (em geral seus vizinhos) sobre as transações que haviam sido feitas.

notar que a comparação é traçada em termos das roupas usadas pelas mulheres e não efetivamente com as mulheres. Não é a elas que se desqualifica. É sabido que elas não têm por função participar diretamente das lutas territoriais e que normalmente usam saias. O foco da intenção moral não são as relações cross-sex, mas sim as “same-sex”.

É significativo, por outro lado, que estas diferentes agências femininas e masculinas (elas ceramistas, eles defensores territoriais) sejam sempre descritas em relação à importância que têm para a definição da identidade grupal. Igualmente notável é o fato de ambas atividades envolverem, necessariamente, um diálogo praticamente constante com a sociedade envolvente, especialmente com os “brancos”.

O resultado do trabalho das mulheres, a cerâmica ornamentada, é sempre definido como “para enfeitar”, para “dar beleza”, em especial à casa dos brancos, seus maiores compradores. O valor das peças é, como vimos, sempre remarcado em termos do trabalho que dão para fazer, tendo-se que buscar barro em locais distantes e diferentes “tintas” em lugares distintos. Para vender suas obras as mulheres freqüentemente saem da aldeia, visitam cidades próximas e distantes, sendo parte intrínseca de seu trabalho, portanto, estabelecer um contato constante com a sociedade envolvente.

O fato de as mulheres estarem sendo, nos últimos tempos, as que mais viajam para “o estrangeiro” (Berlim, Praga etc.) - ou talvez o fato de os “estrangeiros” lhes perguntarem seguidamente a mesma questão — tem despertado um certo incômodo no grupo, levando alguns homens e mulheres a pensar em articular uma alternativa para que eles também pudessem acompanhá-las nas viagens. Numa oportunidade, um casal me falou que alguns homens estavam pensando em começar a ensaiar algo que “pudessem mostrar”, como a dança Kadiwéu (do Bate-pau), por exemplo.

O fato de as ceramistas terem um contato estreito com o mundo exterior à aldeia não significa, porém, que as outras mulheres também não estabeleçam diversas formas de contato, tanto fora, quanto com estrangeiros que visitam a aldeia. Tanto mulheres, quanto homens, são professores na escola, bem como participam ativamente na vida política, tanto interna, quanto nacional. O envolvimento masculino e feminino no processo eleitoral para presidência da República sendo um bom exemplo do segundo caso, o segundo tendo ficado explícito nas formas de intermediação acionadas durante as negociações de minha permanência na aldeia, quando tanto as mulheres, quanto os homens aliados, sugeriam e estabeleciam possíveis contatos com outras famílias.

As mulheres Kadiwéu não restringem-se, de forma alguma, apenas ao espaço e às relações domésticas, mas circulam pela aldeia, reunindo-se freqüentemente para conversar em

grupos (femininos e mistos), fazendo visitas, levando notícias e buscando saber as novidades, combinando jogos, encontros e festas e inventando diversas maneiras de incrementar a renda familiar.

Muitas mulheres, especialmente as ceramistas, explicam o fato de terem poucas crianças argumentando que elas demandam muitos cuidados. Criança precisa ser “vigiada o tempo todo”, diziam, e se tivessem muitos filhos, o trabalho na cerâmica seria prejudicado. A cerâmica é, sem dúvida, uma atividade que exige grande investimento de tempo e trabalho, sobretudo se considerarmos que muitas mulheres não apenas produzem, mas também comercializam sua produção. A venda pode ser efetuada tanto na aldeia quanto fora. Periodicamente, comerciantes da cidade dirigem-se à aldeia para adquirir mercadorias para suas lojas (sobretudo em cidades turísticas, como Bonito), mas qualquer visitante é visto como um comprador em potencial. Para vendê-las, citavam a beleza e grandeza (pompa) das peças, que se tratava de algo “muito valioso”, “que vem desde os antigos” e que “dá muito trabalho fazer”. Nessas ocasiões, freqüentemente discorriam sobre as diferentes etapas de sua fabricação, as dificuldades que cercavam a busca do barro e das diferentes tonalidades de tintas e da resina de pau-santo, que é usado para dar o detalhe vitrificado nas peças.

Também elas próprias viajam às cidades vizinhas, para vender a cerâmica, onde deparam-se com situações muito distintas das que vivem na aldeia e que requerem, como uma delas observou, um “espírito de aventura”. Negociando com desconhecidos, sempre alertas para que não sejam passadas para trás, elas se deliciam contando as histórias destas viagens, inclusive para países distantes. Vale destacar, neste contexto, o evento que foi a viagem de seis ceramistas a Berlim, em 1997, para conhecer o complexo residencial cuja fachada foi ornamentada com seus desenhos impressos em placas cerâmicas⁴.

Na época em que estive na aldeia, uma mulher de cerca de trinta anos, pertencente a uma família nobre, administrava sua fazenda (onde morava com a mãe e seu filho de três anos), participando do projeto de parceria pecuária coordenado pelo Dr. Alain Moreau. Uma outra (que se auto-designava “índia desaldeada”, casada com um Kadiwéu há muitos anos) eventualmente fazia fretes para ceramistas que queriam buscar barro, utilizando a camionete de seu marido. Mantinha também em sua casa um pequeno estoque de produtos de primeira necessidade - como sabão, sal, óleo, fósforos, cerveja, cigarro, etc.) para vendê-los à comunidade ou, como acontece em geral, trocá-los por peças de cerâmica que serão

⁴A viagem foi um prêmio por terem vencido um concurso patrocinado pela prefeitura de Berlim, que procurava alternativas para refazer e decorar um enorme complexo de edifícios na capital, cuja fachada idêntica dificultava a diferenciação pelos moradores. O concurso incluiu vários países da América Latina, os Kadiwéu tendo sabido da notícia e participado pela intermediação pelo advogado Alain Moreau.

usadas para enfeitar sua casa, dar de presente, ou serem revendidas. Da mesma forma, num mesmo núcleo residencial, algumas mulheres envolvem-se mais com o preparo da comida (o cuidado das crianças, da casa etc) que outras, que podem, contudo, participar como auxiliares (descascando mandioca, lavando louça, reparando as crianças etc.).

Tanto nos pátios quanto em lugares públicos, era comum encontrarmos homens e mulheres reunidos conversando informalmente sobre os mais diversos assuntos, que incluíam política, arrendamentos, questões familiares, festas, escola, crianças, entre outros. Também encontrávamos grupos exclusivos de homens e de mulheres, conversando: eles, em geral no pavilhão em frente à casa do Chefe de posto da FUNAI, elas, especialmente em frente a casa do vereador.

8.2 Divisões do trabalho

Um outro aspecto marcante da organização familiar Kadiwéu, é a alta fluidez da divisão sexual de trabalho⁵. Os homens, assim como os meninos, não vêem nenhum problema em cozinhar. Não era raro ver o menino da casa onde morávamos ajudar em alguns afazeres domésticos, como varrer a casa, por exemplo. Diversas vezes nosso anfitrião tomou a iniciativa de preparar pratos que considerava especiais - como o palmito guisado, preparado três vezes por meu anfitrião - ou que sua esposa, por não gostar do sabor, se nega, sutilmente, a preparar - como no caso dos quiabos frescos, que depois de deixados apodrecer por duas vezes foram pacientemente colhidos e preparados por Seu Paulínio, com a colaboração de seu filho de dez anos e o meu de nove, que ajudaram na “raspagem da gosma”. Como vimos, quando chegamos na aldeia fomos notificados, pelo pessoal que trabalhava na reconstrução da estrada, que o chefe estava, naquele dia, “de cozinheiro”.

Ao contrário do observado por McCallum (2002) entre os Kashinawá, não há, entre os Kadiwéu, uma separação entre meninos e meninas, pequenos e maiores, que brincam juntos cotidianamente. Mesmo quando maiores (ou mesmo rapazes e moças) não parece existir uma separação entre os sexos, sendo comum vê-los não apenas brincando como desempenhando atividades conjuntas. Certa vez, estando o córrego bastante assoreado,

⁵Esta fluidez da divisão sexual do trabalho não parece ser uma exclusividade Kadiwéu. Foi observada entre diversos grupos indígenas. Eduardo Viveiros de Castro nota, por exemplo, que entre os Araweté, não é incomum “verem-se homens carregando água, fiando, cozinhando batatas, debulhando e torrando milho, etc., junto com suas mulheres, ou se elas estão ocupadas com outra coisa”, ou cuidando das crianças se as mulheres estão menstruadas (1986:161-162). Jean Langdon, em conversa informal, também enfatizou que entre os Siona é comum os homens costurarem roupas (em especial para as crianças), assim como delas cuidarem, segurando no colo ou observando de longe, nas festas.

uma menina e um menino (de doze e dez anos), que brincavam com os menores na água, tomaram para si a tarefa de retirar algumas raízes que, enterradas pela chuva, represavam a areia tapando a “panela”, quase impossibilitando o banho. Rapazes e moças são também freqüentemente vistos juntos, sobretudo nas atividades de lazer, esportivas, bem como outros eventos sociais, como nas “passeatas” pela aldeia, no período da campanha eleitoral.

O cuidado das crianças, da mesma forma, não envolve somente as mulheres, mas também os homens. Embora existam casos de homens (como de mulheres) que envolvem-se menos no cuidado cotidiano das crianças, em geral a participação masculina é bem significativa. É muito comum ver os pais segurando suas crianças no colo, embalando-as ou conversando com as mais crescidas, bem como homens passeando com crianças pela aldeia. Na casa onde morei, pude observar com mais demora esta presença dos homens na vida e nos assuntos das crianças, quando participavam tanto por reivindicação das crianças - que seguido lhe chamavam para ajudar em algo ou servir de árbitro numa briga — quanto por iniciativa própria⁶. Noutras ocasiões, fiquei surpresa com a atitude de alguns pais que, vendo eu me preparar para fotografar seus bebês, apressavam-se para ajeitar o cabelo ou a roupa da criança — que estava no colo das mães — em seguida empenhando em fazer macaquices para que elas sorrissem. É também notável que os freqüentes pedidos de fotos das crianças eram feitos tanto pelas mães quanto pelos pais.

Embora os homens Kadiwéu passem grande parte do tempo em casa, ao lado da esposa e das crianças, eles também possuem, como as mulheres, atividades específicas que os levam, por vezes, a sair deste espaço. É interessante notar que todos os funcionários da FUNAI ou da FUNASA que conheci na aldeia eram homens, um padrão que parece ser antigo, dado o número de mulheres velhas viúvas que recebem pensão do governo pelo fato de seus maridos terem sido funcionários da FUNAI ou do SPI. Embora o responsável pelo acionamento do motor da água distribuída na aldeia fosse também um homem, muitas vezes, sobretudo quando precisava ausentar-se da aldeia, esta atividade ficava à cargo de uma mulher - minha anfitriã.

A tarefa de cuidado das crianças também varia de acordo com o ritmo de trabalho das pessoas da casa. Quando as mulheres estão levantando cerâmica, ou envolvidas em outras atividades (domésticas ou extra-domésticas), os homens envolvem-se mais com o cuidado das crianças. Por outro lado, quando são os homens que precisam ausentar-se — como nas vezes em que estavam fazendo corte de madeira no interior da Reserva — são elas que se

⁶Certa vez, por exemplo, quando durante uma refeição um menino de dois anos teve um acesso de birra, berrando e jogando-se no chão, o dono da casa prontamente pôs-se a acalmá-lo, pegando-o no colo e dizendo para os demais: “Pode deixar que eu cuido disso!”, saindo em seguida caminhando pelo pátio para distrair o pequeno.

encarregam das crianças. Embora nenhuma expedição de pescaria ou caçada tenha sido organizada durante minhas estadas na aldeia, me disseram que é comum, nessas ocasiões, participarem famílias inteiras, inclusive as crianças.

O trabalho nos mutirões de reparo da estrada é, também, invariavelmente de homens, que também demonstram maior interesse em manter relações com instituições e organizações da sociedade envolvente que lhes pareçam poder ajudar o grupo (FUNAI, Projeto de Parceria Pecuária, Ong's nacionais e internacionais, partidos políticos etc.), embora um toque de desconfiança sempre ronde estas atividades e relações. De fato, a especialização das atividades relacionadas com o contato fica explícita no fato de um Kadiwéu da liderança me ter sido apresentado como responsável por tudo que se relaciona com imagens, “fotos, filmes, gente da televisão, coisas assim”.

Esta diferença de gênero expressava-se também nas preocupações demonstradas nas relações com a pesquisadora. Os homens pareciam mais preocupados com nossa capacidade de interceder junto à órgãos federais em favor da comunidade. Essa busca sistemática de apoio nas relações externas, assim como a apresentação de uma série de queixas e problemas que demandam resolução (sobretudo na área da saúde, educação e manutenção da estrada), revelam, como notou Siqueira, uma face importante de sua dinâmica política: “nesse sentido é que são políticos” (1994:247).

As mulheres, no entanto, também tinham preocupações de cunho coletivo, como o atendimento na área da saúde, o fornecimento regular de água e das cestas básicas, a preocupação em convencer membros da liderança sobre a importância que os instrumentos que oferecíamos (telescópio e microscópio) desempenhariam na formação das crianças. Na relação comigo, porém, em geral estavam mais interessadas em agenciar a venda de cerâmica (ou obter presentes, para si e seus parentes) do que me colocar na posição de mediadora para com as instâncias de poder do Estado brasileiro, como os homens.

Não são poucas as observações sugerindo que, em muitas sociedades indígenas, o homem cruza para o lado da mulher, diferentemente da nossa sociedade onde as mulheres é que tendem a cruzar para o lado do homem. Observando esta dinâmica, Michele Rosaldo (1979) destaca ser fundamental atentar-se para os papéis desempenhados por homens e por mulheres, e para como é se sentir mulher ou se sentir homem, quais os atributos de cada um, como se vive a paternidade e a maternidade.

Atualmente, um número considerável dos Kadiwéu que conheci contratava, esporadicamente, outras pessoas para o serviço de cultivo de suas hortas e roças, assumindo eles

a posição de coordenadores do trabalho⁷. Alguns manifestaram um desagrado em relação às atividades agrícolas, explicando que a contratação de empregados se devia sobretudo ao fato de se tratar de um trabalho árduo, que maltratava a pessoa, obrigada a passar muito tempo “com a cabeça rachando no sol”. O mesmo costume de contratar pessoas para executar tarefas consideradas árduas ou menores, é observado na esfera doméstica, especialmente quando se trata de lavar roupa no riacho, “levantar uma casa” ou buscar matéria-prima para “levantar cerâmica”, como barro e resina de pau-santo.

Hoje, como no passado, tanto os filhos quanto as filhas tem direitos iguais à herança, quando morrem os pais, sendo, como notou Ribeiro, “perfeitamente definidos os bens de cada membro da família” (1976:81). É importante notar que não se trata apenas de “índios cavaleiros”, mas também de índias cavaleiras, que nos constantes deslocamentos do passado cavalgavam ao lado do marido, como, aliás, fazem até hoje nas viagens ou incursões ao rio ou à mata.

8.3 Prestígio de homens e de mulheres

As descrições dos primeiros encontros (e confrontos) dos Kadiwéu com a sociedade envolvente estão repletas de referências a presença dos homens, das mulheres e das crianças nas negociações com administradores e representantes das realezas ibéricas.

No “Parecer sobre o Aldeamento dos Índios Guaicurús e Guanás”, onde Almeida Serra (1845) descreve as diferentes táticas guerreiras empregadas pelos Guaicuru, evidencia-se a participação das mulheres nessas incursões. Segundo ele, às vezes, “tendo unicamente o roubo por objecto” tratam de violentamente arrebatam os cavalos e gado vacum que podem, enquanto outras vezes, “com notória aleivosia, aparecem como amigos, em som de paz e reconciliação, para comprar gado e panos e ainda oferecendo suas mulheres que, instruídas na sua perfídia, se mostram fáceis e meigas” (1845:217-218, In Areces, 1998:85).

Em “Memórias Sobre as Fortificações de Matto Grosso”, Antônio Leoncio Pereira Ferraz observa que, ao firmar-se este acordo de paz, a Coroa “hospedou-os, deu-lhes dádivas, com o que se foram satisfeitos e começaram dahi por diante a vir com menos receio, sendo todos sustentados, enquanto se demoravam, às custas da Fazenda Real; estando os capitães e as suas mulheres na mesa do commandante como ainda hoje succede” (Areces 1998: 90).

⁷ Analisando os mitos de origem Kadiwéu, Darcy Ribeiro mostra-se perplexo frente ao valor atribuído ao território. Para ele, “a consciência de território expressa na ênfase que deram ao tema da distribuição das terras é estranhável numa tribo nômade que vivia da coleta, da caça e do pastoreio” (1980:63).

Em relatório de 1778, do Comandante espanhol Ramírez da Villa Real de la Concepción, fica mais uma vez clara a participação das mulheres nas expedições de contato: “En las temporadas que se mantiene atoldados en estas inmediaciones (Concepción), y aun en ocasiones dentro de esta población (...) tube que sufrir el desembolso de mantenerlos en quanto alcanzan mis facultades y medios arreglado a los petitórios que hacen; diciendo Comandante dános baca, tavaco, sal, y quanto se les antoja. Asimismo los Casiques, piden quantas, espejos, cascaveles, cuchillos y quanta agugeria hay para las mujeres e hijos, que en estos son mui inportunos”.⁸

Em 1795, Francisco Rodrigues do Prado - comandante de Coimbra, em 1795 — escreve: “Quando estão para sair para a guerra, elegem para chefe o capitão mais moço (...) No dia da partida, sentado em sua pobre cama (...) espera o adolescente por todos os que o hão de acompanhar, e cada um de per si, segundo a sua graduação, vem render obediência à mãe e à nutriz daquêle que pela primeira vez sai a semelhantes emprêsas. Estas, com voz alta e entoada, e os olhos nadando em lágrimas, começam a repetir as ações famosas de seus antepassados, exortando-os a imitá-los, e antes morrer do que fugir” (Baldus, 1975:29).

Descrevendo uma festa pela ocasião do nascimento de um filho de chefe, Sanches Labrador observa que “las más exhaustas viejas, amazones de piel y huesos, en comprobación de su amor, dan el pecho al niño, como se un cuero quemado fuera capaz de comunicarle cándido vital jugo. Todas se hacen amas de leche del infante, contando en el cálculo de sus dichas haber concurrido á mortificar á su tierno príncipe” (Citação de Baldus, in Boggiani 1975 [1892]: 30). Estas referências ao papel das mulheres em momentos importantes da vida ritual coletiva - sobretudo o significado dos cantos femininos e a importância atribuída à mãe e à nutriz do jovem guerreiro — parecem remeter a um reconhecimento da agência feminina como fundamental no processo de “fazer”, socialmente, os homens⁹.

Se considerarmos que no passado eram as mulheres mais jovens as que costumavam acompanhar os guerreiros em suas expedições e que entre os homens existia uma diferenciação entre os que seriam criados para ser guerreiros audazes e os criados para ser futuros sustentáculos da família, e que no presente o número de filhos é reduzido em função da responsabilidade que demandam, bem como do trabalho com a cerâmica (que além disso, exige um certo espírito aventureiro das que viajam), poderíamos pensar que o “ter filhos” atuasse como um marcador - análogo ao corte de cabelo masculino- de separação entre o

⁸ANA-SH 365. Molas a Alós. Concepción, 8-7-1778. In Areces, 1998:109.

⁹Me inspiro aqui no seu trabalho intitulado “Eskimo Women: Makers of Men” (Jean Briggs 1974).

mundo guerreiro e aventureiro que caracteriza um determinado período e certas atribuições da vida dos adultos (em geral os mais jovens e aquelas que produzem cerâmica), e o mundo doméstico, mais pacato, das relações conjugais mais estáveis e das crianças.

Um dos indícios de que chegara a hora de ter filhos era, diziam as mulheres, quando suas forças diminuía e seus corpos mostravam sinais de envelhecimento. Só então teriam os filhos, que restringiriam tanto sua mobilidade espacial quanto sua vida sexual, antes bem mais flexível e intensa. De fato, pelo menos duas das mulheres com bebês recém-nascidos que conheci na aldeia, antes da gravidez haviam acompanhado seus maridos nos percursos pelas distantes fazendas onde trabalhavam, passando a viver na aldeia, longe de seus maridos, somente depois do nascimento dos filhos. Também conheci casais que haviam doado seus primogênitos aos avós, constituindo família com crianças somente alguns anos mais tarde.

Assim, enquanto entre os homens era o corte de cabelo que marcava sua participação ou não nas atividades guerreiras, entre as mulheres era a faixa etária (que, não por acaso, coincidia com a aproximação do fim de sua fase reprodutiva). Sugiro aqui uma analogia entre as expedições guerreiras do passado e as viagens empreendidas hoje pelas ceramistas para vender seu produto - e que, como vimos, exigem desenvoltura, espírito aventureiro e astúcia comercial.

Este panorama — de gosto pelo desafio, intimidade conjugal, exaltação da beleza e cuidado corporal, combinados com a prática de postergar a maternidade e paternidade— ainda hoje bastante presente no imaginário Kadiwéu¹⁰, nos leva a pensar que o controle natal interno pode estar associado, em certa medida, ao gosto cultivado por homens e mulheres pela vida aventureira.

Gostaria de notar, nesse contexto, algumas imagens das mulheres Kadiwéu, frequentemente evocadas na literatura sobre o grupo. Os relatos de Almeida Serra mencionam que as mulheres mbyá que viviam em relações mais íntimas com os europeus nos distritos de Coimbra e Miranda eram “extraordinariamente impudicas” e, embora as uniões matrimoniais se “dissolvessem a capricho”, possuíam “maridos acessórios” e quase todas, inclusive aquelas de alta categoria, se teriam prostituído por lucro aos portugueses¹¹. Félix de Azara “descreve as mulheres mbyá como as mais sedutoras e as menos honestas de todas as índias, ao passo que os seus maridos não teriam conhecido o ciúme”¹².

¹⁰Os capítulos seguintes especificarão melhor este “gosto” pela adrenalina à flor da pele.

¹¹Almeida Serra 1850; Colini 1975 [1945]:288.

¹²*Viajes por la América Meridional*, Madrid, 1923. In Baldus na introdução ao livro de Guido Boggiani 1975 [1892]:34.

O jesuíta Sánchez-Labrador anota que “El adultério, justamente sentido e castigado de otras infieles naciones, corre impune en la de los Eyiguayeguis. Pasan por cosa de risa los desórdenes lascivos, á la excepción de una que otra vez que se toma la venganza el hombre”¹³. Outro cronista, Cominges, “descreve as mulheres Caduveo da fazenda de Malheiros - à beira do rio Apa - como audazmente desenvoltas e provocantes; com o consentimento dos maridos andavam em torno dos visitantes com desaforada confiança, fora algumas jovens paraguaias feitas prisioneiras de guerra, as quais vestiam com pudor e conservavam atitude mais honesta”(Colini, 1975 [1945]: 288).

Lévi-Strauss foi um dos antropólogos que mais atentou para o alto status e prestígio das mulheres Kadiwéu¹⁴. Em *Tristes Trópicos*, escreve que “a arrogância desses senhores intimidara até mesmo os conquistadores espanhóis e portugueses, que lhes atribuíam os títulos de Dom e Dona. (...) Certas senhoras Mbayá negaram-se a encontrar a encontrar a esposa do vice-rei, alegando que só a rainha de Portugal seria digna de freqüentá-las; outra, menina ainda e conhecida com o nome de Dona Catarina, rejeitou em Cuiabá um convite do governador do Mato Grosso; como ela já era núbil, esse senhor, pensava, iria pedi-la em casamento, e ela não podia contrair um matrimônio desigual nem ofendê-lo com sua recusa” (2001 [1955]:168)¹⁵.

Observou, ainda, que embora praticassem a monogamia, “as adolescentes preferiam muitas vezes acompanhar os guerreiros nas suas aventuras”, servindo-lhes “de escudeiros, de pajens e de amantes”, e que “as Senhoras nobres mantinham chichisbéus que, muitas vezes, eram também seus amantes, sem que os maridos se dignassem manifestar ciúme, o que os deixaria desmoralizados” (2001 [1955]:170).

