

Universidade Federal de Santa Catarina
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

ANGELA CÉLIA SACCHI

**ANTROPOLOGIA DE GÊNERO E ETNOLOGIA KAINGANG:
UMA INTRODUÇÃO AO ESTUDO DE GÊNERO
NA ÁREA INDÍGENA MANGUEIRINHA/PARANÁ**

FLORIANÓPOLIS

1999

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**ANTROPOLOGIA DE GÊNERO E ETNOLOGIA KAINGANG: UMA
INTRODUÇÃO AO ESTUDO DE GÊNERO NA ÁREA INDÍGENA
MANGUEIRINHA/PR**

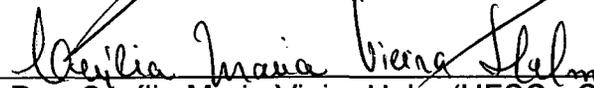
ANGELA CÉLIA SACCHI

Orientador: Dr. Oscar Calávia Sáez
Co-Orientadora: Dra. Cecília Maria Vieira Helm

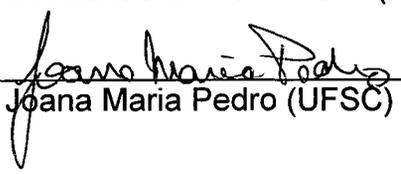
Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em **Antropologia Social** à banca examinadora na Universidade Federal de Santa Catarina, sob a orientação do Prof^o. Dr. Oscar Calávia Sáez e co-orientação da Prof^a Dra. Cecília Maria Vieira Helm..



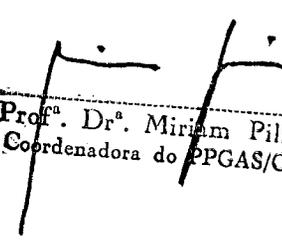
Dr. Oscar Calávia Sáez (UFSC-Orientador)



Dra. Cecília Maria Vieira Helm (UFSC - Co-orientadora)



Dra. Joana Maria Pedro (UFSC)



Prof. Dr. Miriam Pillar Grossi
Coordenadora do PPGAS/CFH/UFSC

Florianópolis, 30 de abril de 1999.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Oscar Calavia Sáez, que orientou esta dissertação, agradeço não somente pela atenção dada em forma de comentários e críticas valiosos, como também a confiança depositada na minha pesquisa.

À Profa. Dra. Maria Cecília Vieira Helm pelas conversas instigantes e sua contribuição nas diversas etapas deste trabalho.

À Profa. Dra. Miriam Pillar Grossi e ao Prof. Dr. Silvio Coelho dos Santos pelo incentivo e comentários oferecidos em muitos momentos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina pelo convívio com os colegas de mestrado: Adíles, Mônica, Rita, Verônica, Zé Ronaldo, Ari, Ricardo, Hélio, Jorge.

À CAPES pelo apoio financeiro.

Aos meus pais, Maria Salete Vieira Sacchi e Antonio Francisco Sacchi (*in memoriam*), pelo amparo e incentivo dados mesmo à distância.

Ao João Batista Rodrigues, pelo companheirismo.

Às mulheres indígenas Kaingang de Mangueirinha: Maria Honório, Maria Rosa, Elisia, Paulina, Luísa, Elvira, Araci, Esmeralda, Sebastiana, Amália, Geni, Tereza, Nair, Salete, Loilda, Jose, Doraci, Maria, Dalva, Olga, Sandra, Sonia, Eva, Nilva, Jussara, Helena, Rose, Eloir, Neusi, Naninha, Indiamara, Marilene, etc.; ao casal Cleusa e Lorivan Inácio; à Marielli e à todas as crianças; enfim, à todos aqueles que me receberam, minha sincera gratidão.