Referindo-se à prática das mulheres de lhe exigirem que fossem fotografadas para, em seguida, lhe cobrar pela imagem tirada¹⁶, Lévi-Strauss observa que “longe de considerar tal prática como símbolo de decadência ou de mercantilismo”, o que ela trás à tona, numa forma transposta, são traços específicos dessa sociedade indígena: “independência e

¹³In Baldus,1945:34, in Boggiani 1975 [1892].

¹⁴Embora a literatura não particularmente antropológica esteja repleta de referências a este respeito. Guido Boggiani, por exemplo, menciona o prestígio das mulheres Kadiwéu em várias passagens de seu diário. Numa delas, diz: “Entre as cantoras, uma das mais notáveis era a sogra do Capitãozinho, uma velha enxuta e simpática, cujos cabelos começavam a branquear. É uma das minhas melhores amigas, seja dito entre parêntesis, e está entre as mais influentes e respeitadas mulheres da tribo” (1975 [1892]:190).

¹⁵Colini conta que pouco antes da Guerra do Paraguai, um comandante do Forte Bourbon (Paraguai), “tendo querido reter junto dele pela violência uma rapariga Mbayá, os índios se indignaram de tal forma que declararam guerra aos paraguaios (...) As feitorias foram saqueadas e incendiadas, os seus habitantes mortos ou feitos prisioneiros, o gado roubado” (1975 [1945].

¹⁶Não deixa de ser curiosa a semelhança da prática acima referia (da exigir fotos para depois cobrar) com uma outra, bastante comum no passado, de oferecer proteção - contra potenciais pilhagens - a alguns povos agricultores vizinhos (como os Guaná, por exemplo), em troca de produtos agrícolas.

autoridade das mulheres de alta estirpe, ostentação diante do estrangeiro, e reivindicação da homenagem pelo homem comum” (2001 [1955]: 165)¹⁷.

Na introdução ao livro de Guido Boggiani, Herbert Baldus elabora uma lista dos “traços” que, nota ele, conferem alto status à mulher Guaicuru. Vale destacar, desta lista, a prática de “duelo de mulheres”, no qual “elas espancavam-se no final de festas que realizavam em homenagem a seus maridos, inflamando o valor deles através da demonstração da própria coragem”. Descrevendo a festa das Plêiades, Colini nota que, nessas ocasiões, mulheres e homens, separadamente, simulavam combates, depois se desafiavam para corridas, fazendo garbo de sua ligeireza e esperteza. Os maridos, “em demonstração de amor às esposas, lhes traziam troféus de cabeças desossadas de inimigos” com as quais, em certos dias, elas dançavam e cantavam, “louvando-lhes o valor e gloriando-se de conservá-los para elas” (Colini, 1975 [1945]:261-262).

Outro indício interessante da “autonomia” de mulheres e homens em relação aos seus cônjuges fica também explícita na seguinte observação de Sánchez-Labrador sobre as incursões Kadiwéu de visita aos Guaná: “Lo más particular que hay en este punto es que cada capitán Eyiguayegui toma alojamiento en casa de sus criados, sin que otro Mbayá se hospede en dicha casa. Observan esta práctica con tanta precisión, que, si la capitana Mbayá tiene distintos criados que los de su marido, se apartan aquellos días y cada uno vive con los suyos sin el menor sentimiento” (Citação de Baldus (1975) in Boggiani 1975 [1892]: 25).

Embora Darcy Ribeiro afirme que “os homens é que, muitas vezes, se encontram em situações de manifesta desvantagem”, quando se refere ao sofrimento de muitos homens quando tem que se submeter ao sogro e ao “complô das mulheres”, devido ao costume de residência matrifocal nos primeiros anos de casamento¹⁸, me parece que as diversas referências à cumplicidade entre cônjuges apontam mais para uma relativa simetria das relações, ao menos no sentido de que não envolviam uma relação de subordinação ou dominação de gênero, nem mesmo quando era a exclusividade sexual do cônjuge que estava em jogo.

¹⁷Escreve o autor: “Ensina-se aos jovens etnógrafos que os índios receiam que suas imagens sejam captadas pela fotografia, e que convém paliar esse receio e indenizar o que eles consideram um risco, presenteando-os com um objeto ou com dinheiro. Os Cadiueu haviam aperfeiçoado o sistema: não só exigiam ser pagos para se deixarem fotografar, como ainda me obrigavam a fotografá-los para que eu os pagasse; praticamente não se passava dia sem que uma mulher se apresentasse a mim vestida com extraordinário aparato e me impusesse, querendo eu ou não, homenageá-la com um disparo do obturador acompanhado por alguns mil-réis”.(2001 [1955]:165.

¹⁸Ribeiro,1980:263.

8.4 A “festa da moça”

A menstruação feminina é ritualmente muito importante, sendo a “festa da moça” uma das comemorações mais importantes da vida social Kadiwéu, ao lado da festa do dia do índio.

Para mim, as respostas mais freqüentes quando perguntava sobre a “Festa da Moça”, eram que se tratava de um evento muito especial e importante, em que moça ficava sendo cuidada para que nada de ruim lhe acontecesse. Também disseram que se tratava de uma “homenagem à moça” e que, na ocasião, ela era a “dona da festa”. Quando perguntava se a festa tinha relação com a nubilidadade da moça, enfatizavam que ela era ainda muito nova para se casar, que ainda precisava esperar um tempo. Uma senhora observou que uma das coisas mais importantes era “escolher bem” a pessoa que será responsável por “abanar” a moça deve ser escolhida com muito cuidado, pois acredita-se que suas características pessoais serão passadas à moça festejada. Idealmente, deve ser uma mulher não-parente, em especial uma “velha que saiba cantar”.

Pechincha conta que uma mãe lhe mostrou os paramentos de uma de suas filhas que aguardava para breve a menarca. “O “abanico”, consistia em quatro metros de flanela vermelha dobrada em quatro, bordada com miçangas em forma de volutas. Na barra, estava presa uma tira de moedas de dez cruzeiros furadas, e vários penduricalhos de miçangas com dedais de metal nas pontas” (1994: 71). Conforme lhe foi dito, “este pano será segurado por uma velha que saiba cantar. Ela vai ficar abanando a moça com esta toalha e vai ficar cantando”. O enxoval inclui ainda alguns retalhos de panos novos que serão usados pelos convidados que irão “cuidar da moça”, pintando-lhe com batom, pó e rouge.

A seguinte explicação que lhe foi dada é interessante, pois revela ainda outros elementos da cultura e da organização social do grupo: “Os criados vão sair para convidar os Kadiwéu para sentar no couro e tomar pinga. Mas tem que ser índios puros, a Xamakokada não senta. É a Xamakokada que serve a bebida para os Kadiwéu. São poucos os puros que ainda restam. Só a minha família (...) O pessoal do Januário (os Silva) também é índio puro, o resto é tudo Xamakokada. A Xamakokada é muito brava, não tem educação como os Kadiwéu, eles xingam na cara mesmo. Já contaram muito história para a senhora? Pois é, não contam mesmo, ainda mais a senhora, que é branca. Não sei como deixaram a senhora ficar” (1994: 71)¹⁹.

¹⁹Chama a atenção, como nota Pechincha, “as características fisionômicas desses índios, alguns apresentando a tez e olhos claros, cabelos encaracolados, o que denuncia a miscigenação que remonta a épocas

A única descrição detalhada do ritual conforme performedo hoje em dia é a de Siqueira (1994)²⁰, que teve a oportunidade de assistir a uma destas festas. Segundo seu relato, diversas pessoas — parentes e não-parentes, mas sobretudo cativos e seus descendentes — envolvem-se no ritual, que pode durar até mais de uma semana. Durante o resguardo — que varia entre três dias e uma semana — a moça fica sentada em sua cama, dentro do mosquitoireiro, “evitando desviar o olhar e pisar no chão. A iniciada é então denominada “Nigaana-ake” (moça que dá festa); e antigamente, “era presenteada com um bracelete de prata, chamado “etiili”” (1994:96).

Durante as noites ocorrem bailes no terreiro da casa (...) até o dia em que seus pais resolvem encerrar as festividades com a cerimônia final” (1994:95). Na manhã do dia do encerramento, soltam-se fogos de artifício. Os descendentes de cativos da família da mãe da moça são mobilizados, “sendo os primeiros a chegar para auxiliar nos preparativos”, sendo que alguns são convidados para sentar num couro (*idem*), enquanto dentro da casa, uma das mulheres canta e passa talco ou cinza branca na menina e nela mesma. Outras mulheres pintam o rosto e testa da moça com batom vermelho ou urucum e depois, o queixo delas próprias. Finalmente, outras mulheres usam o “abanico” para abanar a menina, “entremeando choros rituais, num clima de forte emoção”.

Em seguida, as “cantadoras da festa”, parentes da moça, cantam para que os cativos indicados sentem no couro e tomem suas posições. “A aguardente é então servida em bacias aos “cativos” sentados no couro, que as repassam aos participantes no princípio, para depois poderem beber à vontade, pois, segundo os Kadiwéu, “quem senta no couro, já sabe que é para beber até cair”...Curiosamente (diz o autor), essa tarefa que cabe hoje aos cativos, antigamente era privilégio dos seus “senhores”” (1994:97), e sugere que talvez se trate de alguma “regra de reciprocidade” entre os envolvidos. Por fim, Siqueira enfatiza que a festa “demonstra a força das mulheres, que organizam e comandam toda a cerimônia” (*idem*:98).

Pechincha observa que “o sistema de cativoireiro funciona hoje em dia basicamente para efeitos rituais”, os criados sendo os responsáveis pelos convites nas casas de seus senhores (1994:71). Siqueira também enfatiza a importância deste ritual como momento privilegiado para reatar relações sociais vistas como importantes para os Kadiwéu, como àquelas entre “otagodepodí” (“senhores”) e “niotaguipe” (“cativos”) (Siqueira 1993:95). Gostaria de notar, por outro lado, uma diferença entre o discurso sobre a festa elaborado para distantes no tempo, e que sua história vem explicar” (1994:66). Cabe notar, no entanto, que nem a mistura é coisa de tempos distantes, nem apenas a história Kadiwéu a explica .

²⁰O autor nota que os ritos de iniciação masculinos descritos nas fontes bibliográficas antigas - em que os meninos eram submetidos à “sangrias” - foram abandonados (1994:94).

Pechincha (onde a mãe enfatiza a participação apenas dos Kadiwéu “puros”), e as observações de Siqueira onde percebe-se os cativos em lugar de destaque. Ao que tudo indica, o “paradoxo” é aparente, mais que uma contradição, revela justamente a importância fundamental de ambos personagens na dinâmica social Kadiwéu.

As celebrações em torno da menstruação feminina revelam que esta passagem — de menina à mulher, de criança à adulto — é percebida como crucial na vida do grupo, merecedora de uma marcação social, ligada à própria constituição da pessoa feminina, sem implicar, necessariamente, no corolário que enfatiza o poder de fertilidade visto como implícito, ou um sinal de abertura para o estabelecimento de relações de afinidade com outros grupos. Embora a postergação da gravidez seja desejada - como entre os Parakanã (Fausto 2000:453) - e efetivamente controlada, a chegada da menstruação da menina é esperada e celebrada entre os Kadiwéu. Ao que parece, mais como uma marca de feminilidade (de disponibilidade sexual, talvez), do que como um sinal de fertilidade, como entre os Kashinawá, onde é desejável “because it means that afterwards the woman may become pregnant”(McCallum 2000:16). A autora nota, por outro lado, que tanto os homens quanto as mulheres admiram “plump bodies of young women” (2001: 53).

Entre os Kadiwéu, a virgindade não parece ser valorizada nem na prática nem no discurso. Várias meninas adolescentes que conheci pareciam desfrutar livremente sua sexualidade, sem que sobre elas recaísse grandes recriminações por parte da família ou do grupo — embora pudessem haver restrições quanto ao rapaz, ou mesmo, raramente, reações violentas. É significativo que algumas meninas que conheci — uma delas então com 14 anos — já haviam feito aborto.

A idéia do grupo em torno da virgindade é bem ilustrado por Ribeiro, no seguinte comentário de um homem Kadiwéu sobre um chefe de família terena que não deixava suas filhas participarem das festas: “é bobagem segurar, moça é como piaba, quanto mais a gente pega mais ela escorrega. Prende aqui, mas a bicha vai ao córrego, o Caracara chega, puxa ela pra dentro d’água e vai quebrar o caramujo dela bem longe”(1976:66). Ribeiro nota, ainda, que os Kadiwéu sempre contam a “crônica amorosa de cada mulher que, em geral, inclui relações sexuais pré-maritais com rapazes do grupo de onde sairá seu futuro marido, de modo que se possam ajustar os pares para o casamento, atendendo as preferências da moça”.

8.5 Gênero e socialidade

É freqüente encontrarmos, nas etnografias de diversas sociedades indígenas sul-americanas, referências às distinções de gênero serem expressas em termos de conjuntos de oposições binárias, metaforicamente associadas. De fato, por muito tempo se pensou as diferenças entre homens e mulheres, recorrentes em diversas culturas humanas, em termos que remetiam à oposição natureza-cultura. Sherry Ortner (1979[1971]), por exemplo, sugeriu existir uma tendência universal no pensamento cultural para alinhar os homens (ou o masculino) com a cultura e as mulheres (ou o feminino) à natureza.

Sherry Ortner sugere que a condição subordinada da mulheres se deve às funções fisiológicas femininas, que tendem universalmente a limitar seu movimento social e a confiná-las universalmente a certos contextos sociais que, por sua vez, são vistos como mais próximos da natureza— gravidez, parto, amamentação, cuidado das crianças, invariavelmente associados à esfera doméstica. Esta condição fisiológica da mulher a colocaria em papéis sociais considerados, por sua vez, inferiores; e, em suma, em decorrência disso, a mulher possui “uma estrutura psíquica diferente (como propõe Chodorow), que como sua natureza fisiológica e seus papéis sociais é vista como mais aproximada da natureza” (1979:101-106)

Ortner defende que é a natureza transcendental (social e cultural) da caça e da luta que imprime uma superioridade a estas atividades “opondo-se à *naturalidade* do processo de nascimento” (*idem*:105, grifo meu). A abordagem de Ortner assemelha-se, nesse aspecto, às de Michelle Rosaldo e Atkinson (1975) com a idéia de “life-giving” e “life-taking”, o primeiro visto como “não intencional” e natural e o segundo como “intencional” e cultural”. Embora Rosaldo, diferentemente de Ortner e Rubin (1975), não trabalhe com a noção de opressão, mas de assimetria, todas as autoras (incluindo-se Héritier) têm em comum a busca da origem, não mais histórica, mas lógica ou sociológica, dessa assimetria ou opressão, vista como universal.

Assim, partindo-se da constatação de que a morfologia corporal feminina é apta para a reprodução da vida, conclui-se que os cuidados exigidos pela prole recaem basicamente nas mulheres (amamentação, socialização infantil, etc.) que conseqüentemente, restringem-se à esfera doméstica. Procurei mostrar como os dados, novos e antigos, sobre a sociedade Kadiwéu não parecem confirmar muitos destes pressupostos e conclusões. Nesta sociedade, as mulheres e os homens tenderam a compartilhar as esferas de prestígio e de poder, tornando muito difícil enquadrar esta sociedade no modelo que propõe a

universalidade da “dominação masculina”.

Outras vezes, a oposição mais relevante entre os sexos foi estabelecida em termos do contraste entre o que alguns autores denominaram “interesse pessoal” (“self-interest”) e “bem social” (social good). Nesta perspectiva, enquanto as mulheres tendem a se envolver mais com questões privadas ou particulares que beneficiam a si próprias e suas crianças, os homens são vistos como mais preocupados com o bem comum da sociedade expressando, assim, uma orientação mais universalista (Ortner 1971). Esta abordagem da distinção de gênero foi sugerida por Rosaldo (1979), segundo a qual os homens tendem a controlar o “domínio público” (onde interesses “universalistas” são expressos e administrados), enquanto as mulheres, mais ligadas ao “domínio doméstico”, estariam encarregadas do bem-estar de suas famílias.

Entretanto, nem todas as culturas elaboram as noções de masculinidade e feminilidade em termos de dualismos simétricos. Nas chamadas sociedades de serviço da noiva (“brideservice”) por exemplo, como notam Collier e Rosaldo (1981), as noções de masculinidade são altamente desenvolvidas, enquanto as de feminilidade não são. Os homens são glorificados como caçadores e matadores, mas as mulheres não são glorificadas como mães ou “life-givers”. Nesses casos, as crenças culturais sobre os sexos não formam sistemas de oposição lógica ou complementaridades; os sexos aparecem mais como gradações numa escala (1981:6-7).

No caso Kadiwéu, como vimos, a diferença de gênero é expressa de uma forma diferenciada. Embora sejam formalmente marcadas em algumas esferas da vida coletiva, as mulheres participam ativamente das atividades públicas, inclusive das discussões e decisões política, demonstram claro interesse nas questões relacionadas com a vida pública, e são ouvidas, respeitadas e consideradas parceiras dignas de diálogo, pelos homens, quando perguntam, pressionam, emitem opinião. Como vimos, as mulheres, tanto quanto os homens, participavam das passeatas durante a campanha eleitoral, dos campeonatos esportivos dentro e fora da aldeia; enfim, fazem política, como fica explícito na frase decidida de Dona Camélia para seu marido, quando dissemos que estávamos ali para nos despedir, pois iríamos embora da aldeia: “Mas então vamos tirar o capitão hoje mesmo, meu velho”.

Da mesma forma, como vimos, os homens também participam das atividades domésticas, opinando, tomando decisões, ajudando no cuidado e educação das crianças, não sendo visto como problema o fato de terem que desempenhar tarefas domésticas, como cozinhar, sendo comum, ao contrário, tomarem a iniciativa de preparar a refeição. A

idéia de que “good cooks cannot be good hunters” e vice-versa (McCallum 2001:58), não parece fazer muito sentido entre os Kadiwéu .

A noção que associa as mulheres à esfera doméstica e os homens à esfera pública é restrita e não dá conta de uma série de outras dimensões que a atravessam, levando a simplificações sobre a “natureza” do poder de gênero, e da casa como espaço de gênero. Nesse sentido, a organização de gênero Kadiwéu permite explorar questões interessantes que podem ser levantadas ao localizar os homens da perspectiva da casa, e as mulheres da política, considerando, por exemplo, quais masculinidades e feminilidades específicas são discursivamente alinhadas com domínios domésticos, ou examinando como os atributos masculinos e femininos mudam ao longo da vida de um indivíduo. Evidencia, enfim, que muitas das esferas e atividades teoricamente apontadas como lócus mais básico — original, quase natural - das diferenças de gênero, podem não ter o peso que lhe damos.

As concepções de gênero Kadiwéu nos levam a questionar, de forma mais radical, a suposta naturalidade básica dada das diferenças entre os sexos, que muitas vezes são a base a partir das quais se analisa sua natureza socialmente construída. Da mesma forma, questionam a suposição da família biológica como sendo articulada em termos de “prazer entre iguais” - prazer este que se abdica em nome de um bem maior, a vida em sociedade. Afinal, como já advertiram diversos autores, a própria noção de natureza varia de cultura para cultura, sendo, portanto, culturalmente construída ²¹.

As práticas antigas e atuais de “cativar” crianças, a importância das nutrizes (que nem sempre são as progenitoras) e do cuidado das crianças na definição da filiação - assim como a rápida integração de cativos e estrangeiros no grupo de parentes, por outro lado - revelam uma atitude bastante peculiar para com o que se costuma chamar de “laços biológicos”.

A dinâmica de apagamento de diferenças nas práticas cotidiana e destaque formal nas esferas coletivas, lembra a dinâmica que diferencia, também no nível da performance, as esferas públicas e domésticas, onde ao mesmo tempo em empostam a carranca, para mostrar que índio é brabo, insiste-se em afirmar, com igual ênfase, uma capacidade quase

²¹Como MacCormack (1980) , Marilyn Strathern (1992) e Philippe Descola (1996), entre outros. Descola nota que existe hoje um consenso (entre antropólogos e historiadores) de que as concepções de natureza são socialmente construídas, que variam cultural e historicamente. E que, por conseguinte, nossa visão dualista do universo não deve ser projetada como um paradigma ontológico às várias culturas as quais esta distinção não se aplica. Enquanto Descola propõe acabar com a dicotomia, Viveiros da Castro propõe “embaralhar” nossas concepções a respeito de cultura e natureza, sujeito e objeto, masculino e feminino, diversidade e unidade, em geral pensadas de modo dicotômico. Enquanto Viveiros propõe embaralhar essas concepções e considerar a distinção natureza - cultura do ponto de vista metodológico e comparativo, sem substancializá-las.

inesgotável de cativar ou conquistar a simpatia dos outros e mesmo torná-los um dos seus.

8.6 Gênero e organização social

Segundo o modelo de *brideservice societies* (sociedades de serviço-da-noiva) sugerido por Collier e Rosaldo (1981) para “sociedades simples igualitárias” (caçadores-coletores, caçadores-horticultores), o casamento aparece como o eixo central de organização e produção das desigualdades, que são geradas a partir de três relações: entre marido e esposa, genros e sogros, homens casados e solteiros. Nessa perspectiva, o eixo da desigualdade — da assimetria de gênero - encontra-se na circulação desigual dos produtos do trabalho masculino e feminino, no casamento, onde a caça circula globalmente e os vegetais localmente. Com o casamento, argumentam as autoras, os homens não apenas passam a ter acesso ao labor feminino (o inverso não ocorrendo), como a caça, sendo amplamente distribuída fora da família nuclear, proporciona aos homens adquirir prestígio. Assim, enquanto para os homens o casamento aparece como uma transação social e economicamente desejável, para as mulheres é uma passagem à qual prefeririam se furtar, pois as leva a abrir mão de sua autonomia sem quaisquer compensação.

Na Melanésia o casamento é a garantia de independência dos homens, o que fará deles “iguais” aos homens casados - casamento configurando-se como uma “negociação” entre o irmão e o futuro marido da mulher. Enquanto lá, como resumem Collier e Rosaldo, “marriage is what creates lasting bonds” (Rosaldo & Collier 1981: 301, grifo das autoras), entre os Kadiwéu o casamento caracteriza-se sobretudo pela natureza instável e cambiante de seus laços. Entre os Kadiwéu, o casamento não apenas não é visto como particularmente vantajoso para os homens (nem para as mulheres), como também o casamento, em si, como vimos, não parece constituir uma forma privilegiada de ligação (em caráter permanente) com outras famílias ou grupos. Os altos índices de separações e recasamentos, cujo processo pode-se gerar tanto aliados quanto inimigos, parece mesmo apontar, por outro lado, para uma outra centralidade dos casamentos, como criadores de laços duradouros tanto de aliados quanto de inimigos - uma categoria importante no imaginário do grupo.

Como também observou Fausto (2000:203) em relação aos Parakanãs, o casamento não tem, entre os Kadiwéu, implicações diametralmente opostas para homens e mulheres, uma vez que não observa-se um “desequilíbrio básico na natureza e organização das obrigações e na disponibilidade de recompensa pública”, conforme proposto por Collier & Rosaldo (1981:281).

Por outro lado, não poderia deixar de notar uma ênfase de Ortner (1981) — em seu estudo sobre gênero e sexualidade em sociedades hierárquicas - em certos discursos e práticas (como o casamento, a fidelidade feminina, a legitimidade cultural do ciúme masculino) em detrimento de outras, igualmente recorrentes, como os índices relativamente altos de divórcio e a ampla liberdade sexual das mulheres. Dados estes que são evidenciados pela própria autora em diversas passagens. Ortner observa, por exemplo, que “como formalmente as meninas solteiras possuem relativamente menos liberdade sexual que os meninos e as mulheres casadas são, teoricamente, fora de cogitação para outros homens, pode parecer que as mulheres dependem de um marido para poderem ter relações sexuais legítimas. Na prática, porém, diz a autora, sabe-se que as meninas possuem, tacitamente, muito mais liberdade sexual do que a ideologia cultural permite e que as mulheres casadas “engage in extra-marital sexual relations nearly as often as their husbands”. De fato, as mulheres divorciadas podem usufruir de uma liberdade sexual legítima praticamente completa, mesmo nas sociedades onde a castidade feminina pré-marital é fortemente enfatizada (1981: 387).

Sherry Ortner (1981: 406) nota que na Polinésia, o ciúme entre o casal é intenso, tanto por parte dos esposos quanto das esposas. A questão da fidelidade — sobretudo feminina — é um assunto sério²², sendo comum os maridos baterem ou mesmo matarem suas esposas e/ou seus amantes, ou mesmo cometerem suicídio. O ciúme é diretamente associado à forma como se estrutura o casamento, naquelas sociedades, onde ser marido e pai não é simplesmente um papel social, mas um status de prestígio, associado ao status de chefe, bem expresso, nota autora, na metáfora “husbands as chiefs” expressando “both the actual and the potencial status benefits of marrying and producing children” (1981:388). Entre os benefícios usufruídos por esta posição, está a possibilidade de encabeçar sua própria unidade social - ao invés de depender de uma outra —bem como o potencial para uma maior mobilidade de status “inherent in fathering children and thus founding an incipient descent line”. A infidelidade da esposa não é, portanto, apenas uma violação de um contrato entre marido e mulher mas uma ofensa contra a honra do marido enquanto chefe.

O ciúme das mulheres, como vimos também exacerbado, pode “levar ao suicídio (...) ou à negligência fatal das crianças” (1981:406). Mas não é culturalmente encorajado e, embora seja, segundo Ortner, de compreensão menos clara do o ciúme masculino, podendo ser compreendido considerando-se o fato de o orgulho e a honra ser uma emoção muito

²²Segundo a autora, a demanda de fidelidade sexual das esposas é comum em toda região, citando exemplos Maori, Tikópia, Tonga, ilhas Marquesas e Mangareva, entre outros.

cultivada nesses “status-conscious systems” (idem:406-407).

Vejamos agora um outro contexto. Analisando a dinâmica social de dois grupos Parakanãs — orientais e ocidentais — Carlos Fausto (2000) sugere existir, igualmente, uma relação entre os diferentes tipos de organização social e as formas como se organizam o prestígio e as relações de gênero. Segundo o autor, certos tipos de ordem social tendem a gerar certos tipos de percepção ou construção de gênero.

Enquanto a incipiente hierarquização e centralização da estrutura política do grupo oriental levou a uma maior assimetria de gênero, as transformações ocorridas entre os Parakanãs ocidentais — onde a “sociabilidade dos acampamentos sobrepôs-se à vida aldeã” e a *tekatawa* foi desaparecendo como um espaço físico definido — levou não somente ao desaparecimento de quaisquer assimetrias geracionais e políticas, como reduziu a dissimetria política e econômica entre homens e mulheres, desmarcando, ademais, “todas as relações assimétricas fundadas no parentesco, entre pai e filho, sogro e genro e marido e mulher (Fausto, 2001:226).

A dispersão dos grupos de *trekking* e a perda de importância da aldeia como *locus* de sociabilidade, levaram os ocidentais a “uma crescente igualdade em todos os setores da vida social”, acompanhadas “por uma redução das oportunidades de reconhecimento público, prestígio, notabilidade e autoridade” (idem ant.). Em suma, enquanto entre os ocidentais impera uma menor assimetria de gênero, ausência de assimetria entre homens e conflitos mais violentos por mulheres, entre os orientais ocorre justamente o inverso: relações de gênero assimétricas, marcada assimetria entre homens e gerações, e menor incidência de conflitos por mulheres²³.

Sua hipótese é a de que o contraste entre os dois grupos se explica mais por diferenças na estrutura política do que nas formas de casamento, uma vez que, no caso parakanã, as vantagens do casamento não são majoritariamente masculinas; a coabitação dá início a atividades intensamente compartilhadas, instaurando uma troca de serviços (2000: 203). Entre os Parakanãs, nos casos de divórcio, a iniciativa é sempre vista como partindo dos homens: entre os ocidentais é representado como um “ato de expropriação”, no qual um homem tira a mulher de outro, enquanto os orientais “preferem dizer que o marido “jogou fora” a mulher, dispensou-a”. Nos casos de adultério, os maridos orientais costumam

²³Segundo Fausto, a mobilidade crescente aproximou as atividades masculinas e femininas entre os ocidentais (2000: 205), seguindo um padrão similar ao de outras sociedades amazônicas. Nota que enquanto entre os Jívaros-Achuar, mais sedentários, as mulheres trabalham mais que os homens (Descola (1986:215;236), entre os Yanomami, mais móveis, o tempo de trabalho das mulheres é significativamente menor do que o dos homens (Lizot 1978:77).

intimidar violentamente suas mulheres, chegando mesmo a agredi-las fisicamente²⁴, numa prática que é bastante tolerada socialmente. Os ocidentais, por outro lado, toleram bem as infidelidades cotidianas, já que um ato mais extremo pode ser letal entre homens. Assim, “quando o marido traído deseja expressar sua raiva e desconforto, talha as cordas da rede da esposa”, enquanto as mulheres, por vezes mais violentas, podem chegar a cortar o marido com o gume de uma faca ou taboca, as cicatrizes dos homens aparecendo como marcas de suas aventuras amorosas (2000: 227-228).

Se considerarmos a distinção dos dois modelos de sociedade propostos por Collier & Rosaldo — “brideservice” e bridewealth” — diríamos que os Kadiwéu se aproximam mais do primeiro tipo, embora, apesar da tendência à uxorilocalidade, não sejam, propriamente, uma sociedade “de serviço para a noiva”, uma vez que o trabalho do genro junto ao sogro, embora seja relativamente comum, não é visto como obrigatório, nem totalmente isento de pagamento devido. Não se trata, definitivamente, de uma sociedade de tipo “bridewealth”, uma vez que a idéia de uma simbolicidade entre pessoas e objetos não existe, a “aquisição” de uma noiva não implicando nenhuma retribuição material por parte da família do noivo.

Não se observa, entre os Kadiwéu, uma recalcitrância das mulheres em relação ao casamento, embora tanto homens quanto mulheres jovens não pareçam encarar os seus primeiros laços conjugais como definitivos ou como um compromisso para toda vida.

A prática de uxorilocalidade e o tom de cooperação que o convívio maior com a família do sogro gera, faz com que, entre os Kadiwéu, os maridos jovens trabalhem para, ou com, seus sogros, ao menos em algumas atividades. Todas as manhãs, a jovem, seu bebê (e, em geral, o marido) chegavam cedo na casa do pai da moça, onde faziam as refeições, ajudavam em algumas tarefas cotidianas, partindo somente ao anoitecer. Na família que me hospedou, por exemplo, o rapaz casado com a filha caçula de meu anfitrião ajudava periodicamente seu sogro no corte de madeira. Este trabalho não parecia ter um caráter obrigatório, sendo visto mais como um acordo de ajuda mútua, vantajoso para ambas as partes, já que o genro recebia — como os demais ajudantes - uma quantia em dinheiro ou espécie, em troca do apoio ao sogro num empreendimento que lhe era importante. O fato de morarem nas proximidades e de conviverem cotidianamente com a família da esposa parecia ser fundamental nesse “acordo” de ajuda mútua, pois o mesmo genro já havia trabalhado anteriormente noutras atividades²⁵. Na terceira visita que fiz à aldeia, haviam

²⁴A atitude mais freqüente hoje sendo cortar-lhes tufo de cabelo a facão.

²⁵Fora membro de um grupo de proteção ambiental contra queimadas, treinado pelo corpo de bombeiros. A exibição do “diploma”, emoldurado e pendurado na parede da casa do sogro, indica não apenas o

mudado-se para a cidade de Bonito, relaxando os laços de cooperação antes existentes. Nesse caso particular, ao menos, parecia tratar-se mais de uma ajuda do sogro para com a família da filha e do genro, do que o contrário.

No caso de separação do casal, o rompimento pode partir tanto das mulheres quanto dos homens. Ouvi diversos relatos sobre casamentos desfeitos por mulheres e por homens, e conheci pelo menos duas mulheres que tiveram a iniciativa de separação, sendo que uma delas conviveu com o marido e o amante, na mesma casa, por algum tempo, antes de ir embora com o segundo. No outro caso, a mulher separou-se para casar com o irmão do marido que, segundo contam, ficou “ressentido”, mas passado um certo tempo voltou às boas com o irmão.

Isso não quer dizer que o tema do ciúme não seja objeto de brincadeira entre os casais, sendo relativamente comum ver maridos fazerem provocações insinuando a existência de admiradoras secretas. Um marido casado há quase vinte anos com a esposa, gostava de provocá-la, de forma bem humorada, dizendo que recebera um bilhete de uma suposta amante (um fato que todos afirmavam ser notoriamente falso). Outro, enquanto ria e abraçava carinhosamente a esposa, insinuava que ela não era sua “única admiradora”. As mulheres, nessas ocasiões, mostravam-se inabaláveis, dando de ombros, lançando aos espectadores olhares que mesclavam incredulidade e desprezo, às vezes rindo junto com eles. Embora fosse mais raro, também vi mulheres brincarem com o tema — dizendo, por exemplo, que a mandioca de fulano era muito boa, ou que só elas sabiam o que acontecia quando os maridos viajavam. O tom de brincadeira e provocação fica explícito nas caretas e piscadelas que lançam para os que estão presenciando a cena.

Numa conversa que tive em Campo Grande com algumas mulheres Terena, comentaram que as mulheres Kadiwéu são muito “piranhas”, pois elas não apenas “mudam de marido como quem muda de roupa”, mas se dão a liberdade de escolher e conquistar os homens alheios²⁶. Também ouvi de algumas estrangeiras (sobretudo Terena) casadas com Kadiwéu, que ali “tem muita mulher para pouco homem”, referindo-se igualmente a troca freqüente de maridos empreendida, segundo elas, pelas “patrícias”²⁷.

prestígio conferido à família da esposa, como revela uma atitude positiva, de apoio do sogro à divulgação de uma imagem positiva, de prestígio, do genro.

²⁶Uma senhora de outra etnia me contou, certa vez, que quando uma das filhas do marido (Kadiwéu) era pequena e iam para pescarias, cada vez que pescavam uma piranha ela dizia: “Olha! Mais uma patrícia!”, sendo este um motivo para gostosas risadas. Passou por uma situação embaraçosa, porém, quando um belo dia a menina, ao ver uma piranha, fez o mesmo comentário, inocentemente, na frente de outras mulheres Kadiwéu.

²⁷Embora tanto cronistas quanto antropólogos tenham destacado a “lascívia” e “fama erótica” das mulheres Kadiwéu, penso que esta ênfase reflete sobretudo um “bias” de gênero dos autores, exacerbado pelo estranhamento frente ao fato de os próprios maridos não “se dignarem” a demonstrar ciúme. O pacto

É importante observar, nesse sentido, a forma peculiar como se estruturam as “trocas de violência” entre homens e mulheres, sobretudo entre esposas e esposos e cunhadas e cunhados, uma vez que a relação entre irmãos e irmãs parece ser, em geral, bem mais formalizada e distante. Durante toda a pesquisa de campo, uma única vez um marido foi acusado de ser violento e, segundo minha interlocutora, bater na mulher quando bebia²⁸. Na bibliografia sobre o grupo não encontrei nenhuma referência a tal prática. São freqüentes, por outro lado, sobretudo nas conversas masculinas, comentários tanto sérios quanto em tom de brincadeira, sobre a possibilidade de os homens apanharem das mulheres. Pude presenciar, em duas ocasiões, uma esposa advertir ríspida e publicamente seu marido — dizendo que “acertaria as contas” mais tarde - quando deparou-se com ele conversando animadamente com uma outra mulher que, aliás, já havia reclamado da incomodação que este lhe causava. Várias vezes, ouvi ela adverti-lo: “olha que vou contar pra tua mulher”.

Talvez por isso a cena que assisti, onde um homem provocava o outro perguntando-lhe se havia apanhado da esposa, não seja excepcional. Embora o marido tenha negado a violência da esposa, o desfecho da conversa se deu com a concordância, de ambos, de que, em certos contextos - se ele realmente tiver feito coisa que não deve — sua esposa teria o direito de lhe punir. O tom desta conversa, no entanto, era bastante jocoso, não parecendo criar maiores constrangimentos e, nunca me pareceu que esta fosse uma prática comum.

De fato, o tema não era incomum e surgiu novamente quando um grupo de homens que procurava um árbitro para a partida feminina de futebol, indagou se meu marido não queria aceitar a posição. Ele imediatamente respondeu que não queria, argumentando que juiz sempre acaba apanhando no final da partida. Ao que eles imediatamente responderam, rindo e em uníssono, que “apanhar de mulher é bom”.

Já a agressão física contra mulheres, ao contrário, além de culturalmente reprovada, é vista como uma “alteração” que deve ser compensada causando violência fora do grupo. Bater na esposa exige uma reparação, por parte do marido, que só pode ser efetivada

de monogamia dos casais não significava, porém, uma rígida exclusividade sexual, tanto dos homens, quanto das mulheres, como fica claro no alto índice de divórcios, muitas vezes atribuído à traição do cônjuge. O seguinte relato de Almeida Serra, também refere à “libertinagem sexual” tanto dos homens, quanto das mulheres: “O fim das suas beberrias, em que empregam grande parte do ano, e em que eles e elas tudo fica bêbado, termina sempre em cada qual ir buscar a sua convivência, sem que o homem se lembre da mulher, nem ela do marido, mas sim das suas inclinações, não se negando uns aos outros ao primeiro rogo nos lugares recônditos que buscam, no mato ou no rio para estes bacanais encontros” (*in* Baldus, 1945:39).

²⁸E isso dentre os argumentos que levantava tentando convencer-me a não deixar de ser sua hóspede e mudar para minha nova casa, recém construída, ao lado do acusado de ser agressor.

batendo “na outra indiada”. Na seguinte história, contada por um homem Kadiwéu à Mônica Pechincha, esta idéia fica particularmente clara:

“Porque antigamente índio que bateu na mulher, aí já tem alteração, tem que pagar aquele motivo. A indiada faz reunião: “vamos trocar idéia, vamos acompanhar fulano, fulano bateu na mulher. Ele quer pagar a conta”. Então indiada vai bater na outra indiada, por causa daquela alteração. Então vai indiada. Aquele que bateu na mulher dele, pega uma mulher da outra tribo, coitada, e bate nela. Aquela grita, é como se batesse na mulher dele. Lá na outra indiada tem que pegar mulher e bater só para tirar aquela culpa dele. Da alteração que ele fez. Então, chega da “ribada” dele, chega e lá vai, conversa com papai, mamãe, sogra: “Ah, minha mãe, eu estou livre da alteração que fiz”. “Ah, como não meu filho”. Aí pagou a dívida, mesma coisa quem está devendo. Esse é o índio que respeita, aquela indiada antiga” (1994:).

Noutra história, a provocação de uma esposa que reclama de seu marido violento é formulada em termos do desafio para que lhe traga crianças.

“Tinha índio daqui que gostava de bater na mulher. Muito bravo com a mulher, qualquer coisa bate com o maneadorzinho. Então a mulher falou pra ele: “você gosta de me bater com corda à toa mesmo. Eu quero que você acompanhe o pessoal e traga Chamacoco. Você não tem coragem, você gosta de me bater à toa”. E ele respondeu: “Você vai ver, eu vou pegar, vou matar algum Chamacoco”” (Pechincha 1994:122). Outro informante lhe afirmou que, “quando embrabece com a mulher já convida aquele pessoal e vai guerrear. Para mostrar como é homem mesmo, trazer índio de lá. Para mostrar como a raça é verdadeira” (idem ant.)²⁹.

Provavelmente, a pessoa que recorreu à violência física é, como veremos no caso excepcional de uma mãe Kadiwéu que bateu no seu filho, vista como “desequilibrada”, tendo “perdido a cabeça”, um fato digno de recriminação pública, mas que exige a ajuda dos demais integrantes do grupo para que a pessoa causadora da alteração consiga superá-la.

Retornando às observações de Ortner e Fausto, acima referidas, é interessante notar que enquanto a abordagem da primeira destaca uma tendência, nas sociedades hierarquizadas, a prevalecer uma maior igualdade ou simetria de gênero, a outra (de Fausto) observa uma relação inversa, onde é justamente na forma de organização social mais se-

²⁹Não creio que seja razoável supor que as continuadas expedições guerreiras — cujo principal objetivo, afirma-se, era a captura de crianças — fossem um indício de que as mulheres sofressem agressões continuadas que necessitavam de reparações. Pelo menos o conjunto de dados etnográficos de que dispomos contraria esta hipótese.

dentária e com maior centralização política que se observa uma maior assimetria tanto nas relações entre homens e mulheres, quanto entre os homens - que por sua vez brigam menos por mulheres (em função da marcada assimetria geracional: sogro/genro, pai-filho) do que os homens ocidentais cuja organização social, mais móvel (grupos de *trekking*), é mais descentralizada politicamente.

No que tange ao ciúme e às reações frente ao adultério, tanto na Polinésia, quanto entre os Parakanã parece haver um acordo. A adultério feminino é violentamente punido pelos homens orientais (onde uma solidariedade masculina é cuidadosamente tecida) e bem tolerado pelos homens ocidentais - onde as relações intergeracionais e de gênero são mais simétricas, embora ali ocorra maior conflito entre homens por mulheres. Inversamente, o ciúme das mulheres ocidentais é expresso de forma violenta, enquanto é bem tolerado entre as mulheres orientais, onde a poligamia masculina é um sinal de prestígio (embora existam disputas entre co-esposas pela atenção do marido).

Nas sociedades hierárquicas estudados por Ortner, da mesma forma, as manifestações violentas de ciúme masculino são socialmente aprovadas (a das mulheres não) — estando diretamente relacionado ao status do marido como chefe (“husband as chiefs”). O ciúme feminino, embora exacerbado e expresso de forma violenta, não é aprovado socialmente, o sentimento sendo explicado pelo fato de o orgulho e a honra serem emoções muito cultivadas nesses “status-conscious systems” (Ortner 1981c:406-407).

Não deixa de ser interessante que entre os Kadiwéu - uma sociedade com hierarquia marcada e com sentimentos de honra e orgulho culturalmente cultivados — a demonstração de ciúme masculino signifique “perder a face”, isto é, desonrar-se. Justamente o contrário do que ocorre na Polinésia e entre os Parakanã orientais (onde as relações de gênero e geração são mais assimétricas). Os Kadiwéu, quando se deparam com o adultério feminino, ou ignoram ou separam-se da esposa. Como disse um Kadiwéu à Ribeiro: “Não tenho sorte com mulher! Elas vão indo, fazem uma safadeza, andam com outros homens; a gente não pode brigar com eles, não pode bater nelas, então tem que largar” (1976: 68).

Considero importante esta comparação, uma vez que os critérios de honra e prestígio embora ligados, no caso Kadiwéu, à exclusividade sexual do cônjuge, não apresentam como alternativa comum soluções coercitivas de um gênero sobre o outro. Embora a monogamia prevaleça na relação conjugal, o rompimento deste acordo em geral leva, no máximo, à separação do casal e a um ressentimento passageiro, e nunca à atitudes extremas, como suicídio e homicídio, nem radicais, como coerção sistemática através de violência física contra a mulher. Ao invés de desonrar-se e “perder a face”, demonstrando ciúme, o cônjuge

opta por separar-se do “traidor” do pacto.

Assim como a diferença sexual entre homens e mulheres não é vista como dada, não servindo como referência básica para o estabelecimento de hierarquias de gênero, da mesma forma a monogamia conjugal não implica em hierarquias de gênero baseadas na exclusividade sexual dos cônjuges.

O fato de o casal não possuir uma dependência material mútua, assim como a ausência de maiores implicações sociais do casamento, pode estar relacionado tanto à tendência monogâmica e à “amabilidade” das relações marido-mulher quanto, por outro lado, aos altos índices de divórcio também observados. Numa sociedade onde não vigora nenhuma estrutura de obrigações entre afins, e onde cada um dos cônjuges possui independência econômica (ambos herdaram propriedades e riquezas) o que mantém a relação de casamento parece ser, sobretudo, o sentimento pessoal. Os casais que permanecem unidos, o fazem porque se gostam, já que nada os obriga, necessariamente, a ficar juntos. Como vimos, o nascimento de filhos também não é um motivo especial de estreitamento do laço conjugal, nem visto como cimentando a relação.

8.7 De mulheres, homens, guerra e rituais de fertilidade

A relação entre o sangue menstrual e o sangue do inimigo, ambos associados à um ideal de fertilidade, tem sido freqüentemente estabelecida em diversas etnografias de sociedades sul-ameríndias. Minha sugestão é de que esta relação aponta também para a relevância do lugar e do papel das mulheres na guerra. No caso Kadiwéu, a guerra não parece jamais ter sido um assunto exclusivamente masculino, as mulheres freqüentemente aparecendo não apenas como uma das principais instigadoras das investidas guerreiras, como também suas participantes e beneficiárias.

Vejamos alguns exemplos. Colini observa que “ao voltar da guerra, as mulheres livres e as escravas iam ao encontro dos guerreiros e os libertavam das armas e do produto do saque. Quando a empresa havia saído bem, celebravam-se muitas festas. Se um jovem pela primeira vez havia conquistado um prisioneiro ou morto um inimigo, a mãe lhe manifestava a sua alegria, oferecendo presentes a todos os companheiros dele. Em tais ocasiões, se consumia uma quantidade extraordinária de bebidas fermentadas (1975 [1945]:284).

Félix de Azara refere a um ritual guerreiro efetuado pelas mulheres: “Las mujeres mbayás celebran de tiempo en tiempo una fiesta que se reduce a hacer una procesión

alrededor de sus chozas. Llevan en la punta de las lanzas de sus maridos las cabelleras, huesos y armas de los enemigos que han matado en la guerra, y celebran las proezas de los hombres. Para inflamar su valor y darles a entender que ellas tampoco carecen de él y que son dignas de su confianza y su ternura, terminan la fiesta peleándose unas con otras a puñetazos hasta ensangrentarse la boca y la nariz y aun partirse algunos dientes. Los maridos las felicitan y ponen fin a la fiesta emborrachándose todos ellos” (1969[1923]: 223).

Boggiani assistiu a duas festas similares, uma entre jovens e crianças, outra entre adultos. Segundo ele, tratava-se de uma “esgrima rapidíssima de punhos mandados à cara, que me fez ficar de boca aberta (...) Nem um grito, nem um ai! Aos pequenos machos se seguiram com igual entusiasmo as fêmeas; depois algum rapazelho maior desafiou e teve adversário, e enquanto os dois tambores rufavam sinistramente para a guerra, voavam rápidos e sem misericórdia os punhos, todos diretos para as caras”(1929:170). A participação da esposa de um líder (Capitãozinho) num desses “torneios de pugilismo” é descrita nos seguintes termos: “A bela rainha recebeu no primeiro assalto uma vigorosa punhada que a pôs logo fora de combate. Foi imediatamente socorrida (...) A pobrezinha que é toda graça e gentileza, teve como adversária uma robusta mulherona, desproporcionadamente mais forte” (1975 [1892]:192).

Também entre os Nivaklé, conforme descritos por Sterpin (1993), as mulheres aparecem como beneficiárias diretas não apenas dos troféus trazidos pelos homens, como do privilégio de mantê-los para si, expondo-os ritualmente em determinadas ocasiões especiais, uma manifestação do prestígio decorrente desta relação.

Vimos exemplos desta dinâmica em ação em diversas histórias Kadiwéu, como aquela onde a agressão corporal do marido sobre a mulher é respondida com provocações desta ao marido, impelindo-o a guerrear fora e trazer crianças; nas descrições de cronistas sobre os rituais por que passavam os rapazes que iriam pela primeira vez à guerra, sentados nas camas das suas mães e avós, recebendo delas o encorajamento e exaltação ao orgulho dos antepassados, que deveriam seguir, pois vistos como fundamentais para um bom empreendimento guerreiro; o tom festivo com que recebiam os maridos que retornavam da guerra etc.