RESUMO

Esta dissertação compreende uma abordagem da questão de gênero entre os Kaingang da Área Indígena Mangueirinha/PR. O trabalho foi dividido em quatro capítulos, que tratam, respectivamente, do matrimônio, da violência, do ciclo de vida e da organização do trabalho. Os dois primeiros capítulos estão relacionados, na medida que os conflitos envolvendo os Kaingang tem conseqüências importantes nas uniões matrimoniais. O terceiro e quarto capítulos, sobre o ciclo vital e a organização do trabalho, tratam de questões relevantes para observarmos a posição social da mulher Kaingang. Nas considerações finais, tentamos concluir estas discussões e foi feita uma sucinta comparação com os grupos Jê do Brasil Central, dos quais os Kaingang são seu ramo Meridional. E, ainda, pretendeu-se colocar em evidência a necessidade de estudar a contraparte feminina para um maior entendimento de toda a sociedade.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1. Da Escolha do Tema	1
2. Do Objetivo	2
3. Da Metodologia	3
4. Do Local de Pesquisa: Área Indígena Mangueirinha/PR	4
5. Dos Capítulos da Dissertação	11
PRIMEIRO CAPÍTULO - Antropologia do Gênero	13
1.O Antagonismo Sexual	18
1.1 O Caso Jê	19
1.2 O Caso Kaingang	21
2. O Gênero na Sociedade Tradicional Kaingang: o Matrimônio	23
2.1 As Regras de Casamento	24
2.2 A Uxorilocalidade	27
2.3 A Poligamia e A Monogamia	31
3. A Conjugalidade Contemporânea	34
3.1 O Processo da Fuga	38
SEGUNDO CAPÍTULO - Gênero e Violência	45
1. Violência Interna, Intertribal e Interétnica	47
1.1 As Mulheres na Base dos Conflitos	48
1.2 A Violência Interna	50
1.3 A Violência Intertribal	54
1.4 A Violência Interétnica	57

2. A Penalidade Aplicada aos Conflitos	60
2.1 O “Código de Ética e Penal”	63
TERCEIRO CAPÍTULO - Ciclo de Vida e Corporalidade	70
1. As Práticas Terapêuticas com o Uso de “Remédios do Mato”	72
2. “A mulhé dos portugueis não sabe nem pari!”	77
3. A Dieta (Vãkernh)	81
4. Os Cuidados com o Cordão Umbilical e a Placenta	85
5. O Batismo e a Nominação	87
6. A Adoção de Crianças	88
7. A Viuvez	90
QUARTO CAPÍTULO – Organização do Trabalho	95
1. A Socialização das Crianças e a Construção Social dos Papéis de Gênero	95
2. A “Divisão Sexual do Trabalho”	98
3. O Trabalho das Mulheres no Espaço Público	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
BIBLIOGRAFIA	118
ANEXO	127
Área Indígena Palmas/PR: “Código de Ética e Penal”	128

INTRODUÇÃO

1. Da Escolha do Tema

O interesse em realizar esta pesquisa etnográfica foi resultado, principalmente, da observação da ausência de estudos de gênero na sociedade indígena Kaingang, bem como nas sociedades indígenas em geral, com exceção de alguns trabalhos da etnologia amazônica. Este fato se deu no final da graduação em Ciências Sociais, no Trabalho de Conclusão de Curso, quando realizava um mapeamento da produção de gênero. A entrada na pós-graduação em Antropologia Social permitiu concretizar a proposta.

O meu primeiro contato com a sociedade Kaingang foi em abril de 1997, durante a realização do Ritual do *Kiki* (o “Culto aos Mortos” Kaingang), na Área Indígena Xapecó em Santa Catarina. Na mesma ocasião, visitei a Área Indígena Palmas, no estado do Paraná. Devido às conversas informais com a professora Cecília Helm, que efetua suas pesquisas entre os Kaingang principalmente do Paraná, surgiu a idéia de fazer o trabalho na Área Indígena Mangueirinha. A boa acolhida vinda das mulheres Kaingang aí residentes e a aceitação da realização da pesquisa pelo cacique e chefe do Posto permitiram, finalmente, estabelecer este local como foco para a minha pesquisa etnográfica. O território de Mangueirinha, repleto de araucárias, entusiasmou-me desde o início e meu envolvimento com os seus moradores refletiu-se na estadia oferecida por parte de algumas pessoas.¹

¹ Fiquei hospedada na residência de Cleusa e Lorivan Inácio.