É interessante notar que nas narrativas parakanã sobre a guerra também são recorrentes as referências à participação das mulheres. Num episódio descrito por Fausto, por exemplo, os narradores dizem que após matarem os inimigos “voltaram para casa a fim de se vangloriarem para suas mães e esposas”, e só depois disso retornaram ao local do

homicídio para capturar as mulheres e crianças que haviam deixado para trás (Fausto 2001:177). Como nota Fausto (2000), vários registros antigos anotam que as mulheres também se beneficiavam do prestígio suscitado pelos atos em torno do inimigo capturado. Segundo Abbeville (1975[1614]:231), por exemplo, os envolvidos na sujeição do inimigo adquiriam “um título com a proeza”, que beneficiava igualmente as mulheres. Hans Staden (1974[1557]:170) “afirma que as esposas dos matadores tomavam “tantos nomes quantos escravos matam seus maridos” e Monteiro (1949 [1610]:411) diz que aquelas que recebiam o cativo com pancadas e ofensas eram renominadas (Fausto, 2001:331).

Gostaria de lembrar, ainda, uma observação de Fausto sobre a importância, entre os Parakanã, da “produção social de pessoas e do desenvolvimento de suas capacidades criativas” — assim como do “simbolismo explícito de fertilidade”, que não deixa de estar relacionado ao lugar das mulheres e do imaginário social a elas relacionado. À partir de uma análise comparativa do “complexo de caça de troféus”, nos rituais de iniciação masculina Barasana, conforme desenvolvida por C.Hugh-Jones (1979), Fausto sugere que “a iniciação surge como uma figuração masculina da menarca, concebida como um modo de procriação masculino equivalente e, ao mesmo tempo, superior à reprodução biológica feminina” (2000: 466).

Numa narrativa Kadiwéu sobre a origem e diferenciação dos seres humanos conta-se que, no início, o Criador perguntou para seu companheiro Caracara quem deveria menstruar, se os homens ou as mulheres. Tendo sido os homens os escolhidos, estes foram caçar e constataram que não conseguiam, pois as lanças se desviavam do alvo. Escolheram então as mulheres e viram que, desta forma, os homens conseguiam atingir facilmente suas presas e é por isso que hoje são as mulheres quem menstruam (Wilbert and Simoneau 1989: 17).

Vimos que, entre os Kadiwéu, enquanto as mulheres jovens acompanhavam os homens nas expedições guerreiras, as outras mulheres (mães e velhas) preparavam e estimulavam os rapazes para a guerra. Cantavam, além disso, a partida e o retorno dos guerreiros, uma prática que parece remeter a uma elaboração ou construção épica do grupo, que lembra a noção de história (ou as relações entre mito e história), conforme em *Eneida*, de Virgílio. O fato de as mulheres dançarem com as cabeças dos inimigos (entre os Kadiwéu) e serem as primeiras a serem comunicadas do evento sangüinário (entre os parakanãs: “), indica que sua associação com o sangue do inimigo não parece tão distante, ou pelo menos não deveria configurar uma oposição. Além disso, pode-se perguntar até que ponto se trata de *uma oposição* entre sangue feminino e masculino — se esta dimensão é enfatizada pelos

índios - ou o importante de destacar é que se tratam, ambos, de sangue menstrual.

A seguinte citação que Fausto faz de Hugh-Jones, sobre os Barasana, é relevante, nesse contexto: “O modo de renovação — inserção do líquido corporal ancestral — é um equivalente masculino da contribuição feminina de líquido corporal no nascimento. *Os índios dizem que ele é sangue menstrual, mas é sangue menstrual possuído pelos homens para recarregar homens. É oposto ao sangue menstrual das mulheres porque as mulheres não são capazes de retê-lo — o contato com ele as faz menstruar e sangrar até a morte. É também oposto ao sangue feminino porque torna as pessoas ferozes [fierce] e guerreiras [warlike] — e, portanto, não é meramente sangue de vida, mas sangue “de vida para nós e morte para outros”* (C.Hugh-Jones 1979:150, cfe. citação de Fausto 2000:466-467).

No caso Kadiwéu, como vimos, não apenas o sangue menstrual aparece associado às mulheres. O pugilismo feminino, que dura até que o sangue verta, o incentivo constante das mulheres às investidas guerreiras e suas danças com as cabeças e os escalpos dos inimigos, e atualmente o envolvimento igualmente provocativo das mulheres nas negociações com estrangeiros e nas histórias sobre os corridos, são apenas alguns exemplos que confirmam nossa hipótese. Como observou Adriana Sterpin, tão persuasivo quanto interpretar o escalpo como um emblema ou substituto fálico — como de fato parece ocorrer no contexto chaquenho — eles são, sobretudo, objetos de uma grande polivalência simbólica. Assim como, no plano mítico o escalpo ou a cabeça cortada aparece — em relação às mulheres velhas, esposas e sogras - seja como variante seja como metáfora do órgão sexual masculino, também uma jovem moça pode tomá-lo ao colo e simular o estar amamentando, “como se fosse sua criança” (1993: 60).

Nossa experiência na aldeia permitiu observar (e vivenciar) comportamentos agressivos tanto por parte de certos homens quanto de determinadas mulheres. Assim como os homens também engajam-se com determinação no cuidado daqueles que lhes são queridos, as mulheres também podem, e efetivamente envolvem-se, em eventos geralmente vistos como da esfera unicamente masculina.

8.8 Gênero e nobreza

Embora Jaime Siqueira e Mônica Pechincha forneçam descrições importantes e detalhadas sobre o prestígio e o alto status reconhecido às mulheres na sociedade Kadiwéu, suas interpretações sobre as noções de chefia, bem como a passagem das prerrogativas de nobreza e de identidade grupal (ou descendência), levam em conta exclusivamente os

discursos, relegando as práticas - que sistematicamente desmentem estes discursos - ao segundo plano³⁰.

A “transmissão pelo lado paterno do status de otogodepodi” (senhores, nobres), é sustentado, segundo Jaime Siqueira, pelas “evidências que demonstram que a descendência das prerrogativas de otogodepodi é transmitida do pai para os filhos. Um homem descendente deste estrato não terá restrições para casar com uma “cativa”, contanto que ela não seja sua “cativa” ou de sua família. Aparentemente, os filhos desse casal herdariam as prerrogativas do pai” (Siqueira, 1993:127)³¹. No entanto, o próprio autor observa que existem muitas exceções e que o capitão, na época em que desenvolveu a pesquisa, era filho de pai não-índio, o que indicaria que os critérios de transmissão de status pelo lado paterno, não se aplicaria, de forma sistemática, na prática.

Observando, por outro lado, uma evitação de casamentos entre as duas principais famílias detentoras do poder político entre os Kadiwéu — os Silva e os Matxua - , Siqueira argumenta que esta evitação “reflete o faccionalismo político existente entre esses dois grupos familiares”(1993:128). Também notando uma preferência da família dos Silva por casamentos com não-índios, o autor sugere que, dessa forma, “as mulheres da família Silva tentariam fazer com que as prerrogativas de otogodepodi passassem para seus filhos, na medida em que os ekalai (brancos) não se enquadram em nenhuma categoria” (1993:128).

A partir destas constatações, o autor conclui que estes exemplos mostram que “tem havido significativas mudanças em relação às formas de apropriação das categorias otogodepodi/niotaguipe (senhores/cativos), em função dos inter-casamentos com não-índios”. Isso tem feito, segundo Siqueira, “com que as mulheres das famílias Silva e Matxua, colocando-se também como transmissoras de posições e status aos descendentes, garantam assim a preservação do poder político familiar” (1993:128).

Não é minha intenção questionar a possibilidade de as mulheres Kadiwéu recorrerem a formas específicas de agência política, visando a transmissão de status de prestígio aos

³⁰De fato, alguns autores tem sugerido que noção de descendência, nas Terras Baixas da América do Sul, está essencialmente ligada à patrilinearidade. No texto “Men in groups: a reexamination of patriliney in Lowland South America”, Judith Shapiro (1993:321) argumenta a autora argumenta que noção de descendência, nas Terras Baixas da América do Sul, é essencialmente uma questão de patrilinearidade, embora reconheça que, diferentemente da descendência na África, na América do Sul “descent did not seem to be a basis for forming socially significant corporate groups and since genealogical reckoning extended minimally beyond the community of the living”, (1993:302).

³¹A restrição colocada à possibilidade de casamento entre indivíduos cujos antepassados pertenceram a estratos sociais diferentes se liga, sobretudo, a identificação dos cativos como parentes. Como nota Siqueira, os descendentes de cativos possuem vínculos estreitos com os descendentes de seus senhores e, embora estes vínculos não se expressem mais na prestação de serviços diários, devem ser solícitos quando requisitados para a realização de algum favor (1993:126).

seus descendentes. É preciso lembrar, no entanto, que não apenas Siqueira e Pechincha notaram uma tendência (atual, no seu entender) à passagem das prerrogativas de nobreza tanto pelo lado materno quanto paterno, como própria a literatura sobre o grupo está repleta de referências que sugerem que a transmissão das prerrogativas de nobreza pelo lado materno era comum também no passado. Desta forma, seria equivocado interpretá-las como resultado de práticas recentes, advindas do contato e do intercassamento com brancos.

Mônica Pechincha, da mesma forma, embora reconheça que alguns autores fornecem dados que “apontam para a possibilidade de uma mulher chefiar uma horda” — citando como exemplo as diversas passagens de Almeida Serra sobre uma capitã de nome Catharina, que teria sucedido seu pai, o venerável capitão Queimá — sua conclusão é a de que “possivelmente, uma mulher que ocupasse o lugar de capitão não desenvolveria a plenitude das funções que cabia ao posto”, visto não existir “nenhuma informação sobre mulheres no comando de operações militares”. Este dado, segundo ela, só “vem a reforçar a notícia da sucessão hereditária, onde nem mesmo o sexo do sucessor serviria de impedimento” (1994:35).

Noutra passagem, depois de citar diversas fontes e observar que os dados - mesmo quando vindos de um mesmo autor - são confusos e contraditórios no que se refere às concepções e práticas de casamentos de homens e mulheres Kadiwéu com cativos e membros de outras nações - a autora conclui que, sendo “fartas as referências sobre capitães Mbayá casados com mulheres de outros povos (...) talvez seja possível concluir por uma restrição maior ao casamento de mulheres Mbayá com cativos, embora tenham acontecido” (1994:32). A autora continua seu raciocínio, argumentando que “esta possível restrição maior ao casamento das mulheres com cativos poderia ter como pressuposto, por hipótese, o fato de só fazer um filho chefe um homem Mbayá, ou melhor, o filho de um homem Mbayá com uma cativa viria a ser um chefe”, enquanto, “o filho de uma mulher Mbayá com um cativo não o seria (embora enobrecido)” (idem ant.).

É curioso que, na frase imediatamente seguinte, a autora afirme que o “atual capitão Kadiwéu é filho de uma Kadiwéu com um brasileiro”, mas que este tinha “direito *natural* à sucessão”, pois seu avô fora “casado com uma Terena” e o pai com uma mulher “também plebéia” (1994:32-33, grifo meu)³².

³²Não deixa de ser interessante lembrar, aqui, a observação de Désveaux sobre a vantagem que Morgan reconhece à patrilinearidade em seu modelo, construindo em maior detalhe (e mais longe no tempo) o lado do pai do pai do pai do que o da mãe: “pode-se imaginar”, diz ele, “o fascínio que instituições indígenas centradas sobretudo na transmissão de títulos e de linhagens femininas, provocaram em Morgan, um jurista de formação numa sociedade que preza acima de tudo a figura do pai e acumulação de riqueza

Uma das primeiras análises sugerindo que o elevado status das mulheres era uma característica de sociedades hierarquizadas foi proposto por Jack Goody e S.J. Tambiah em 1973, no livro *Bridewealth and Dowry*. Como mostra Sherry Ortner, o status das mulheres era explicado pelo fato de ganharem riquezas substanciais de suas famílias, seja na forma de herança, seja na forma de dote. A autora argumenta, no entanto, que é preciso perguntar qual é a lógica que está por trás deste relacionamento. Sugere, então, que o elo entre gênero e hierarquia reside na organização diferencial do sistema de casamento e parentesco (1981: 397) nos sistemas cognáticos, por um lado, e patrilineares, por outro. Segundo a autora, “in patrilineal systems a woman’s children belong to her husband’s kin unit, and if she leaves she must either leave the children with her husband’s kin or bring them back as *non-kin* into her own group. In cognatic systems, on the other hand, the children belong as much to the mother as to the father, and are as much kin to her kin as to his. Thus *although personal conflict over children may arise* (grifo meu), such conflicts are not build into the system as *structural* constraints againts divorce” (1981:399).

Esta idéia é interessante para pensarmos as relações de parentesco Kadiwéu, na medida em que sugere que nos sistemas de parentesco cognáticos — que caracteriza, no meu entender, a sociedade Kadiwéu - prevalece um “potencial para evaporação” (também evidente no caso Kadiwéu), visto estar sempre aberta a possibilidade de que cada pessoa se disperse para um ou outro grupo de parentes, o que explicaria a grande ênfase cultural em processos centrípetos”, que visam puxar, concentrar, ligar e aliar os outros (1981c:368)³³. A especificidade do caso Kadiwéu residiria na dinâmica que articula, simultaneamente, tanto um movimento centrípeto quanto centrífugo.

O que o material Kadiwéu parece sugerir é que a ênfase na identidade étnica face às sociedades externas, e o estabelecimento social de hierarquias internas, acaba deslocando os contrastes de gênero para um outro plano, contrastando neste aspecto com outros grupos indígenas brasileiros, mesmo os do Chaco, onde a oposição ou assimetria de gênero aparece sempre como um aspecto fundamental.

Como vimos, chama a atenção como as pessoas, falando sobre os mais diversos assuntos, insistem em distinguir entre quem é quem não é Kadiwéu, quem tem “sangue puro” e quem não tem. Considerando-se a importância das mulheres., bem como da hierarquia, no grupo, é plausível supor que as distinções de gênero são encompassadas pelas distinções

material” (2002:108).

³³Na Polinésia, a ênfase na descendência é efetivamente cultivada, e a lealdade das filhas e das irmãs é crucial. Mesmo os casamentos exogâmicos são vistos como “incorporativos”, no sentido de que se espera que atuem como “cordas” para “puxar” outras tribos quando sua assistência for necessária, em caso de guerra, por exemplo (idem ant.).

étnicas, pelo menos no caso dos nobres. Afinal, tudo indica que uma mulher Kadiwéu está mais próxima de um homem Kadiwéu do que ambos de um terena ou de um chamacoco, por exemplo.

Esta idéia das distinções de gênero como sendo encompassadas por outras esferas sociais tidas como mais relevantes é também enfatizada em estudos de outras sociedades indígenas sul-americanas. No artigo “Genres of Gender: local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia”, por exemplo, Philippe Descola sugere que a oposição de gênero aparece englobada pela oposição entre consangüinidade e afinidade, cujo papel de eixo básico fica bem expresso no universo Jívaro, por exemplo, num mito citado por Descola, no qual a primeira mulher foi um afim transformado com propósitos eróticos.

Da mesma forma, vários autores tem questionado o valor e a força da dicotomia de gênero, no caso amazônico. McCallum (2001) nos mostra que as discussões em torno da ideologia de confronto entre masculino e feminino, as pesquisas sobre hegemonia masculina, as pesquisas sobre o controle da força de trabalho através do controle das mulheres etc., são discussões que, de certa forma, já se esgotaram³⁴. Não deixa de ser significativo que mesmo autores que, em descrições anteriores, haviam analisado as relações de gênero em termos de dominação e a exclusão, agora priorizam uma abordagem menos dicotômica³⁵.

8.9 Os mitos da visibilidade materna e da dominação masculina

Elisabeth Badinter desenvolve um estudo histórico e etnológico onde analisa exemplos de práticas sociais e corporais - rituais de iniciação, o *couvade*, mitos, representações sobre o “homem grávido” e do “homem que amamenta” — e reafirma as idéias de Françoise Héritier de que a “apropriação, pelo pai, do poder procriativo das mães” é um tema difundido em praticamente todas as culturas (1986:122-148).

A prática de os homens Kadiwéu trazerem crianças das expedições guerreiras para suas

³⁴Em “Mulheres indígenas: representações”, Cristiane Lasmar já questionava - baseando-se em trabalhos como os de Joana Overing (1986) - a “adequação da noção de “dominação masculina” para iluminar costumes, instituições, e ideologias das sociedades das terras baixas” (1999:154). É bom lembrar que, fora do contexto amazônico, este questionamento já havia sido colocado por autores como Michelle Rosaldo, por exemplo.

³⁵Hugh-Jones (2001), por exemplo, faz uma revisão de suas análises sobre o ritual Barasana e tende a considerar agora o lado feminino do ritual, e a interpretá-los num sentido mais consensual.

esposas - como presentes e como troféus — poderia ser interpretada, nesta perspectiva, como um desejo dos homens de se apropriar do que constitui, segundo Hérítier, a superioridade fundamental do outro sexo, seu poder criador” (1989[1979]:17-23). A suposta universalidade da dominação masculina se confirmaria mesmo num grupo onde impera uma relativa igualdade entre homens e mulheres, e onde a diferença de gênero aparece expressa sobretudo no nível mais formal. Acontece que esta idéia de que os homens desejam se apropriar do “poder criador” das mulheres não parece corresponder às idéias Kadiwéu em torno da filiação, nem às suas concepções de família, nem às práticas em torno das crianças. Além disso, as crianças trazidas pelos homens das guerras não eram as únicas crianças do casal e, como vimos, os nascimentos “naturais” não são nem desvalorizados dentro do grupo, nem impedidos pelos maridos, mas sim controlados pelas mulheres - que em geral restringem os nascimentos, ou esperam o momento que consideram mais apropriado para tê-los ou repassam as crianças para serem criadas por outrem.

Autores tão distintos como Geneviève Delaisi de Parseval (1981) e Marilyn Strathern (1988 e 1992) analisam o valor de mito - um mito de origem - que paira sobre a famosa idéia da “dúvida paterna” e da “certeza materna” na sociedade ocidental. De uma perspectiva etno-psicanalista, Delaisi de Parseval (1981) observou que esta imagem não corresponde aos casos por ela observados, destacando que esta relação entre invisibilidade paterna e ausência de conexão biológica (através da gravidez, parto e amamentação) centra-se, sobretudo, na importância que a sociedade contemporânea atribui ao vetor útero, em detrimento de outros como o esperma ou o leite, por sua vez centrais em outras culturas.

Marilyn Strathern, por seu lado, sugere que implícita na idéia de que enquanto pode-se *ver* a maternidade, é muito mais difícil *ver* a paternidade³⁶, está uma outra, de que o pai, sendo visto como naturalmente invisível, tem que ter sua paternidade “symbolically or socially constructed (a picture made of it) in the way, it is held, that maternity is not” (1995a: 52). A questão central, como argumenta Strathern, é perceber que existem valores implícitos nas formas como os diferentes grupos sociais reconhecem o parentesco, que se baseiam naquilo que cada sociedade vê como sendo o real.

Embora David Schneider já tivesse observado que as construções culturais do parentesco no ocidente “depend heavily not merely on the notion of biological relatedness, but also on the notion of creation, of responsibility for another’s being, which is entailed in the idea of genitor and genetrix.” (1984: 80), Strathern observa que a ênfase outrora dada na nossa sociedade à legitimidade social dos laços de parentesco, tem cedido lugar à

³⁶Conforme Rowland 1987:68-69, in Strathern 1995a:51.

legitimidade dos fatos naturais, onde os valores estão consubstanciados numa atenção sem par ao biológico - o valor dado a tornar explícitas as relações naturais e o desejo pessoal de procriar — destacando-se a idéia ocidental de que se algo pode ser visto, é real. Se, antes, entendia-se que só a mãe tinha uma ligação explícita (corporal, biológica) com a criança, hoje, o desenvolvimento de novas tecnologias genéticas desconstrói o antigo mito da “incerteza paterna”, que fomentou por tanto tempo as teorias sobre o nascimento virgem. É significativo que mesmo no contexto das novas tecnologias reprodutivas - onde a legitimidade dos laços cada vez mais dependem de uma interpretação socialmente definida e, portanto, construída — prevalece, nota a autora, uma ênfase nos laços naturais ou genéticos.

Nesse contexto, argumenta que o aumento dos discursos sobre o papel da “construção social” na conjunção de relações vistas como naturais e sociais, contribuiu para dar uma visibilidade ainda maior às relações naturais, que adquiriram uma nova prioridade e autonomia. (1992:53)³⁷. Strathern argumenta que nesta idéia de construção social de fatos naturais nota-se um deslocamento, não somente do natural para o social - já que o desejo de ter o filho é que conta, agora - mas, curiosamente, o vetor útero, que poderia muito bem ser reafirmado, cede lugar à escolha, ao desejo de ter o filho, este passando a ser argumento legítimo da parentalidade, mesmo que sob os auspícios da engenharia genética.

Entre os Kadiwéu vigora, como vimos, uma distinção entre aqueles que são considerados pais de verdade (“os que criam”) e aqueles de cujo corpo a criança saiu, uma distinção que é exatamente oposta à distinção do parentesco moderno onde, como nota Strathern, se distingue os pais “reais” dos parentes “emprestados” (ou metafóricos, “step”), a própria diferenciação implicando “that the literal meaning was the one that matched reality” (1992:53)³⁸.

Strathern nota que as análises feministas foram as primeiras a chamar a atenção para alguns pressupostos básicos implícitos nas teorias antropológicas sobre o parentesco, que levavam a antropologia a tratar o domínio doméstico de uma forma inatista ou essencialista. A antropóloga feminista Karen Sacks foi uma das primeiras a criticar três destes

³⁷O fato de que estes pressupostos floresçam numa época de desenvolvimento da engenharia genética - e num contexto onde delega-se a comitês legais decidir quem é a mãe real, se a genética ou a que deu à luz, por exemplo — é, como nota Strathern, por si só significativo da construção social do que se toma como natural.

³⁸A autora nota, ainda, que esta “linguagem realista” do parentesco — que possibilita que se discuta sobre *quem* é ou não parente real — implica, ainda, que pessoas individuais pré-existiam ao relacionamento e revela, assim, um outro “fato” do parentesco moderno, que é o de que “indivíduos reproduzem indivíduos” (1992:53). Uma idéia que retomaremos mais tarde.

pressupostos : 1) Making babies and shaping culture are incompatible. 2. Women make babies. 3. Therefore only men can make culture” (Sacks 1979: 25, in Strathern 1988: 311).

A famosa fórmula levistrossiana equacionando homens e cultura foi alvo especial de ataque feminista, sobretudo sua ênfase específica na teoria da reciprocidade primitiva - que Strathern denomina “the “exchange of women” syndrome” — segundo a qual, como diz Rubin, “o casamento é a forma mais básica de troca de presentes, e as mulheres os presentes mais preciosos” (1975: 173).

Uma das principais críticas feministas se dirigia à desconsideração da “subjetividade feminina”, uma idéia que revela, segundo Strathern, “an equivocation in Lévi-Strauss” account” (1988:312)³⁹, pois, embora possa-se dizer que Lévi-Strauss de fato coloca as mulheres na “categoria de bens mais preciosos” (comparando-as diretamente ao alimento e aos objetos fabricados [ver Lévi-Strauss 1982: 100]), deve-se reconhecer que, no conjunto da obra, a troca de mulheres é concebida como uma troca de signos⁴⁰, isto é de valores atribuídos a relacionamentos particulares, e não, como entendem algumas autoras feministas, como simples objetos ou mercadorias, equivalentes a “commodities” (Strathern 1988: 312- 314 e 381)⁴¹

Como bem observa Strathern, as críticas à desconsideração para com a subjetividade das mulheres - para as mulheres enquanto sujeitos - estão arraigadas à idéia de que “individuals must constitute themselves as subjects, as active agents of their own destiny” (Elshtain 1981: 339, citada por Strathern 1988:313). Tal idéia, guiada por uma “commodity logic” (1988:312), vê as interações entre as pessoas como sempre se dando entre sujeitos autônomos, seres pensantes e atuantes, uma lógica muito diferente daquela que elabora a construção dos relacionamentos na Melanésia⁴²- onde as pessoas podem ser pensadas como uma “objetificação” dos relacionamentos.

As análises da autora chamam a atenção para um aspecto ignorado neste debate -

³⁹Esta escolha de Lévi-Strauss por definir o valor das mulheres em termos de troca, segundo Strathern, foi uma escolha infeliz - ou a “ideological oversight” - visto ser este um termo facilmente traduzível “into a commodity idiom”. 1988:381).

⁴⁰Ver Lévi-Strauss 1982: 100-102.

⁴¹Strathern refere-se sobretudo aos trabalhos de Leacock 1981: e Elshtain 1981.

⁴²Lá, diz a autora, lhe pareceu “usefull to regard “the person”as an objectification (“personification”) of relationships. In so far as people turn one set of relationship into another, they act (as individual subjects) to turn themselves into persons (objects) in the regard of others. They objectify themselves, one might say. And *this* is indeed the point of making themselves active agents; this is their destiny. Life is not imagined to be without supports: one acts to create the supports”(1988:313-314). “Western metaphors of social discourse and domination take for granted an interlocution between thinking, acting beings. The rest is “objectified role-playing”or “abstracted structures”” (Strathern 1988:312).

tanto antropológico quanto feminista - em torno do aparente status das mulheres como objeto nas trocas dos homens: os termos da discussão evidenciam um etnocentrismo basal, na medida em que priorizam uma metáfora bem ocidental sobre a procriação, imiscuído na idéia de que são as mulheres fazem os bebês (como diz autora, “the ilusion that “women make babies” (1988:311-314).

Como argumenta Strathern, é a idéia de troca (“gift”) como “commodity” que dá às mulheres o status de “objetos”, na medida em que numa “commodity logic” (análoga à lógica de mercado) as coisas são vistas como possuindo atributos intrínsecos que lhe dão valor, tanto quanto o próprio processo de troca. Dentro desta lógica, homens e mulheres são vistos como possuindo propriedades intrínsecas (ou “itens de uso”: mulheres fazem bebês e homens fazem cultura), com a diferença de que as capacidades dos homens, neste caso, tem também uma “função comunicacional” análoga à própria troca, visto que “men make culture because of/out of the fact that women make babies” (1988:314).

Extrapolações deste tipo são, como mostra Strathern, muito comuns no meio antropológico, sobretudo quando se trata de transações matrimoniais onde as tipologias dos sistemas de parentesco se baseiam “no que acontece com as mulheres no casamento” (1988:314), ou seja, na idéia de que a base do parentesco reside no fato de as mulheres dão à luz à crianças⁴³

As análises aqui desenvolvidas sugerem, no entanto, que a esfera doméstica Kadiwéu se institui, em grande medida, em ligação com instâncias eminentemente políticas e públicas que, na prática, acabam atuando como configuradores não apenas do espaço doméstico como das relações e conexões ali tecidas. Como vimos, a própria família só se realiza através da articulação de relações sociais e políticas internas e externas, a prática freqüente da adoção (seja entre parentes, seja de crianças estrangeiras) aparecendo como um eixo central em torno do qual se efetuam e consolidam aquelas relações.

É interessante lembrar, nesse contexto, a observação de Cauby Novaes (1986) de que a ornamentação da criança, entre os Bororo, expressa tanto a aliança entre os clãs quanto a complementaridade entre os sexos. Assim como o argumento de Vanessa Lea (1986) de que, na sociedade Mebengôkre, a cerimônia de nomeação mais freqüentemente realizada envolve a participação de ambos os sexos, que as mulheres nunca foram excluídas das cerimônias *Mebengôkre*, e mesmo quando os homens ocupam o palco cerimonial, no

⁴³Strathern nota que “lists of prescriptive and preferential marriage rules, the fascination with the claims of cross cousins, details of the rights and debts encoded in classificatory kin terminology — in relation to the analysis of marriage arrangements and the exchange of women, these concerns remain dominated by the assumption that there is an intention to the system as a whole, namely to enable men to obtain women”(1988:314).

centro da aldeia, o *script* é proveniente das Casas, uma vez que os papéis cerimoniais desempenhados e os enfeites que adornam os dançarinos são provenientes da herança das matri-casas.

8.10 Doméstico, político e laços recursivos

Talvez devêssemos entender o “político” não apenas em termos que o associam ao mundo público e à coletividade (a *polis*) em oposição ao mundo doméstico, visto exclusivamente como palco de relações particulares. Frequentemente, o mundo dos parentes aparece definido como permeado por relações entre próximos, iguais — quase não-relações, onde a idéia de *sócios* está diluída - esquecendo-se de atentar para a importância crucial da noção de alteridade, que permeia praticamente todos os processos de construção do parentesco.

Penso que esta relação entre doméstico e público pode ser iluminada recorrendo-se à noção formulada por Lévi-Strauss em torno das duas formas de dualismo (diametral e concêntrico)⁴⁴. - no texto “As Estruturas Dualistas Existem?”.

Embora Lévi-Strauss inicie seu argumento chamando a atenção para o caráter “impregnado de reciprocidade” do dualismo diametral⁴⁵, enquanto as estruturas organizadas de forma concêntrica trariam implícita uma desigualdade⁴⁶, o autor enfatiza que ponto importante a destacar é que “o próprio dualismo seja duplo”, tanto quando concebido numa perspectiva diametral, quanto quando concebido numa perspectiva concêntrica (1996: 163). De fato, a diferença crucial é que o dualismo diametral é estático, “um dualismo que não pode se auto-ultrapassar” — uma vez que suas transformações não criam mais do que um dualismo semelhante àquele de onde partiu — seriam marcadores da diferença, vamos dizer. O dualismo concêntrico, por outro lado, é dinâmico, pois “traz em si um triadismo

⁴⁴ Analisando a forma como se estrutura a aldeia bororo, Lévi-Strauss observa que, apesar da forma circular, os índios não parecem pensar sua aldeia como um só objeto analisável em duas partes, mas antes como dois objetos distintos e acoplados” (1996: 169). Segundo o autor, uma única hipótese explicaria tanto esta “anomalia”, quanto uma outra, observada na forma diferencial como diferentes grupos Winnebago representavam sua aldeia). Segundo ele, “é suficiente admitir que, como os Winnebago, os Bororo concebem simultaneamente sua estrutura social em perspectiva diametral e concêntrica (...) Invertendo as posições, cada metade poderia se imaginar, e imaginar a outra, como central ou periférica à vontade: liberdade que não seria indiferente, já que a metade Cera é atualmente superior à Tugaré, enquanto os mitos evocam uma situação inversa”. (1996:170).

⁴⁵ Mesmo quando os seus termos são desiguais, como com frequência o são: nobre-plebeu, mais velho-mais novo, forte-fraco etc.

⁴⁶ Uma vez que, como diz Lévi-Strauss, “os dois elementos são, se assim o podemos dizer, ordenados em relação a um mesmo termo de referência: o centro, do qual um dos círculos está próximo, já que o contém, enquanto o outro está afastado dele” (1996: 163).

implícito”(1996:177).

A sociedade Kadiwéu, como procurei mostrar, caracteriza-se por relações mais simétricas na vida doméstica e cotidiana, enquanto outras esferas da vida, sobretudo públicas ou que envolvem, além dos parentes, a coletividade, é expressa em termos dualistas: duplas-faces, pinturas faciais, marcações de gênero, marcações de status etc.

À luz do modelo sugerido por Lévi-Strauss, poderíamos dizer que, ao mesmo tempo em que os *termos* opondo mundos público e doméstico aparece estruturado de uma forma diametral — que enfatiza um contraste entre eles, uma marcação da diferença - a *relação* entre estas duas esferas da vida apresentariam uma estrutura concêntrica. Mais do que remeter a uma relação entre centro e periferia, porém - ou seja, ao invés de trazer implícita uma relação de desigualdade — esta noção remeteria mais à uma imagem “circular”, ou melhor, de laço recursivo.

Embora a representação da relação entre esfera doméstica e pública seja elaborada em termos contrastivos, o que se percebe é que se trata de uma relação muito mais inclusiva e recorrente do que contrastiva e excludente, onde mais do que marcar diferenças, procura-se apagar similaridades. Ou melhor, a ênfase na diferença é um esforço, justamente, por marcar fronteiras entre domínios que se parecem, à princípio, muito entrelaçados.

Esta idéia não deixa de guardar algumas analogias com àquelas implícitas na observação de Viveiros de Castro (2000) quando, reconhecendo que “a “sociedade” não é um objeto de contornos muito nítidos, na Amazônia”, sugere que ela se encontra “perdida em algum lugar entre a sociabilidade íntima e a socialidade última⁴⁷.

Viveiros de Castro resume assim sua idéia sobre o caráter “construído” da consangüinidade e o caráter “dado” da afinidade, nas cosmologias dos índios sul-americanos: “Uma vez suposta (...), a afinidade põe imediatamente a não-afinidade, pois a primeira, princípio da diferença, porta sua própria diferença interna, em lugar de encarnar um todo unitário transcendente. A não-afinidade é um valor puramente indeterminado, como atesta sua consiçãõ marcada; como se disse acima, a consangüinidade é não-afinidade antes de ser qualquer outra coisa. Mas para que esse valor não-afim se torne “outra coisa” — uma qualidade determinada- ele deve recíproca e ativamente proceder a uma extrusão da afinidade de dentro de si mesmo, já que esta última é o único valor *positivo* disponível (dado).

⁴⁷Tomando como referência o argumento de Terence Turner sobre o nível comunal das sociedades Jê como transformação das relações domésticas, o autor diz que enquanto “Turner “sobe” do doméstico ao comunal”; sua sugestão é a de que “devemos igualmente “descer” até ele, pois a esfera pública nessas sociedades é feita com materiais extraídos do doméstico e do cósmico. Mas como o “doméstico”, por sua vez, não passa de uma transformação particularizante do “cósmico”...” (2000:43).

A não afinidade se diferencia então internamente em afinidade e não-afinidade. É sempre possível, entretanto, extrair “mais” afinidade da não-afinidade, de modo a determinar mais perfeitamente esta última como consangüinidade” (2000:22).

O autor caracteriza este como um “processo recursivo de “obviação” (Wagner 1978) da afinidade, também chamado na etnologia recente de “construção do parentesco”. Como a afinidade é o princípio de instabilidade responsável pela continuidade do processo vital do parentesco, pode-se dizer que “a consangüinidade é a constituição da afinidade por outros meios” (2000: 23). Como os movimentos de atualização (do parentesco, da consangüinidade: linha que desce e separa) e contra-efetuação (da afinidade, linha que sobe e conecta)⁴⁸, são assimétricos ou hierárquicos - uma vez que “a linha que sobe não é a mesma linha que desce” - tal processo apresenta-se em perpétuo desequilíbrio, uma vez que a produção da consangüinidade (a construção do parentesco) envolve a criação simultânea e constante da afinidade.

Embora a distinção entre as noções de “socialidade” e “sociabilidade” tenha se mostrado analiticamente interessante em vários contextos, me parece que, no caso Kadiwéu, devemos estar atentos para que não se “institua” uma idéia de sociabilidade — em geral atribuída às relações mais próximas, no mundo doméstico — como possuindo um caráter menos social do que aquelas definidas como de socialidade. Minha preocupação é a de não ofuscar a dimensão eminentemente social e política dos relacionamentos tecidos no universo doméstico, evidente no caso Kadiwéu.

A maneira como as relações de gênero aparecem estruturadas na vida pública Kadiwéu nos leva a pensá-las como uma forma paralela e alternativa à vida cotidiana, dada a ênfase na diferenciação formal nas esferas públicas (e rituais) e a tendência à igualdade no contexto das práticas cotidianas domésticas. Destacar este caráter paralelo ou alternativo não implica, porém, ao meu ver, supor uma descontinuidade ou oposição entre estas duas esferas, uma vez que, mesmo nos contextos públicos, o conteúdo das relações de gênero evidenciam um teor basicamente igualitário. Ou seja, embora uma distinção formal de gênero seja evidente, na prática todos interagem, participando ativamente das atividades políticas, rituais, festivas, esportivas e cotidianas. O que não significa negar a importância da marcação das diferenças entre estas esferas, nem que a passagem - ou as zonas de fronteira — entre uma esfera e outra seja alvo constante de tensões.

Da mesma forma, seria equivocado interpretar a relação entre esferas públicas e domésticas, nesta sociedade, evocando simplesmente o aspecto de continuidade — onde uma

⁴⁸As “separações particularizantes” e as conexões generalizantes”, como também descreve o autor.

apareceria como lócus de vazão das tensões da outra - ou, ao contrário, meramente como um lócus alternativo de exasperação e *isolamento* das tensões.

A percepção das diferenças - entre masculino e feminino, nobres e não-nobres, “amigos” e “inimigos” etc - é expressa, pelos Kadiwéu, através de performances cotidianas, que priorizam uma marcação formal das diferenças em termos dos contextos (ou mesmo espaços) em que ocorrem, mais do que em termos do conteúdo destas relações. A ênfase em marcar as passagens entre estas esferas, evidencia a crucialidade da *relação* entre ambas — de ligação e exclusão, elo e repulsa — e, nesse sentido que *não* poderíamos dizer que a ênfase na exibição performática em lugares público (carrancas, separações entre homens e mulheres etc) realmente *contraste*, em termos das *práticas* sociais envolvidas, com o doméstico. O fato de observar-se, além da distinção formal referida, uma tensão nas “zonas de fronteira”, aponta para uma dinâmica que parece insistir em mostrar uma simultânea união e separação, uma relação “schismogênica”, entre esferas que, na prática, não existem uma sem a outra.

A dinâmica da distinção entre espaços públicos e domésticos - além de revelar uma dinâmica específica das relações de gênero — revela também uma dinâmica relacionada com a noção de parentesco, uma vez que a lógica das carrancas versus simpatia parece remeter a uma classificação das pessoas em termos de uma maior ou menor proximidade entre elas. Hostilidade com Outros, pacifismo entre Mesmos. Poderíamos dizer que a distinção de gênero aparece, nesse contexto, como análoga às distinções entre parentes e não-parentes ou, dependendo da perspectiva, entre parentes próximos e distantes e, no limite, entre “consangüíneos” e “afins potenciais”.

Esta dinâmica, de uma *aparência dicotômica*, nos revela uma estrutura de retroalimentação recíproca, na qual as dicotomias aparecem como perfeitamente atuantes desde que pensadas não em termos de eixo (onde os termos aparecem inevitavelmente opostos), mas sim em termos de laços - como aquele efetuado na fita de Möbius- cujas distintas faces, aparentemente demarcadas, revelam uma dificuldade de afirmar-se, de forma absoluta, onde um lado começa e acaba, salientando-se, ao invés, a “zona de tensão”, de passagem, de transformação, de ligação entre um lado e o outro.

A importância da performance na vida ritual e cotidiana Kadiwéu, assim como a marcação das zonas de fronteira entre esferas construídas como distintas poderia ser interpretada como um esforço por identificar discontinuidades que tornem “a realidade” mais compreensível, uma vez que, na prática, as relações tendem a ser muito menos visíveis, mais sutis e entrelaçadas, dotadas de uma continuidade que, ao apagar as diferenças,

é vista como beirando o caos. A instabilidade que circunda as transformações de Outros (criança, estrangeiro, afim) em Mesmos - e Mesmos em Outros - pode ser melhor compreendida erigindo-se referenciais mais claros que ajudem a definir critérios de distinção entre potenciais Outros e Mesmos em potencial.

9 *Emoções, gênero e parentesco*

No livro *Unnatural Emotions*, Catherine Lutz (1994) argumenta que qualquer discurso sobre emoção é, ao menos implicitamente, um discurso sobre gênero. Embora saibamos que a antropologia sempre procurou entender as raízes culturais das coisas construídas como emocionais¹, recorrentemente deparamo-nos com modelos que tendem a remeter as emoções ao mundo natural e, por correlação ao mundo feminino. Mesmo os estudos que consideram a lógica cultural como engendradora das emoções, tendem, muitas vezes, a focar suas análises nos papéis e funções universais, como o papel reprodutivo e “suportivo” das mulheres e as emoções que, supõe-se, “naturalmente”, o acompanham. O problema, nota Lutz, é definir a emoção como um fenômeno psicofísico, embora socialmente manipulado².

Referindo-se às disputas acaloradas das diferentes áreas acadêmicas (psicologia, neurologia e antropologia) sobre “a natureza” das emoções, Clifford Geertz afirma que a disputa entre os defensores do modelo “culture, mind, brain” *versus* os defensores do modelo “brain, mind, culture” é o tipo de expressão que levou Hume a pensar que “reason was and ought to be everywhere the slave of, namely, “passion” “. Para Geertz, “an improved understanding of the biological, the psychological, and the sociocultural is not through arranging them into some sort of chain-of-being hierarchy (...). Nor is it through treating them as discontinuous, sovereign realities”, mas como “constitutive of one another, reciprocally constructive (...) as complements, not levels; aspects, not entities; landscapes, not realms” (2000:206-207).

¹Em 1921, Mauss já argumentava, em “A expressão obrigatória dos sentimentos”, sobre a natureza social e não individual da expressão dos sentimentos: “todas as expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do grupo, são mais que meras manifestações, são sinais de expressões entendidas, são linguagem” (1979: 153).

²Segundo a autora, ao invés de reprimida ou suprimida nos homens, a emoção é uma prática discursiva que constrói as mulheres como mais emocionais do que eles. Lutz descreve os argumentos sociobiológicos que, associando a mulher à emoção, focam suas análises nas diferenças fisiológicas, especialmente seu papel reprodutor da espécie e o “sentimento materno” decorrente, assim como os estudos recentes que insistem em procurar disposições hormonais que predispõe homens à “agressividade” e mulheres à “instabilidade emocional”.

Sugiro que talvez mais importante do que discutir a “natureza” natural e/ou socialmente construída das emoções, é procurar discernir sobre quais concepções de natureza e de social são fundadas, tanto as teorias antropológicas, quanto as teorias nativas. As análises de gênero e parentesco que desenvolvo neste trabalho, procuraram seguir esta perspectiva.

No nosso modelo reprodutivo, como observa Strathern, a pessoa individual é como o parentesco que a reproduz, “ambos percebidos como uma entidade natural, socialmente construída” (1992:127). Ao mesmo tempo, no entanto, “society itself is not constructed by any force other than the actions of persons” (idem ant.). A preocupação do século XX com a socialização - a idéia de que o que os pais produzem é para ser reproduzido pela sociedade - delineia, segundo a autora, o “modelo familiar reprodutivo”, delineado no final do século XIX, início do século XX, quando o culto da natureza foi substituído pelo naturalismo, ou seja, pela apreensão da natureza como um sistema natural (1995a:119). A autora observa que naquele contexto, de efervescência das idéias evolucionistas, parecia evidente que o parentesco tinha sua origem na reprodução (biológica) das pessoas, passando assim a ser visto mais como uma questão de reprodução que de conexão.

Numa tirada bem humorada, Strathern refere-se ao efeito “Jekyll and Hyde” do fenômeno, aludindo a uma citação que Fortes (1969) faz de Leach, na qual ele diz que “in all viable systems there must be an area where the individual is free to make choices so as to manipulate *the system* to his own advantage” (1969: 288, grifos de Strathern 1995a: 127)³. Esta referência ao efeito “Jekyll and Hyde” das relações entre indivíduo-sociedade (natureza-cultura, homem-mulher, público-privado etc.) é, de fato, um contraponto interessante para se pensar a forma como as relações são tecidas na sociedade Kadiwéu, uma vez que sua dinâmica, ao mesmo tempo em que deixa explícita a dicotomia das categorias, sugere que se as olhe de uma perspectiva menos diatônica e mais cromática.

No contexto kadiwéu, não apenas as relações de gênero são relacionais e “schismogênicas”, como também outras esferas da vida social, como as relações entre esferas domésticas e públicas, onde a identificação do político exclusivamente com o público, nos leva por vezes a contrastar formas de parentesco mais e menos sociais. Nesse contexto, as relações familiares são muitas vezes definidas como não políticas, pois identificadas exclusivamente com o doméstico, por sua vez visto como um locus “menos” social de parentesco. Com

³É interessante lembrar que é este mesmo Leach quem observa que, para o estruturalismo, as percepções que um indivíduo tem do mundo exterior são preformadas pelas suas expectativas, que se baseiam em formas estruturadas, já antecipadamente presentes no seu espírito, na seqüência da experiência anterior. Assim, desafia ele, não só se começa da experiência, como é rigorosamente possível começar sem ela (Edmund Leach, “Natureza e Cultura”, Einaudi).

efeito, mesmo a relação entre estética e ética onde, como vimos, percebe-se uma preocupação infundável com a beleza e enfatiza-se a idéia de que “ser ruim é bom”, parece remeter à esta visão particular (“schismogênica”) que quero evidenciar.

A relação entre Outros - homens e mulheres, kadiwéus e estrangeiros, nobres e não nobres - seria de caráter complementar, no sentido dado por Bateson, enquanto a relação entre Mesmos - como entre mulheres ceramistas ou entre líderes das facções (que podem pertencer tanto a categoria de nobres quanto de não-nobres) envolve uma rivalidade constante. Ou seja, enquanto a relação entre outros, é complementar (embora formal e performada), a relação entre mesmos (embora “igualitária”), é rival.

A idéia de Bateson de uma “schismogenesis complementar” na esfera das relações entre os sexos (cross-sex) fica bem ilustrada na seguinte passagem que, com alguns ajustes, descreve bem a forma de comportamento entre os homens e as mulheres kadiwéu em situações formais (festas, competições esportivas etc.):

“We have seen that the women are an audience for the spectacular performances of the men, and there can be no reasonable doubt that the presence of an audience is a very important factor in shaping the men’s behavior. In fact, it is probable that the men are more exhibitionistic because the women admire their performances. Conversely, there can be no doubt that the spectacular behavior is a stimulus which summons the audience together, promoting in the women the appropriate complementary behavior”(1980: 177)⁴.

O caráter schismogênico da relação poderia ser descrita, no caso kadiwéu, tanto de um ponto de vista feminino onde os homens aparecem como centro das atenções das mulheres, quanto de um ponto de vista masculino, onde são as mulheres o centro de atenção dos homens. As músicas cantadas nas festas pelos homens, por exemplo, muitas vezes versavam sobre o desejo de conquistar o amor feminino, o sofrimento por amores perdidos etc. Os homens, além disso, dançavam sentados e, em várias ocasiões, abraçados - quanto mais inebriados mais próximos uns dos outros — amparando-se mutuamente.

Isso sem falar que a atenção feminina nos homens é, por assim dizer, estrategicamente planejada. Eles se colocam em volta da tão desejada carne, fazem algazarra e se entregam aos prazeres da música, uma atmosfera que é, no mínimo, atrativa aos olhos dos demais. Os prazeres sexuais (literalmente, carnavais) são como que metaforizados na figura da carne — objeto de admiração - e da música, que fala explicitamente dos encontros e

⁴Mesmo outros segredos relacionados com a iniciação e o próprio sistema de comportamento em torno da flautas provavelmente desapareceriam, como ele bem observa, se as mulheres não ouvissem e admirassem sua música.

desencontros entre homens e mulheres — que descreve bem o caráter de schismogenesis, aqui radicalmente complementar, das relações de gênero (“cross-sex”). Mesmo quando as diferenças são marcadas, a relação é de complementaridade. Ou seja, deve-se distinguir entre categorização (formalização de uma diferença) e hierarquia (e assimetria implícita), pois no caso Kadiwéu a primeira não implica na segunda, pelo menos em termos qualitativos, ou de conteúdo, vamos dizer, já que o que se percebe é a predominância de um sentimento de “igualdade” relacionada.

Frente a este quadro, onde a diferença de gênero não implica numa assimetria de gênero, e considerando-se o prestígio das mulheres e da hierarquia no grupo, é plausível supor que o que mais importa é a distinção étnica, o ser Kadiwéu. Afinal, as mulheres e os homens Kadiwéu são mais “iguais” entre si do que qualquer um deles de um/a Terena ou de um/a Chamacoco, por exemplo. O próprio fato de marcarem sempre a diferença, de se distinguir dos Outros, destaca o caráter “incomparável” de seu prestígio. É significativo que o fato de as mulheres estarem sendo as que mais viajam para “o estrangeiro” apareça como motivo para que homens e mulheres procurem articular uma forma de eles também poderem acompanhá-las nas viagens.

Note-se, por outro lado, que quando se distingue entre as cerâmicas mais bonitas (com melhor acabamento) e as cerâmicas “feias”, de pouca qualidade, a definição do que é bonito — e que, portanto, melhor representa a identidade kadiwéu - é elaborada em termos da forma — do acabamento da peça, qualidade da queima - e não de seu “conteúdo”, ou seja, não importa se quem fez a peça foi uma mulher nobre ou não. Basta que a peça seja bem feita e bonita, para ser autenticamente Kadiwéu.

O que pode-se constatar, a partir dos dados Kadiwéu, é que o problema está justamente na visibilidade da dicotomia — ou da *aparência* dicotômica - entendida como *dada*. De fato, uma visibilidade muito similar àquela analisada por Strathern, que supõe a relação maternal como um *fato* naturalmente visível.

A apresentação dicotômica entre esferas diferenciadas da vida social é, como bem observou Fausto, uma realidade inegável. Como procurei mostrar ao longo deste trabalho, tais expressões dicotômicas são elaboradas de forma minuciosa pelos Kadiwéu em várias esferas da sua vida social, marcadamente nas relações entre masculino e feminino, público e doméstico e exterior-interior. Esta “visibilidade” - de aparência notavelmente dicotômica — parece remeter, no caso kadiwéu, mais a uma expressão *formalizada* da diferença, do que a uma visão da diferença como substantiva, concebida, vamos dizer, em termos essenciais, como *dada*. Ao contrário, penso que é a *construção* social de determinadas

diferenças, sua “performance” em termos de opostos, que lhes confere este caráter visível.

Mas foi a forma peculiar como a questão do gênero é tematizada entre os Kadiwéu que permitiu que olhássemos o tema da diferença de um ponto de vista privilegiado. Isso porque, curiosamente, a dicotomia de gênero — amplamente tematizada e formalizada não apenas entre os Kadiwéu, mas em diversas sociedades ameríndias - não é observável nas relações de gênero conforme experienciadas pelos Kadiwéu na vida doméstica nem, de forma substantiva, nas relações extra-domésticas.

Esta dinâmica, como vimos, percorre as mais variadas instâncias da vida coletiva, desde a separação espacial entre homens e mulheres nas festas e reuniões - que não deixa de contrastar com o diálogo permanente estabelecido nestas ocasiões - até outros eventos rituais ou extra-ordinários, como os eventos esportivos onde homens e mulheres participam exatamente das mesmas atividades, mas em grupos separados — “times” masculinos e femininos (no futebol, no vôlei, no pugilismo etc.). Da mesma forma na vida ritual, a distinção entre a “festa da moça” e o primeiro corte de cabelo dos meninos não impede que crianças de ambos os sexos sejam iniciadas nas danças do Bate-pau e festejadas quando retornam da sua primeira viagem à cidade. Enfim, a diferenciação em grupos não significa distinções no nível das práticas, uma vez que invariavelmente todos participam de todos os eventos - jogos, torneios, campanhas eleitorais etc — e, embora em grupos separados, todos, homens e mulheres (como crianças e velhos) estão sempre presentes, participando ativamente, torcendo uns pelos outros, se exibindo, admirando e encorajando mutuamente.

Em dois contextos, porém, pudemos observar uma marcação de diferenças de gênero no nível das práticas, ou seja, das agências masculinas e femininas. Um deles relaciona-se com a produção cerâmica feminina e a defesa territorial masculina. O outro contexto em que percebe-se uma diferença em termos de agência de gênero relaciona-se às diferentes percepções em torno das violências físicas de homens contra mulheres e vice-versa. Vimos que enquanto os mitos e outras representações e práticas enfatizam o caráter moralmente desaprovável da violência física contra as mulheres — um ato que acarreta uma “alteração” no grupo, uma falta que precisa ser paga, simultaneamente matando ou brigando fora, e trazendo crianças - são comuns, por outro lado, os comentários e brincadeiras sobre a possibilidade de os homens apanharem das mulheres.

É interessante notar que a diferença em termos de agência de homens e mulheres em relação à troca (ou não) de violências físicas não aparece como um problema unicamente doméstico, mas ao contrário, diz respeito a toda coletividade, que deve mobilizar, inclusive,

o exterior: o infrator deve pagar a alteração que fez dentro do grupo, batendo noutra “indiada”. O tema dos homens apanharem de mulher, da mesma forma, embora refira-se a relações conjugais, é tranqüilamente comentado fora de casa, com outros ou em contextos públicos.

Como vimos, uma outra diferenciação em termos de agências de gênero (além das representações sobre as violências físicas) é aquela relacionada com as atividades vistas como “definidoras” da identidade grupal: a cerâmica é produzida somente pelas mulheres⁵, enquanto as lutas territoriais são atividades essencialmente masculinas. Ou seja, as diferenças que pudemos observar em termos de *práticas* de gênero, sempre remetem, de alguma forma, às relações com o exterior. Nos casos da cerâmica e do território, trata-se de relações com um exterior externo (fora da aldeia), no caso das violências de gênero, um exterior interno (o doméstico é trazido para o público). Todas essas relações (interior-exterior) parecem adquirir uma conotação política notável.

Sem dúvida, estas agências estão relacionadas com a vida doméstica, afinal, as violências, se ou quando ocorrem, referem às relações conjugais (mas embora produzida dentro da casa é “paga” fora); a cerâmica é produzida nas casas (mas com matéria prima externa e vendida fora); assim como as questões territoriais, como os arrendamentos, por exemplo, cujas negociações são efetuadas no espaço doméstico, pelo casal, mas tratando-se de assuntos relativamente externos. Embora muitas destas discussões sejam feitas em assembléias ou reuniões públicas, em frente à sede da FUNAI, muitas vezes as discussões preliminares já foram desenvolvidas em pequenos grupos, nas casas.

Enfim, embora os dois contextos acima referidos apareçam ligados, de uma forma ou de outra, à esfera doméstica, as relações articuladas não são, de forma alguma, exclusivamente domésticas, sendo sempre remetidas a relações com o mundo exterior. Afora estes dois contextos (troca de violências e cerâmica/território), todos os demais repetem o mesmo modelo, qual seja, de enfatizar simultaneamente um apagamento da diferença de gênero no nível das experiências (uma igualdade na prática) e uma ênfase na representação formal desta diferença.

Esta lógica parece similar àquela mobilizada em outros contextos, onde a família - o espaço doméstico, portanto — é o lugar privilegiado de ingresso e assimilação dos estrangeiros. É onde se cativa e cria as crianças dos Outros, onde se transforma Outros

⁵Como vimos, as ceramistas não assinam sua arte, não tem uma preocupação para com a autoria, o culto do “gênio” individual. Esta arte se distingue das demais artes indígenas, como marca de identidade grupal, em termos de seu estilo. O estilo de sua arte não é usado para distingui-las como indivíduos — somente a qualidade do trabalho as distingue e é nesses termos que competem.

em Mesmos, “alteridade” em “identidade”, via “consangüinização”. Os lugares públicos, por outro lado, são o lócus de performance das relações com a alteridade, sempre permeadas pela hostilidade. Ali todos são, à princípio, potenciais inimigos, embora sejam também aliados em potencial — como é o caso daqueles que se comportam como Kadiwéu, seja mostrando orgulho e disposição guerreira⁶, seja empostando as carrancas. Ou seja, assim como os Kadiwéu não concebem a guerra sem a diplomacia, também as relações tecidas nas esferas públicas sempre remetem àquelas agenciadas nas esferas domésticas. Uma não existe sem a outra.

No final do capítulo sobre “economia política” das crianças na sociedade kadiwéu, uma pergunta sobre o tema da necessidade da diferença, ficou em aberta. Perguntávamos por que a ênfase da sociedade Kadiwéu na idéia de um processo de construção do parentesco - efetuado sobretudo pelo cuidado na esfera doméstica - parece sempre remeter a relações com o exterior ou com Outros?

Penso que esta questão pode ser iluminada pelas análises desenvolvidas por Viveiros de Castro em “Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica”. Neste texto, o autor define a *afinidade potencial* como “dado genérico, fundo virtual contra o qual é preciso fazer aparecer uma figura particular de socialidade consangüínea” (2000: 18). A consangüinidade, nesse sentido, deve ser deliberadamente fabricada, extraída desse fundo virtual, ‘mediante uma diferenciação intencional e construída da diferença universalmente dada’ (idem). Ao extrair-se afinidade da não-afinidade, entretanto, produz-se, necessariamente, mais afinidade, uma vez que o potencial de diferenciação é dado pela afinidade: “diferenciar-se dela é afirmá-la por contra-efetuação” (2000:22). Esse movimento Viveiros de Castro representa na figura ??.

Esta dinâmica de predação fora e cuidado dentro, parece remeter exatamente aos dois extremos do diagrama acima, onde o doméstico (ou local) aparece como o lócus de atualização do parentesco, enquanto a afinidade potencial é o lócus (virtual) de sua contra-efetuação. No caso kadiwéu, o extremo onde a “consangüinidade” é atualizada nos remete diretamente ao outro extremo - da afinidade potencial. Como esfera privilegiada a partir da qual Outros (crianças) são transformados em Mesmos, e Mesmos (o morto) são transformados em Outros. É esta relação que procuro ilustrar, de forma aproximada e provisória, na figura ??:

Entre os Kadiwéu, parece que tanto a predação fora (a “guerra”), quanto o cuidado

⁶Lembro aqui o impacto que causou, no grupo, minha atitude desafiadora quando não via mais outras alternativas.

dentro, são aspectos formalmente distintos, mas entrelaçados. Ambos são grandes articuladores de identidade e alteridade na sociedade kadiwéu. Nesse contexto, o doméstico (e não apenas o público), adquire um caráter eminentemente político, que contrasta com o caráter a-social (e a-político) que muitas vezes se lhe supõe. De fato, se as relações familiares kadiwéu envolvessem somente relações entre pessoas próximas (“consangüíneos”, ou Mesmos) seria legítimo defini-las em oposição à noção de *sócios*. Mas não parece ser esse o caso entre os Kadiwéu.

9.1 Predação e cuidado

Como vimos, entre os Kadiwéu é o doméstico (e o corpo) que aparece como locus privilegiado de transformação do Outro em Mesmo, tanto quando se trata de relações entre parentes reais (como no caso da criação das crianças pelos avós), quanto no caso de estrangeiros, vistos como parentes potenciais - como aconteceu conosco quando fomos levados para dentro de uma casa e tratados como “parentes”.

Esta dinâmica permite que se compreenda melhor a coexistência harmônica entre grupos sociais sistematicamente diferenciados em termos hierárquicos — uma vez que sabemos que os cativos referem-se aos seus senhores com respeito e orgulham-se de ser Kadiwéu, assim como os senhores orgulham-se de seus criados e os tratam como parentes. De fato, a própria vitalidade do sistema parece melhor compreendida. Afinal, o conflito é, sem dúvida, minimizado numa sociedade onde a predação é familiarizante, onde a chance de mobilidade social é, apesar das distinções hierárquicas, sempre possível, dependendo das agências dos sujeitos. Afinal, embora as distinções sejam sempre enfatizadas nos discursos, a prática mostra que os Outros podem vir, com o tempo de convivência e incorporação de elementos vistos como essenciais na definição da identidade kadiwéu, a se tornar Mesmos.

Como argumenta Cecília McCallum (2001), para o caso Kaxinawá - e na Amazônia, em geral - o gênero é um assunto que aparece recorrentemente relacionado com o corpo, nos mais variados sentidos. Mais especificamente, refere-se a agências masculinas e femininas, que são construídas no cotidiano da aldeia, mas também nos mitos e rituais, onde recorrentemente encontramos referências à construção dos corpos.

Em algumas sociedades bem próximas dos Kaxinawá — como a dos Yaminawa, por exemplo, Oscar Calavia Sáez(2001) observa que a construção dos corpos não tem esta mesma visibilidade, que fica implícita ou desconhecida, a ênfase se concentrando sobre as

fronteiras entre corpos diferentes. Tal idéia se baseia na análise de um mito Yaminawa onde conta-se como um grupo entediado de homens decide se transformar em jaguares aquáticos que desaparece nas profundezas do rio, deixando para trás suas esposas - assim como outros homens, seus vizinhos, que permanecem humanos.

Inspirado numa sugestão de Márcio Silva (1998) Calavia sugere que se pense o gênero em termos de uma oposição entre espécies, “não uma subordinação da oposição de gênero à de espécie, mas uma fusão dos dois. Como fronteiras onde a espécie e o gênero dão, cada um a seu turno, o modelo do contraste e da comunicação”. Nessa concepção, sugere o autor, nem o gênero, nem a idade, nem a oposição consangüíneos-afins podem servir de eixo central definitivo à percepção da sociedade Yaminawa.

Talvez seja interessante pensar, no caso Kadiwéu, menos em termos de uma “fusão” do que de uma articulação - ou sobreposição sempre provisória, em desequilíbrio perpétuo - entre os diferentes eixos que articulam as diferenças. Talvez uma articulação entre diferentes perspectivas. Esta idéia é particularmente interessante sobretudo quando se trata de entender as concepções (muitas vezes aparentemente conflitantes) que regem, na dinâmica kadiwéu, por um lado a articulação entre relações de gênero e de parentesco⁷, e por outro lado, as esferas públicas e domésticas — categorias que parecem sempre remeter a uma distinção entre práticas culturalmente definidas e diferenças formalmente sublinhadas e constantemente performadas na dinâmica cultural.

Na verdade, esta proposta não se distancia muito da proposta por Calavia. Lembrando a conhecida divisão entre estudos de gênero que sublinham de um lado o conflito e a dominação, e de outro o igualitarismo e a colaboração, Calavia sugere que no caso Yaminawa talvez seja interessante deslocar um pouco a grade e supor “que le vrai choix est entre domination pacifique et perpétuelle belligérance (payant chacune son tribut a la collaboration)”.

O tema dos corridos, das máscaras, das carrancas (que embelezam e botam medo), das performances para provocar os Outros, são apenas alguns dos que se enquadram perfeitamente nessa dinâmica que balança entre uma “beligerância perpétua” e uma “dominação pacífica”. O fascínio por cativar crianças dos outros para serem criadas e cuidadas no interior das casas Kadiwéu não deixa de ser parte desta dinâmica.

Não me parece, porém, que esta mesma dinâmica seja apropriada para analisar outras

⁷O primeiro sendo imaginado como terreno específico do desejo e das relações sexuais; o segundo como terreno da construção efetiva dos relacionamentos entre as pessoas, mas ambos igualmente distantes das idéias de procriação e de “natureza”, como domínios de construção permanente.

esferas da vida Kadiwéu. Da perspectiva da casa, por exemplo, onde o cuidado e o respeito mútuos (entre adultos e crianças e entre cônjuges) são marcas evidentes, é difícil enxergar uma “dominação pacífica” e, muito menos, uma “beligerância perpétua”. Embora reconheça que os relacionamentos ali cultivados são, de certa forma, *resultado* de ações daquele tipo, sua atualização se dá numa atmosfera completamente diversa, radicalmente oposta, onde a paz e a tranqüilidade são valores cultivados cotidianamente, com afinco.

Visto que tanto a beligerância extra-doméstica quanto o pacifismo intra-doméstico são atualizados em relações tipicamente cotidianas, não parece tratar-se de uma diferença ligada a uma suposta natureza cotidiana ou extra-cotidianas destas relações, mas ao caráter relacional que as liga. Minha sugestão é a de que a transformação - da beligerância em pacifismo e do pacifismo em beligerância - ocorre justamente no eixo onde se articulam as fronteiras entre o doméstico e o público, onde encontramos, respectivamente, os Mesmos (de verdade, que poderíamos traduzir por um “sentimento de consangüinidade”) e os Outros (pelo menos em potencial; relacionado com um “sentimento de afinidade”).

Descrevi, anteriormente, diversas situações em que se torna perceptível uma tensão justo quando do momento da ultrapassagem das fronteiras entre espaço público e doméstico, explícita tanto em atos aparentemente banais - como por-se a varrer freneticamente o pátio da casa ou entrar rapidamente para sair solenemente ou ainda a reza coletiva entoada por Seu Miguel quando foi comunicado que estranhos (eu e Oscar) se aproximavam - quanto no imaginário grupal em torno das cercas ou a própria disposição das casas dentro da aldeia e, afinando o foco, mesmo dentro de um mesmo grupo residencial, onde se cultiva um relativo distanciamento entre uma casa e outra.

Poderíamos talvez dizer que a sociedade Kadiwéu — ao contrário das sociedades estritamente endogâmicas (como nas guianas, estudadas por Rivière (1969, 1984) e Piaroa estudadas por Joana Overing (1975, 1989, 1999), onde o pacifismo interno é hegemônico e a belicosidade é direcionada para o exterior)- performa perpétua e cotidianamente a tensão contida no diagrama de Viveiros de Castro entre afinidade potencial e consangüinização, reelaborada, internamente, em termos de um contraste entre esferas pública e doméstica (performances das carrancas versus amabilidade, da diferença formal de gênero versus uma práxis da igualdade de gênero, etc.) e, externamente, sobretudo em termos de comportamento guerreiro e diplomático — expresso tanto nas performances sobre os corridos (divertidos mas temidos), quanto, significativamente, também em termos de gênero.

A arte cerâmica das mulheres é produzida, como vimos, visando unicamente um interlocutor externo (Outros, especialmente brancos, mas estes são múltiplos), ao qual visam

cativar através da mostra da beleza de sua arte. A agência feminina em relação ao exterior sendo, nesse sentido, de cativar pela beleza (não pela guerra), por atos pacíficos e diplomáticos — visto que a diplomacia é definida como a arte de falar bem, de falar bonito. A agência masculina em relação ao exterior, por outro lado, liga-se às questões de luta pela manutenção da terra que custou o sangue de seus avós e que custaria, igualmente, o sangue dos Kadiwéu atuais, como eles não cansam de lembrar e deixar claro em seus discursos e performances de impacto. Enquanto as mulheres, como grupo, cultivam a diplomacia fora (e a competição dentro, entre elas), os homens cultivam e atualizam o passado guerreiro.

O que não quer dizer, obviamente, que os homens (como as mulheres) não exercitem a diplomacia nas relações com o exterior, mas esta é, sobretudo, uma arte de nobres, que coexiste com o comportamento guerreiro dos demais, como pode-se facilmente perceber ao olhar como se constroem as relações com estrangeiros. Como falei no início deste trabalho, somente depois de muito esperar por uma autorização e de insistir na questão é que surgiu a alternativa, por iniciativa da FUNAI, de conversar pessoalmente com os índios. De fato, no início eu realmente acreditava que fosse possível conseguir a tal autorização e foi somente aos poucos — de fato, já longe da aldeia - que percebi que uma autorização formal e consensual talvez fosse, no caso Kadiwéu, uma verdadeira quimera.

Embora a hostilidade inicial parecesse remeter, inicialmente, às deseavências faccionais internas, não sei se poderíamos estabelecer uma relação direta entre hierarquia e comportamento hostil. Não apenas porque o comportamento guerreiro caracteriza também diversos grupos ameríndios ditos igualitários, mas porque tal relação, no caso Kadiwéu, parece ser bastante intrincada. Pode-se notar, como já mencionei, uma diferença entre o comportamento dos nobres (mais diplomáticos, mesmo quando não no poder) e dos seus opositores "guerreiros" (não-nobres) mais hostis à entrada de estrangeiros. Mas esta diferença está longe de ser estática, e pode mesmo, ao meu ver, ser apenas aparente. Senão, vejamos: a Funai é praticamente uma instituição interna, os nobres sendo em geral seus funcionários. A Funai rejeita minha entrada mas propõe que negociemos pessoalmente. Ao mesmo tempo, funcionários da Funai disseminam na aldeia a idéia de que os Kadiwéu devem rejeitar qualquer pesquisa pois estes estrangeiros viriam roubar seus conhecimentos: Foram sobretudo alguns "hostis" em potencial que me colocaram à par disso. Por outro lado, foram duas famílias nobres da aldeia que nos acolheram e defendaram a realização da pesquisa. Ou seja, um paradoxo parece colocar-se, uma vez que nossos defensores foram justamente os grupos mais ligados à FUNAI.

Não poderia afirmar que se trata de uma estratégia de negociação ou contato com os outros, dialogicamente implementada por nobre e guerreiros. Mas se fosse, seria uma forma perspicaz (e eminentemente diplomática) de fazer valer suas convicções (guerreiras, secretismos) e ao mesmo tempo passar por bonzinhos e diplomáticos. Este tema, aliás, da articulação de grupos internos diferentes para combater um inimigo que parece mais forte é, aliás, recorrente em diversas histórias kadiwéu, onde animais aparentemente pequenos ou lentos (como a formiga ou jabuti) vencem a onça, sempre recorrendo à ajuda de terceiros - como, por exemplo, num caso, a vespas, que atacam os ajudantes da onça e depois a própria onça⁸.

Talvez possamos dizer que a predação formalmente expressa nas relações com os Outros e com o exterior (carrancas, corridos, guerra, captura de cativos etc.) é, na verdade, apenas a outra ponta de um contínuo em perpétuo movimento, onde o cuidado mútuo entre Mesmos é a contrapartida da predação, mas também sua atualização. O doméstico é a porta de entrada do Outro, é ali que se articula e atualiza a constante e fundamental abertura para com o mundo exterior.

9.2 Abertura para o exterior

Um outro viés analítico, que de certa forma refina algumas das idéias sobre diferença acima esboçadas — e nos ajuda a melhor entender as relações de gênero conforme agenciadas entre os Kadiwéu - é sugerido por Marco Antônio Gonçalves (2000). Elaborando uma perspectiva proposta por Héritier, o autor defende que “uma abordagem do gênero enquanto um elemento englobado pela diferença e não mais sendo a diferença considerada em si, pode abrir novas perspectivas neste campo de conhecimento” (2000:8). O gênero, nesta perspectiva, deve ser inserido numa cosmologia, visto como “englobado nos princípios cosmológicos mais gerais que organizam e ordenam a diferença no mundo a partir de uma concepção do que significa a diferença” (Gonçalves, 2000:15). Assim, ao invés de algo relativo a papéis sexuais desempenhados por homens e mulheres, o gênero — e suas simbologias — remetem a uma relação diferencial construída que pode se incorporar em homens, mulheres, coisas e conceitos” (2000:15).

Gostaria de reter, de seu argumento, esta idéia do gênero como inserido numa cosmologia, como elemento englobado pela diferença, e não como concentrando a diferença, em si. Uma análise da dinâmica kadiwéu que ignorasse, no entanto, as dualidades do

⁸Wilbert & Simoneau 1989:61

tipo público-privado, natureza-cultura, etc., como sugere o autor, centrando a atenção nas “qualidades capazes de articular um discurso sobre a diferença sexual, sobre o imaginário sexual, e o seu lugar de produtor e produzido do/pelo sistema sócio-cosmológico” (2000:15) - seria praticamente impossível.

Não deixa de ser significativo, no entanto, que justo na questão do gênero estas dualidades apresentem, como vimos, peculiaridades interessantes. O apagamento das diferenças, em certos contextos, e o destaque em outros contextos, como vimos, não se restringe às relações de gênero, sendo parte de uma dinâmica maior que abarca também as relações entre nobres e não nobres, parentes e não parentes, doméstico e público, interior e exterior, a mediação destas esferas sendo articulada sobretudo através de uma economia política das crianças, que por sua vez remete a uma concepção política do mundo doméstico. É esta política de mediações constantemente articuladas na dinâmica social (também através das carrancas, pinturas corporais, performances sobre os corredos etc) que, provavelmente, permite a harmonia dentro uma sociedade com um ethos guerreiro acirrado, altamente hierarquizada, organizada em torno da diferença de prestígio entre grupos vistos como “intrinsecamente” distintos e desiguais⁹

As narrativas sobre os corredos — sempre permeadas por uma atmosfera extra-ordinária - podem ser entendidas como esferas onde se atualiza uma união ou identidade temporária - momentânea, provisória¹⁰ - do grupo. O fato de serem histórias que ao mesmo tempo servem para pôr medo e divertir, demonstra a ambigüidade e continuidade - mais que tensão - que permeia o fenômeno.

O que não quer dizer, obviamente, que inexistam conflitos e tensões. Como vimos, eles não apenas existem (em forma latente e declarada), como tendem a ser logo “resolvidos”. No nível conjugal, através da possibilidade de freqüentes divórcios. A monogamia é, como vimos, extremamente valorizada, mesmo nesse período da vida em que os laços conjugais são caracterizadas por uma grande e fácil solubilidade, sendo comum atribuir-se a separação ao surgimento de casos extra-conjugais. A estabilidade do casamento vem com o tempo.

Nos conflitos por crianças, evitando-se as situações consideradas perigosas (como pernoitar em certas casas ou visitar certas pessoas), sobretudo, seguindo à risca o ditado de que é o cuidado, e a palavra, que fazem a filiação. Para mediar os conflitos com estran-

⁹Um caráter “intrínseco” similar ao destacado por Strathern nas concepções ocidentais do que seja natural, como possuindo atributos intrínsecos, essenciais, dados - como a percepção da diferença entre homens e mulheres, da ligação mãe e filhos etc.

¹⁰Similar à proposta de Strathern de uma “alternation of vulnerability” (entre agências masculinas e femininas) no caso do gênero, na Melanésia (1988: 334).

geiros, recorre-se à articulação da diplomacia e da guerra declarada, do acolhimento e da repulsão.

As crianças, por outro lado, vistas como Outros em potencial (tanto de uma perspectiva interna quanto externa, i.e. tanto as suas quanto as dos outros), aparecem como mediadoras por excelência, tanto nas relações internas ao grupo (inter e intrafamiliares, como vimos), quanto nas relações externas, como nas negociações arranjadas em torno de nosso filho e o filho de Dona Camélia e Seu Tenório.

De fato, é notável que as crianças sejam tantas vezes representadas, nas mais diversas sociedades e das mais variadas formas, como verdadeiros tesouros, como potenciais criadoras de laços, como canais efetivos de relacionamentos. A relação entre *wau* e *laua* (criança da irmã) entre os Iatmul (Bateson 1980), o costume de a irmã criar a criança do irmão em Samoa e todas as relações a partir daí tecidas (Mauss 1974: 50), enfim a ampla distribuição das práticas de criação (e circulação) das crianças dos outros parecem apontar para este lugar das crianças como mediadores potenciais.

De fato, basta conviver com crianças para perceber, mesmo na nossa sociedade, a facilidade com que sua mera presença impulsiona, e às vezes efetiva, interações com estranhos. Não poderia deixar de notar, nesse contexto, a recorrência das relações e representações entre crianças e animais de estimação, nas mais diversas sociedades.

Carlos Fausto, por exemplo, embora não se refira às crianças, propriamente, observa uma relação estreita entre espíritos familiares e predação familiarizante presente nos trabalhos de vários autores (Erickson 1987; Descola 1986, 1994; Gallois 1996; Henry 1964 etc.) onde, através do xamanismo, articula-se uma ligação entre auxiliares dos pajés e animais de estimação, que vai desde sua concepção como “espécies de filhos”, relações de “filiação adotiva” ou mesmo uma “relação de efetiva paternidade” (Fausto 2000: 413-418).

Não deixa de ser curioso, também, que Strathern inicie sua discussão sobre a primazia, no parentesco inglês, da visão das pessoas como seres individuais (1992: 12-46) aludindo a diferentes representações das crianças como “pets”, entre os ingleses. Considerando a recorrência destas associações poderíamos talvez dizer, elucubrando um pouco, que o que embasa tais analogias seja a percepção das crianças como seres dotados de uma humanidade potencialmente plural, assim como os animais de estimação são seres dotados de uma humanidade potencialmente singular.

As referências à incompletude (e mesmo fragilidade) das crianças, ao seu caráter a-social ou não completamente social remetem a uma idéia de “falta” que de forma alguma

corresponde à percepção Kadiwéu das crianças.

A idéia de que as crianças podem (e devem) ser enterradas em casa, no pátio ou embaixo da cama dos pais, por que ainda não botam medo, é significativa. Embora as crianças não sejam, ainda, seres completamente socializados, são seres humanos socialmente especiais, plenos de potencialidades. O encanto que a relação com as crianças gera reside em grande parte, como vimos, na plasticidade de seu ser e, conseqüentemente, na possibilidade que nos abre de interferir, de construir, de moldar; da maleabilidade que lhes é própria. Aí reside uma diferença importante dos demais seres humanos. Elas encarnam, em si, a possibilidade da diferença. Por isso a centralidade das práticas (rituais e cotidianas) que circundam sua vida desde o nascimento, movimentando famílias e comunidades inteiras.

Embora seja vista como essencialmente humana, é um humano em “estado puro”, vamos dizer. Uma idéia que faz sentido sobretudo se considerarmos que “ser ruim” e botar medo envolve um longo aprendizado social. As atenções e cuidados constantes que lhes são dispensados, a necessidade de proteção frente à perigos eminentes, são indícios tanto da sua importância quanto do medo que se tem de perdê-las.

Ao invés de salientar uma incompletude, uma falta relativa de atributos humanos ou sociais, o que estas práticas parecem evidenciar é uma visão das crianças como seres eminentemente sociais. As crianças concentram, para os Kadiwéu, um significado político maior, de agentes privilegiados de mediação e contatos intra e extra-grupais.

As concepções sobre a importância da conversa com os filhos - para o estabelecimento de laços críveis - assim como o lugar da escolha, da palavra e do cuidado na definição parentesco, reforçam o caráter instável e inacabado do parentesco Kadiwéu. Como sugere Viveiros de Castro, este caráter subjaz à própria idéia de “construção” do parentesco, que tem sido evidenciado nas diversas análises do parentesco nas sociedades amazônicas¹¹. Como observa o autor, embora possa-se dizer que a consangüinidade “fabrica” a afinidade — num processo recursivo de tirá-la de si mesma - é a afinidade — como elemento não marcado, como dado - que “institui” a consangüinidade. De fato, a percepção Kadiwéu do parentesco (“consangüinidade”) como tendo que ser constantemente fabricado e construído, confirma a sugestão sobre o caráter dado da afinidade.

¹¹Referindo-se ao perpétuo desequilíbrio que caracteriza dualismo amazônico da afinidade e da consangüinidade, o autor destaca a prioridade da primeira nos sistemas amazônicos (onde, em geral, é construída como *dada*). A consangüinidade, por outro lado, justamente em função da prioridade da afinidade, aparece marcada como *não*-afinidade - o que faz com que não consiga se reproduzir sem criar, inevitavelmente, seu contrário (2000:22-24).

Os Kadiwéu, como vimos, se distinguem da maioria da Amazônia indígena, por uma marcada hierarquia social e uma igualdade de gênero: no cuidado das crianças, no preparo dos alimentos, no cuidado da casa. Já o cuidado do pátio, do pomar, da pequena roça, assim como, freqüentemente, a lavagem das roupas no córrego, são efetuadas por pessoas contratadas para fazê-lo.

Em outras palavras, a já referida marcação de gênero nas esferas “públicas”¹² e a igualdade nas esfera doméstica, parece estender-se também às atividades que envolvem trabalho fora da esfera imediata das casas. Em casa, relações pacíficas, de afeto e igualitárias, na rua, coloca-se a “máscara”, se mostra a carranca, evidencia-se a diferença. Assim como, quando se passa para as relações com o exterior, a cerâmica feminina é uma atividade de caráter mais diplomático do que a defesa do território, que sempre apresenta um grande potencial de hostilidade.

Esta insistência por estabelecer relações entre esferas que, à princípio, se apresentam como em oposição, não é, todavia, uma particularidade Kadiwéu. Na introdução de um número da *L’Homme* dedicada a estudos sobre as sociedades amazônicas, Descola & Taylor (1993) notam a existência, nestes escritos, de uma “idiosincrasia inegável”, que é a recorrência de dualismos sociais e ideológicos, oposições binárias e coreografias conceituais compostas de “*rappports en miroir*”, e argumentam que isso não significa que seus autores sejam anti-historicistas e idealistas congênitos, nem que estejam automaticamente sobre a influência de Lévi-Strauss, mas “simplesmente porque os próprios ameríndios são pródigos em oferecer tal matéria.” (1993:16).

Como sugerem Descola & Taylor, talvez a ausência de aparelhos institucionais massivos - que noutras partes do mundo garantem a coesão dos laços sociais e definem seus limites — os ameríndios “*sont plus sensible aux relations qu’aux termes qu’elles unissent, et préfèrent l’exercice des permutations logiques à construction de modèles littéraux*” (1993:16).

Não deixa de ser sugestivo que os mesmos autores, quando discutem se essa “propensão do pensamento” indígena¹³ deve ser vista como um efeito da história, ou um traço desde sempre inerente da cultura das sociedades amazônicas, invocam justamente o exemplo Kadiwéu. Pode-se imaginar, sugerem os autores, “*qu’elle résulte d’un mouvement d’intériorisation des institutions ailleurs déployées dans l’organisation sociale et politique,*

¹²Rituais, festas, reuniões da liderança, onde existe ao menos uma separação relativamente marcada em termos de espaço.

¹³A sempre rebater da substância para estabelecer uma nova relação — “*elle-même point de départ d’une connexion originale subsumant, en guise de terms, un concentré d’autres relations*” (Descola & Taylor 1993:16).

ici préservées seulement sous forme d’obliques descriptions encastrées dans la tradition orale, dans le rituel ou, comme chez les Caduveos, dans l’ornement des corps”(1993:16).

No caso kadiwéu, um movimento literal de interiorização. Mais que inscrita no corpo, está inscrita no tempo (peça fundamental na construção da identidade kadiwéu), assim como naquele espaço mais interior, mais íntimo, da casa e das relações entre si, onde a política, efetivamente, acontece.

Embora seja uma sociedade de nobres e de cativos, parece haver um pressuposto de igualdade de participação, tanto de homens quanto de mulheres kadiwéu (nobres ou não, puros ou não - e esta definição de identidade depende de vários fatores, como vimos) em assuntos considerados de interesse público - como manutenção do território e comercialização da cerâmica, por exemplo. Assuntos que, teoricamente, ao menos, são colocados como de interesse de todos que vivem na Reserva.

A vida doméstica e privada aparece, nesse contexto, como simultaneamente estruturante do social e por ele estruturada. Ambos os domínios (público e privado) são plenamente abertos ao exterior, não se bastam a si mesmos, tendo que referir-se sempre ao meio que os circunda, perpétua e recursivamente. A aparente assimetria de sua estrutura pode até criar a ilusão de que cada domínio possa ser entendido, por si só, como um sistema fechado, mas sua natureza concêntrica, expressa-se no desejo de constantemente abarcar o Outro e o exterior, trazê-lo para o mais íntimo dos redutos — a vida familiar da casa, ou então expurgá-lo de vez.

9.3 Laços Estranhos

É esta dinâmica — assim como a forma contrastiva como representam as relações entre mundo doméstico e mundo público, entre exterior e interior, entre relações próximas e distantes — que pretendo iluminar recorrendo à metáfora dos “Strange Loops”.

Esta idéia vem de Douglas Hofstadter em seu livro *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, no qual ele chama a atenção para um tipo peculiar de relação hierárquica que caracteriza uma série de “artefatos” humanos, e cujo mecanismo pode-se encontrar algumas músicas ilusoriamente infinitas de Bach, nos incríveis desenhos do artista gráfico holandês M.C. Escher e na teoria dos números do matemático Gödel. De forma resumida, o fenômeno dos “strange loops” — também denominada pelo autor de “hierarquia enredada” (“tangled hierarchy”) — “occurs whenever, by moving upwards (or downwards) through the levels of some hierarchical system, we unexpectedly find ourselves right back

where we started” (1979: 10).

Além desta definição, gostaria de reter as imagens das incríveis escadas de Escher, mas, mais particularmente, uma litografia intitulada *Print Gallery*, que oferece, na minha opinião, uma descrição visual evocativa da relação que, na minha opinião, caracteriza a dinâmica entre esferas domésticas e públicas na sociedade Kadiwéu. Trata-se um quadro de uma pessoa que olha um quadro exposto na parede de uma galeria de arte e se encontra, ele próprio, inserido na paisagem maior, a cidade onde, provavelmente, ele se encontra (dada a similaridade da arquitetura dos prédios). Ao mesmo tempo em que se têm a impressão de que um domínio mergulha e se perde no outro, a linha de fronteira é sempre um objeto de tensão, e é esta tensão, este dualismo imaginado e praticado que parece dar sentido às relações. É a linguagem da guerra e do cuidado em permanente relação. Provavelmente porque, como observa Viveiros de Castro, “relações particulares devem ser construídas a partir de relações genéricas: elas são resultados, não origens” (2000:16).

Implícita no conceito de “Strange Loops” está o conceito de infinidade, uma vez que, como diz Hofstadter, “o quê é um ‘laço’ senão uma forma de representar um processo infinito de uma forma finita?” (1979: 15). Uma das características da noção é, portanto, um conflito entre uma suposta dimensão finita (de atualização) e uma (potencialmente) infinita, que sugere um forte sentido de paradoxo. Referindo a uma determinada música de Bach¹⁴ como “Endlessly Rising Canon”, Hofstadter a descreve da seguinte forma: “wandering further and further from its starting point, it suddenly is back”, como nas pinturas de Escher.

Me permitam transcrever uma passagem de Hofstadter que ilustra bem esta idéia: “In some of his drawings, one single theme can appear on different levels of reality. For instance, one level in a drawing might clearly be recognizable as representing fantasy or imagination; another level would be recognizable as reality. These two levels might be the only explicitly portrayed levels. But the mere presence of these two levels invites the viewer to look upon himself as part of yet another level; and by taking that step, the viewer cannot help getting caught up in Escher’s implied chain of levels, in which, for any one level, there is always another level above it of greater “reality”, and likewise, there is always a level below, “more imaginary” than it is. This can be mind-boggling in itself. However, what happens if the chain of levels is not linear, but forms a loop?”(1979: 15).

Embora esta idéia dos “strange loops” tenha me ocorrido diversas vezes durante a

¹⁴Um cânone de *Musical Offering* composto para o rei da Prússia, “Frederick, o grande”, que assumiu o poder em 1740. (1979:3).

análise dos dados Kadiwéu, devo reconhecer que adquiriu uma nova significação frente à reflexão de Viveiros de Castro em torno do diagrama representando “a construção amazônica do parentesco”, mas, sobretudo, na imagem que o autor evoca para melhor explicitar sua proposta da relação do universo ameríndio com a alteridade, destacando que o exterior engloba o interior, ou melhor, *lhe é imanente* — assim como “o oceano que nada dentro do peixe, penetrando-o e constituindo-o como figura do oceano (2000: 21). A imagem me aparece como um exemplo perfeito de “strange loop”, uma idéia que talvez possa ser corroborada pela ênfase do autor em notar uma “tensão interna insolúvel” (idem:23), bem como a sua observação de que a “tradução do conceito de hierarquia na linguagem do dado e do construído” é sugerida “como uma opção menos problemática”, não implicando “as estruturas de poder das sociedades amazônicas”(2000:19).

A metáfora dos “strange loops” aparece, assim, como uma forma alternativa de se olhar para as dicotomias — sempre presentes — sem que padeçam do efeito Jekyll e Hyde criticado por Strathern. A concepção e descrição da dicotomia em termos de eixo cujos pólos que se opõe — freqüente na linguagem analítica — nos leva a separar (e muitas vezes dicotomizar) fenômenos que, na prática, aparecem como irremediavelmente inter-relacionados.

Estou consciente de que em diversas sociedades prevalece uma diferenciação nítida entre esferas (ou agências) masculinas e femininas, sendo comum, inclusive, a elaboração de uma esfera pública masculina freqüentemente delineada de uma forma exclusiva - como em várias sociedades das terras altas da Melanésia, e das terras baixas da América do Sul — em especial sociedades xinguanas. Mas como Bateson brilhantemente observou, já nos idos de 1935, existe uma relação “schismogênica” entre estas esferas relacionadas com o gênero — de exibição e admiração - que não deve ser de forma alguma menosprezada.

A definição do que é social e do que constitui uma sociedade está intimamente ligada às concepções do que seja a pessoa, o indivíduo e a natureza dos relacionamentos entre eles. A idéia de pessoa individual, conforme representada no nosso modelo reprodutivo (indivíduos produzem indivíduos *autônomos*, o caráter *relacional* tendendo a ser apagado, dito grosso modo) segue, como observa Strathern, a mesma lógica do parentesco que a reproduz, ambos percebidos como uma entidade natural, socialmente construída (Strathern 1992).

Ao mesmo tempo, porém, em meados do século XX — com a ênfase recaindo na idéia de agência de sujeitos sociais — reconhece-se que a sociedade, em si, não é construída por nenhuma outra força que a própria ação de pessoas. Assim, a ordem social foi assumida como “produto da ideologia” ou “de interesses particulares”, gerando uma tensão

entre duas perspectivas, vistas como contrapostas. A discussão central que se colocava era como bem resume Strathern, “the extent to which persons either act or are acted upon” (1992:127). Por um lado a pessoa sendo vista como uma construção (produzida pela sociedade), por outro, a sociedade sendo vista como construída (produzida pelas pessoas). Tal tensão, porém, como nota Strathern, deve ser dissipada, pois as duas faces — aparentemente opostas - mergem continuamente uma na outra, e “a pessoa individual vista como microcosmo da convenção emaranha-se com a pessoa individual que faz suas próprias escolhas” (ibidem).

Neste trabalho, procurei trabalhar cotejando as práticas cotidianas de convívio familiar e as formas como estas experiências são organizadas e apreendidas num nível grupal. Nos dois níveis, tivemos que trabalhar com cenas complexas que muitas vezes são difíceis de descrever, como a percepção de uma intenção hostil num rosto que se sombreia, ou significados implícitos no tom jocoso de um comentário, por exemplo, que, como nota Carlo Ginzburg, nascem da “concretude da experiência”(1986: 167).

9.4 Os “*strange-loops*” da arte kadiwéu.

Na arte Kadiwéu, círculos e espirais são harmoniosamente articulados com linhas e formas geométricas, onde a representação de eterna continuidade — produzida pelo recurso ao padrão espelhar, bem como ao efeito de fundo e forma (ou figura) — desvia nosso olhar das possíveis descontinuidades, sobretudo quando se lida com formas angulares e curvilíneas. O próprio estilo da arte Kadiwéu se parece à imagem evocada pelos “*strange loops*”. Uma simultânea articulação de oposições diamétricas com elipses e laços recursivos, onde o binarismo da representação acaba sendo driblado (mas não apagado), ora pelo desdobramento da representação, ora pela possibilidade de ver o desenho de duas formas, em negativo e positivo¹⁵.

A seguinte observação de Lévi-Strauss ilustra bem a idéia que, sugiro, permeia toda a arte Kadiwéu — não apenas o estilo gráfico, anotado pelo autor, como também os próprios objetos de cerâmica e as performances grupais. Segundo o autor, o estilo artístico Kadiwéu lembra as cartas de um baralho, onde cada figura de carta obedece a duas necessidades:

¹⁵Em todos os casos, nota Lévi -Strauss referindo-se à pinturas e desenhos — “o trabalho concluído traduz uma preocupação de equilíbrio entre outros princípios que também andam aos pares: uma decoração primitivamente linear é retomada no final da execução para ser transformada em parte em superfícies (por meio do preenchimento de certos setores, como fazemos quando desenhamos de forma mecânica); a maioria das obras se baseia na alternância dos dois temas; e quase sempre a figura e o fundo ocupam aproximadamente uma superfície igual, de sorte que é possível ler a composição de duas maneiras”(2001 [1955]: 180).

“deve assumir uma função, que é dupla: ser um objeto, e servir ao diálogo — ou ao duelo — entre dois parceiros que se enfrentam; e deve também representar um papel, atribuído a cada carta em sua condição de objeto de uma coleção: o próprio baralho” (2001 [1955]: 183). Que outra imagem ilustraria com maior clareza a idéia que, como sugeri ao longo deste trabalho, perpassa a arte cerâmica e performática Kadiwéu: ser um “objeto” - e servir ao diálogo (ou duelo) - e representar um papel, que é o de pertencer a um conjunto maior.

A “solução artística” Kadiwéu, além de sonhada e expressa apenas na arte gráfica e corporal, estende-se à muitas outras esferas da vida social. Ao invés de expressar ou mascarar a contradição implícita em sua estrutura social altamente hierárquica, as máscaras (carrancas), como as pinturas, permite que se crie um sentimento de identidade coletiva e se apague, temporariamente, as distinções sociais tão marcadas socialmente. Os ideais, aparentemente paradoxais, de nobreza e de mistura, encontram, assim uma forma única de expressão.

Uma expressão que, aliás, parece extrapolar a arte e invadir a organização e a dinâmica social, *stricto sensu*. Afinal, é esta mesma lógica (ou artifício), de cativar e expulsar, que parece sustentar a convicção Kadiwéu sobre sua capacidade de tornar os Outros um dos seus.

A escolha do corpo como signo de transformação do Outro num Mesmo nos remete, de forma direta, às concepções de parentalidade e parentesco conforme já evidenciadas. As inscrições no corpo, mais que o “fantasma de uma sociedade que procura (...) o meio de expressar simbolicamente as instituições que poderia ter” (mas não tem), seriam uma forma alternativa — análoga às performances (e outras práticas) cotidianas e às narrativas míticas — de lidar com um tema central de sua organização social, onde o cultivo de distinções internas — entre nobres e criados e Kadiwéu e não-Kadiwéu — não se contrapõe, em absoluto, às concepções sobre o poder criativo da alteridade, que é eternamente buscada e transformada. Por isso as concepções de nobreza convivem harmoniosamente (embora a nós pareça paradoxal) com as práticas de mistura, conforme preconizada no mito de origem.

Através das práticas e representações sobre a importância do cuidado, os Kadiwéu agenciam esta passagem do Outro ao Mesmo, “incorporando”, literalmente e sistematicamente, a diferença, para torná-la identidade. No mundo ameríndio, como argumenta Viveiros de Castro, o corpo é “um princípio de identidade ‘consangüínea’” — em oposição à alma (“um princípio de alteridade afim”)(2001:29)— e somente com a morte do parente,

e a separação da alma do corpo, uma “consangüinidade pura” seria plenamente atingível (2000:29). O exterior é um traço interno, nessas sociedades, “constitutivo da estrutura como um todo — ou melhor, ele é o traço que impede ativamente a estrutura de se constituir como um todo”. E a “consangüinidade”, como bem observa o autor, “é a continuação da afinidade por outros meios”¹⁶.

A metáfora dos “*strange loops*” evoca, simultaneamente, a existência de pelo menos dois domínios diferentes (um dentro e um fora, para cima para baixo etc.), e, sobretudo, a interpenetração destes domínios que, como num passe de mágica, se interligam, eclipsando as fronteiras — embora elas estejam ali, bem marcadas, de onde sai um outro que é diferente, em certo sentido, mas igual noutro, não podendo-se identificar exatamente a mágica que esconde esta estranha sensação de continuidade e ruptura simultâneas. É nesse sentido que os “*strange loops*” parecem capturar não apenas a teoria ou discurso nativos sobre as diferenças como, sobretudo, a dimensão prática implícita nas formas como os *Kadiwéu* estabelecem as mais diversas relações sociais e culturais: entre homens e mulheres, interior e exterior, criador e *trickster*, guerra e paz (diplomacia), essência e pele, sangue dentro do corpo e sangue fora do corpo, natureza-cultura, vida e arte.

¹⁶Viveiros de Castro 2000: 25 e 23, respectivamente.

Referências

- ALBERT, Bruce - 1985. Temps du sang, tempes des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). Thèse, Université de Paris X.
- ALMEIDA SERRA, Ricardo Franco de- 1845. “Parecer sobre o aldeamento dos índios Uiacurús e Guanás com a descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes”. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Vol.7 pp:196-208.
- ALMEIDA SERRA, Ricardo Franco de- 1850. “Continuação do parecer sobre os índios Uaicurús e Guanás...”. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Vol.13 pp:348-395.
- ARECES, Nidia R. - 1998. “Los Mbayás en la frontera de Concepción. Guerra e intercâmbio 1773-1840”. Suplemento Antropologico, Paraguay, Universidad Catolica, Revista del Centro de Estudios Antropológicos. Vol.XXXIII, ns, 1-2.
- ARIÈS, Philippe - 1981 [1973]. História Social da Criança e da Família. Rio de Janeiro, Editora Guanabara.
- AZARA, Felix de - 1969 [1923, 1817]. Viajes por la América Meridional. Madrid, Colección Austral. Espasa-Calpe, S/A.
- BALDUS, Herbert - 1975 [1945], “Introdução”, in Boggiani, Os Caduveos, São Paulo, Editora da Universidade de São paulo.
- BATESON, Gregory - 1980 [1935]. Naven: the culture of the Iatmul people of New Guinea as revealed through a study of the 'naven' ceremonial. London. Wildwood House Limited.
- BATESON, Gregory - 1973. Steps to an Ecology of Mind. Paladin, Frogmore.
- BECKERMAN, Stephen e VALENTINE, Paul (orgs.). 1996. Cultures of Multiple Fathers: the theory and practice of Partible Paternity in South America .Florida: University of Florida Press.
- BERTELLI, Antônio de Pádua - Os índios cavaleiros Guaycurús: fatos e acontecidos entre 1526-1986 no Pantanal do Mato Grosso. São Paulo: Uyara.
- BOGGIANI, Guido - 1975 [1945 1892]) Os Caduveos, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo (Tradução comentada de BOGGIANI, Guido,1929. Viajes de un artista por la América meridional. Los Caduveos. Expedición al río Nabileque, en la región de las grndes cacerías de venados, Matto Grosso (Brasil). Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán, tomo I, Tucumán, pp:495-556.

- BONNET, Doris - 1994. "L'Éternel Retour ou le Destin Singulier de l'Enfant. L'Homme 131 (XXXIV): 93-110.
- BOURDIEU, Pierre - 1980 [1969]. "La maison ou le monde renversé". In *Le Sens Pratique*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- BRIGGS, Jean L. - 1974. "Eskimo Women: Makers of Men", in MATTHIASSEN, Carolyn J., *Many Sisters: women in cross-cultural perspective*, London, Collier Macmillan Publishers.
- BRIGGS, Charles L. - 1986. *Learning how to ask: a sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BUFF CHEVALIER, Sonia Rosalie - 1982. "Alguns mitos dos Kadiwéu". *Publicações do Museu Municipal de Paulínia* 22:1-10. São Paulo. Paulínia.
- CALAVIA SAEZ, Oscar - "La femme du jaguar". Conferência oferecida na Maison des Sciences de l'Homme, EHESS. 28 de Fevereiro de 2003.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto - 1996. "O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever". *Revista de Antropologia*, Vol 39/n.1, São paulo.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela - 1978. *Os Mortos e os Outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*. São Paulo. Hucitec.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo - 1985. "Vingança e Temporalidade: os tupinanbás. *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI: 191-217.
- CARSTEN, Janet - 1991. "Children in Between: Fostering and the Process of Kinship on Pulau Langkawi, Malaysia. *Man* 26: 425-43.
- DE CASTELNAU, F. - 1850. *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud (1843-47)*, Paris.
- CAUBY NOVAES, Sylvia - 1986 [1979] *Mulheres Homens e Heróis: dinâmica e permanência através do cotidiano da vida Bororo* - São Paulo, FFLCH-USP.
- COELHO DE SOUZA, Marcela - 2002. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).
- COHN, Clarice - 2001. "A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia", in Lopez da Silva et al., *Crianças Indígenas*, São Paulo, Global Editora.
- COHN, Clarice - 2000. "Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá". In *Revista de Antropologia*, 43 (2): 195-222.
- COLINI, G.A. - 1975 (1945), "Notícia histórica e etnográfica sobre os Guaicuru e os Mbayá", in BOGGIANI, Guido. *Os Caduveos*, São Paulo, Editora da Universidade de São paulo.

- COLINI, G.A. - 1975 (19450, "Prefácio de G.A. Colini", in BOGGIANI. Os Caduveos, Editora da Universidade de São paulo, São Paulo.
- COLLIER, Jane and ROSALDO, Michelle. - 1981, "Politics and Gender in Simple Societies", in ORTNER, Sherry and WHITEHEAD, Harriet. Sexual Meanings: the cultural construction of gender and sexuality. Cambridge: Cambridge University Press.
- COLLIER, Jane & Sylvia YANAGISAKO - 1987 . "Toward an Unified analysis of Kinship and Gender". In J. Collier & S. Yanagisako (eds.). Kinship and Gender: Essays Toward a Unified Analysis. Stanford/CA, Stanford University Press, pp. 14-50.
- COMAROFF, John - 1987. "Sui Genderis: Feminism, Kinship Theory, and Structural Domains". In J.Collier & S. Yanagisako (eds.). Kinship and Gender: Essays Toward a Unified Analysis. Stanford/CA, Stanford University Press, pp. 53-85.
- CRACKE, Waud - 1981 "Don't let the piranha bite your liver: a psychoanalytic approach to Kagwahiv (tupi) food taboos", in Kensinger & Kracke (editors), Working Papers on South American Indians, 1981. Bennington College, Bennington Vermont.
- CROCKER, Christopher - 1985. Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism. Tucson, University of Arizona Press.
- CROCKER, William - 1990. The Canela (Eastern Timbira). I. An Ethnographic Introduction. Washington,. DC, Smithsonian Institution Press ("Smithsonian Contributions to Anthropology"33).
- DESCOLA, Philippe - 1986. La Nature domestic. Symbolisme et praxis dans lécologie des Achuar. (Publié avec l'aide de la Fondation Singer-Polignac.) Paris. Maison des Sciences de l'Homme.
- DESCOLA, Philippe - 1996. "Constructing Natures: symbolic ecology and social practice". In P. DESCOLA & G.PÁLSSON (eds). Nature and Society: Anthrpological Peespectives. Londres, Routledge, pp. 82-102.
- DESCOLA, Philippe - 2001. "Genres of Gender: local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia". In GREGOR, Thomas & TUZIN, Donald. Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method. Berkeley/Los Angeles/ London, University of California Press.
- DESCOLA, Philippe & TAYLOR, Anne Christine - 1993. "Introduction", L'Homme 126-128 XXXIII (2-4), pp.13-24.
- DEVEREUX, George - 1967. From Anxiety to Method in the Behavioural Sciences. Mouton, The Hague.
- DÉSVEAUX, Emmanuel - 2002, "La consanguinité, horizon indépassable de la raison parentaire?". Revista L'Homme ,164.
- DOBRIZHOFFER, M. - 1822. An account of the Albipones, Londres.
- DUMONT, Louis - 1979 (1966). Homo Hierarchicus. Paris: Gallimard

- DUMONT, Louis - 1971. *Introduction à deux théories d'anthropologie*. Paris:Mouton (lea).
- ELSHTAIN, Jean Bethke - 1981. *Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. - 1978 [1940]. *Os Nuer*, São paulo, Editora Perspectiva.
- FAUSTO, Carlos - 2001. *Inimigos Fiéis*, São Paulo, Edusp.
- FERNANDES, Florestan - 1976. "Aspectos da educação na sociedade tupinambá. In SCHADEN, Egon (org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1976, pp.63-86.
- FONSECA, Cláudia L.W.- 1985. "Valeur marchande, amour maternel et survie: aspects de la circulation des enfants dans un bidonville brésilien". *Annales*, 5, 991-1022.
- FONSECA, Cláudia L.W.- 1987. "O Internato do Pobre: Febem e a organização doméstica em um grupo porto-alegrense de baixa renda". *Temas IMESC*, 4(1):21-39.
- FONSECA, Cláudia L.W.- 1989. "Pais e Filhos na Família Popular: início do século XX". In Maria Angela D'Incao, *Amor e Família no Brasil*. São Paulo, Editora Contexto.
- FONSECA, Cláudia L.W.- 2000. "A Vingança de Capitu: DNA, escolha e destino na família brasileira contemporânea". Texto apresentado na reunião da ABA (2000).
- FORTES, Meyer - 1969. *Kinship and the Social Order*, Chicago: Aldine pub. Co.
- FRIC, Vojtech A. - 1913 - "Onoenrgodi: Gott und Idole der Kad'uveo in Matto Grosso". *Proceedings of the XVIII Session, International Congress of Americanists*, London, vol. II, pgs. 397-407.
- GEERTZ, Clifford. - 1978. "A Religião como Sistema Cultural". In Geertz, C. *Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, Zahar Editora.
- GEERTZ, Clifford. - 1978. "Uma Descrição Densa: por uma teoria interpretativa da cultura", In *Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, Zahar.
- GEERTZ, Clifford. - 1978. *A Interpretação das Culturas*. Zahar Editores, Rio de Janeiro.
- GELLNER, Ernest - 1987. *The Concept of Kinship and Other Essays*, Oxford: Basil Blackwell.
- GINZBURG, Carlo - 1991 (1986). "Sinais: raízes de um paradigma indiciário" in *Mitos, emblemas e Sinais: morfologia e história*. Editora Schwarcz : São Paulo.
- GODELIER, Maurice - 1989. 'Homem/Mulher'. In: *ENCICLOPÉDIA EINAUDI 20. Parentesco. 'Parentesco'*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- GODELIER, M. & TRAUTMAN, T.R. E TJON SIE FAT, F. (orgs.) - 1998. *Transformations of Kinship*. Washington: Smithsonian Institution Press.

GONÇALVES, Marco Antônio - 2000. "Uma mulher entre dois homens e um homem entre duas mulheres: a instauração da diferença, o ciúme e a problematização do gênero na Sociedade Paresi", manuscrito, IV Seminário Fazendo Gênero.

GONÇALVES, Marco Antônio - 2003. "O cromático e o diatônico: a construção da diferença nas Cosmologias Ameríndias". Texto apresentado na V Reunião de Antropologia do Mercosul, Florianópolis .

GOODY, Jack & TAMBIAH, S.J. - 1973 , *Bridewealth and Dowry in Africa and Eurasia*". In *Bridewealth and Dowry*, ed. J.Goody and S.J.Tambiah, pp. 1-58. Cambridge: Cambridge University Press.

GOW, Peter - 1997. O parentesco como consciência humana: o caso dos piro. *Mana*. [online]. Oct. 1997, vol.3, no.2, pp.39-65.

HÉRITIER, Françoise - 1996 [1985]. "A Coxa de Júpiter: reflexões sobre os novos modos de procriação". In *Masculino-Feminino: o pensamento da diferença*, Instituto Piaget, Lisboa.

HÉRITIER, Françoise - 1989 [1979]. "Parentesco". In *Enciclopédia Einaud 20. Parentesco*. Lisboa. Imprensa Nacional/Casa da Moeda..

HÉRITIER, Françoise - 1981. *L'exercice de la parenté*. Paris: Gallimard.

HUGH-JONES, Stephen - 1977. "Like the Leaves on the Forest Floor...: Space and Time in Barasana Ritual". In Overing Kaplan, J (ed.), *Social Time and Social Space in Lowland South American Societies (Actes du XLIIe. Congrès International des Americanistes (1976), vol.2, pp.105-215)*. Paris.

HUGH-JONES, Stephen - 2001. "The Gender of Some Amazonian Gifts. An Expiration with an Experiment". In Gregor, T. and Tuzin, D. *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method*. Berkeley/Los Angeles/ London, University of California Press.

HUGH-JONES, Christine - 1988 [1979]. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in the Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.

JACKSON, Michael - 1989. *Paths toward a Clearing*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

JACKSON, Michael - 1996 . *Things as They Are: new directions in phenomenological anthropology*. Indiana University Press , Bloomington and Indianapolis.

JULES, Henry. 1941. *Jungle People: a Kaingang tribe of the highlands of Brazil*. New York: Vintage Books.

KLEINMAN, Arthur & KLEINMAN, Joan - 1986. "Somatization: the interconnections in Chinese Society among Culture, Depressive Experiences and the Meanings of Pain". In Kleinman, Arthur & Byron Good. *Culture and Depression: Studies in Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles, California.

- LAGROU, Elsje - "Manu-aïi ou 'saudades': uma reflexão sobre a condição incorporada da noção de pessoa entre os Kaxinawa". Texto sem data.
- LANGDON, Jean - 2001. "A Doença como Experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença". Lisboa. Etnográfica (Revista Semestral de Antropologia do Centro de Estudos de Antropologia Social).
- LASMAR, Cristiane - 1999. "Mulheres Indígenas: representações". In Gênero na Etnologia das Terras Baixas da América do Sul. Dossiê Mulheres Indígenas, Revista Estudos Feministas, vol 7, n.1/2, 1999. pp.143-205.
- LEA, Vanessa - 1986. Nomes e nekrets kayapó. Uma concepção de riqueza. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- LEA, Vanessa & LASMAR, Cristiane - 1996. 'Multiple paternity amongst the M?bengokre (Kayapó, Jê) of Central Brazil'. In: STEPHEN Beckerman e Paul VALENTINE (orgs.) Cultures of Multiple Fathers: the theory and practice of Partible Paternity in South America .Florida: University of Florida Press.
- LEACOCK, Eleanor -1981. Myths of Male Dominance. New York: Monthly Review Press.
- LECZNIESKI, Lisiane Koller -1992. Pequenos Homens Grandes: o cotidiano de guris de rua numa praça em Porto Alegre. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRGS.
- LÉVI-STRAUSS, Claude - 2001 (1955). Tristes Trópicos, Companhia Das Letras, São Paulo.
- LÉVI-STRAUSS, Claude - 1982 (1967) . As Estruturas Elementares do Parentesco, Vozes. Petrópolis.
- LÉVI-STRAUSS, Claude - 1996 (1957). Antropologia Estrutural, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, RJ.
- LÉVI-STRAUSS, Claude - 1996 (1957). "As Organizações Dualistas Existem?". In Antropologia Estrutural, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, RJ.
- LÉVI-STRAUSS, Claude - 1996 (1957). "O Desdobramento da Representação nas Artes da Ásia e da América". In Antropologia Estrutural, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, RJ.
- LÉVI-STRAUSS, Claude - 1966. "Anthopology: Its Achivement and Future". Current Anthropology, 7: 124-27.
- LÉVI-STRAUSS, Claude - 1986. "A Família". In: O Olhar Distanciado. Lisboa: Edições 70, pp.69-98
- LOPES DA SILVA Aracy et all - 2001. Crianças Indígenas: ensaios antropológicos. Global Editora, São Paulo.
- LUTZ, Catherine - 1988. Unnatural Emotions: everyday sentiments on a Micronesian Atoll & their challenge to Western theory, Chicago/London: The University of Chicago Press.

- LUTZ, Catherine - 1986. "Emotion, Thought and Estrangement: emotion as a cultural category, *Cultural Anthropology*, 1: 287-309.
- LUTZ, Catherine - 1995. "The Gender of Theory", in BEHAR, Ruth & GORDON, Deborah, *Women Writing Culture*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press (249-266).
- MAUSS, Marcel - 1974 [1950]. "Ensaio sobre as Variações Sazonais das Sociedades Esquimó". In *Sociologia e Antropologia* (vol. II). São Paulo: Editora pedagógica e universitária e Editora da Universidade de São paulo.
- MAUSS, Marcel - 1979 [1921]. "A expressão obrigatória dos sentimentos. In: MAUSS São Paulo: Ática, (Grandes cientistas sociais, 11) p. 147-53.
- MAC CORMACK, Carol - 1980. "Nature, culture and gender: a critique". In *Nature, culture and gender*. Mac Cormack, C. & Strathern, M., Cambridge, Cambridge University Press.
- MARCUS, George E. & FISCHER, Michael M. - 1986. *Anthropology as Cultural Critique*. University of Chicago Press: Chicago.
- MARQUES PEREIRA, Levi - 2002. "No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá". In Lopes da Silva, Aracy e all, *Crianças Indígenas: ensaios antropológicos*. Global editora, São Paulo.
- MCCALLUM, Cecília - 1999. "Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá". In *Revista de Estudos Feministas*, Vol. 7 (pp 157-175), IFCS/UFRJ e CFH/UFSC.
- MCCALLUM, Cecília - 2001, *Gender and Sociality in Amazonia: how real people are made*, Berg ed., Oxford, New York.
- MCCALLUM, Cecília - 2002. Resenha de *Inimigos Fiéis História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*, de FAUSTO, Carlos (2001). *Mana* vol.8 no.2 Rio de Janeiro Oct. 2002
- MENGET, Patrick - 1988. "Note sur L'Adoption chez les Txicão du Brésil Central. *Anthropologie et Sociétés*, 12(2):63-72.
- NUNES, Angela - 1999. *A sociedade das Crianças Aúwe-Xavante: por uma antropologia da criança*. Ministério da Educação, Instituto de Inovação Educacional, Lisboa.
- NUNES, Angela - 2001. O lugar da criança nos textos sobre sociedades indígenas brasileiras, in Lopez da Silva et all, *Crianças Indígenas*, Global Editora, São Paulo.
- OBBERG, Kalervo - 1949. *The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil*. Smithsonian Institution, Washington.
- ORTNER, Sherry - 1979 [1972]. "Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura?" (pp.95-120). In Rosaldo, Michelle, *A Mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra
- ORTNER, Sherry - 1981. "Gender and sexuality in hierarchical societies". In *Sexual Meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

- ORTNER, Sherry and WHITEHEAD, Harriet - 1981a. "Introduction: Accounting for Sexual Meaning", in Ortner, Sherry and Whitehead, Harriet - *Sexual Meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ORTNER, Sherry and WHITEHEAD, Harriet - (eds.) 1981b. *Sexual Meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OVERING, Joanna - 1975 *The Piaroa: a People of the Orinoco Basin*. Oxford, Clarendon Press.
- OVERING, Joanna - 1989. "Styles of Manhood: an Amazonian contrast in tranquility and violence". In *Society at Peace*, ed. S.HOWELL and R.WILLIS. London: Tavistock.
- OVERING, Joanna - 1999. "Elogio do Cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica", *Revista MANA* 5(1):81-107, 1999.
- PECHINCHA, Mônica - 1994, "Histórias de Admirar: mito, rito e história Kadiwéu", Dissertação de Mestrado apresentada na UnB.
- PEIRANO, Mariza G. S. - 1991, "O encontro etnográfico e o diálogo teórico". In Peirano, Mariza G. S. *Uma Antropologia no Plural*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- POZZOBON, Jorge - 1997. "Langue, Societé et numération chez les Indiens Maku". *Journal de la Société des Américanistes*, 83:159-172.
- RIBEIRO, Darcy - 1976, "Sistema Familiar Kadiwéu" in *Uirá Sai à Procura de Deus: ensaio de etnologia e indigenismo*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- RIBEIRO, Darcy - 1980 - *Kadiwéu: Ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*, Vozes, Petrópolis.
- RIVIÈRE, Peter - 1969. *Marriage among the Trio: a principle of social organization*. Oxford: Clarendon Press.
- RIVIÈRE, Peter - 1984. *Individual and society in Guiana: a comparative study af Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RODRIGUES DO PRADO, Francisco - 1839. "História dos índios cavalleiros ou da nação Guaycurú". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Vol. 1, pp: 25-57.
- ROSALDO, Michelle & ATKINSON, J. - 1975. "Man, the hunter and woman: metaphors for the sexes in Ilongot magic spells". In *The Interpretation of Symbolism*. Willis, R. (org). Ecinburgh, ASA studies, 3.
- ROSALDO, Michelle & ATKINSON, J. - 1979 [1974]. "A mulher, a cultura e a sociedade: uma revisão teórica" (pp.33-64). In ROSALDO, M & L. LAMPHERE (eds). *Mulher, Cultura e Sociedade*. Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra.
- ROSALDO, Michelle & LAMPHERE, Louis - 1979 [1974]. *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- ROSALDO, Renato - 1984. "Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of the Emotions. In *Text, Play and Story: the construction and reconstruction of self and society.*" (edited by E.M. Bruner), pp.178-95. Washington: Proceedings of the American Ethnological Society.
- RUBIN, Gayle - 1975. "The traffic in women: notes on the political economy of sex". In *Towards an anthropology of women.* Reiter, R. , New York: Monthly Review Press.
- SACKS, Karen- 1979 *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality.* London: Greenwood Press.
- SCHADEN, Egon - 1945. Educação e magia nas cerimônias de iniciação. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos* 8 (III): 271-4.
- SÁNCHEZ-LABRADOR, José. 1910 [1770-1776]. *El Paraguay católico (I e II).* Buenos Aires.
- SCHNEIDER, David - 1984. *A Critique of the Study of Kinship,* Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- SHAPIRO, Judith - 1993. "Men in Groups: a reexamination of patriliney in Lowland South America". *L'Homme* 126-128, avr.-déc. XXXIII (2-4).
- SIQUEIRA Jr., Jaime - 1993, "Esta terra custou o sangue de nossos avós: a construção do tempo e espaço Kadiweu", Tese de Doutorado apresentada em 1993 na USP.
- SILVA, Márcio - 1998. "Masculino e Feminino entre os Enawene-Nawe". *SextaFeira: Antropologia, Arte e Humanidades*, nº 2, ano II. São Paulo: Ed. Pletora.
- STERPIN, Adriana - 1993. "La Chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco". *J. Société des Américanistes* - LXXIX, pp.33-66.
- STRATHERN, Marilyn - 1980. "No Nature, No Culture: the Hagen case". In *Nature, culture and gender.* Mac Cormack, C. & Strathern, M., Cambridge, Cambridge University Press.
- STRATHERN, Marilyn - 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia.* Berkeley, University of California Press.
- STRATHERN, Marilyn - 1992. *Reproducing the future: essays on anthropology, kinship and the new reproductive technologies.* Nova Iorque. Routledge.
- STRATHERN, Marilyn - 1995a [1992]. *After Nature: English kinship in the late twentieth century.* Cambridge. Cambridge University Press.
- STRATHERN, Marilyn - 1995b. 'Necessidade de pais, necessidade de mães'. *Estudos Feministas.* Ano 3 nº 2: 303-329.
- SUSNIK, Branislava. - 1972. *Dimensiones Migratórias y Pautas Culturales de los Pueblos del Gran Chaco y su Periferia.*
- TAYLOR, Anne Christine - 2000. "Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté". *L'Homme* 154-155: 309-334.

- TEDLOCK, Denis - 1986 [1983]. A tradição analógica e o surgimento de uma antropologia dialógica. *Anuário Antropológico* 85, Rio de Janeiro, p. 183-203.
- TURNER, Victor - 1992 [1987], *Anthropology of Performance*. Baltimore, Maryland: John Hopkins University Press.
- TURNER, Terence - 1979. "Kinship, household, and community structure among the Kayapó. In D.Maybury-Lewis (org) *Dialectical Societies: the Jê and Bororo of Central Brazil*, pp.:179-217, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- VILAÇA, Aparecida - 1992. *Comendo como Gente: Formas do Canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. - 1986. *Araweté, os deuses canibais*, Rio de Janeiro. Zahar editores.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. - 1993. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico, in EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO & MANUELA CARNEIRO DA CUNHA, *Amazônia: etnologia e história indígena* São Paulo, Núcleo de História Indígena/Universidade de São Paulo (USP)..
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. - 1996b. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio", *Mana* .2 (2): 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. - 1996. "Le Meurtrier et son Double chez les Araweté (Brésil): Un Exemple de Fusion Rituelle". *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, 14: 77-104.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. - 2000. "Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica", *Ilha* 2 (1): 5-46.
- WAGNER, Roy - 1978. *Lethal speech: Daribi myth as symbolic obviation*. Ithaca: Cornell University Press.
- WEINER, Annette B. - 1996 [1976]. *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin, University of Texas Press.
- WILBERT, J. & SIMONEAU, K - 1989, *Folk Literature of the Caduveo Indians*, UCLA Latin American Center Publications, Los Angeles, University of California.