2. Do Objetivo

Este trabalho teve como objetivo principal uma abordagem da questão do gênero na sociedade Kaingang. As inúmeras descrições e análises que contemplam tal sociedade não incluem a perspectiva de gênero e, deste modo, não demonstram explicitamente o papel preponderante que a mulher exerce nesta sociedade. É justamente esta lacuna que a presente pesquisa buscou preencher.

Pelo conceito de “gênero” entendemos os domínios de interação entre as mulheres e os homens. As noções ligadas ao que são mulheres e homens, não são reflexos nem elaborações sobre “dados” biológicos, mas produtos das relações sociais e culturais. Como Marilyn Strathern argumentou, as relações entre os sexos são explicadas por outras relações e “there is nothing in social life that is not to be understood *through* gender constructs and sexual relations” (1988: 32). Nesse sentido, as relações de gênero não são mais nem menos autônomas do que as relações sociais.

Certos etnólogos, e mesmo determinadas etnólogas, tem evitado a questão das relações de gênero. Não é reconhecido o *bias* das etnografias, uma ideologia que permeia as pesquisas e pressupõe que os estudos sobre as mulheres são insuficientemente importantes para a compreensão da sociedade em questão. O olhar antropológico recai muito mais sobre os homens e suas atividades, e sua “superioridade” é considerada *a priori* nos diversos estudos. É preciso integrar as mulheres nos modelos analíticos, registrando suas atividades, suas condutas e seus valores, afinal a compreensão do interesse da contraparte feminina é crucial no entendimento de toda a sociedade.

3. Da Metodologia

Inicialmente, foi realizada uma revisão da literatura do século XIX e início do século XX e das informações contemporâneas sobre a sociedade Kaingang. A análise destas fontes permitiu obter um material histórico e antropológico muito rico, com afirmações heterogêneas e, muitas vezes, contraditórias, principalmente com relação à literatura mais antiga. Nesta busca ao passado, houve um olhar mais atento e cuidadoso às informações que integravam as mulheres e suas relações com os homens. Algumas revisões bibliográficas - de Ítala Becker ([1976] 1995) e Juracilda Veiga (1992) - auxiliaram meu próprio mapeamento da literatura, numa tentativa de uma possível comparação da tradição e contemporaneidade Kaingang.

Também foi realizado um exame da literatura concernente ao campo dos estudos de gênero. Como já havia sido feita uma primeira leitura destas pesquisas, fiz uma reorganização das principais autoras, teorias e conceitos próprios da antropologia do gênero. O mapeamento das questões relativas a este campo de Cristiane Lasmar (1996) foi de grande auxílio nesta etapa. A literatura sobre o grupo Jê também contribuiu como fonte de dados, para uma possível comparação das relações de gênero entre os Jê do Brasil Central e os Kaingang, o ramo Jê Meridional.

O trabalho de campo foi feito por etapas, idas e vindas da Área Indígena de Mangueirinha. O tempo da pesquisa de campo foi, aproximadamente, dois meses, incluindo a minha participação no Ritual do *Kiki*.

Com um roteiro de entrevista guardado na memória e a observação participante, procurei dialogar principalmente com as mulheres Kaingang mais idosas. As conversas com as *velhas* permitiriam uma observação das mudanças sofridas na sociedade quanto às relações de gênero. Também dialoguei com as mulheres mais jovens, fato dado, principalmente, pela equiparação de idade entre pesquisadora e “nativa”. No diário de campo, anotava as observações,

comportamentos, frases, “tudo” que chamava atenção e era significativo para o trabalho. Algumas entrevistas também foram realizadas nesta etapa da pesquisa.

Um limite à pesquisa foi o curto espaço de tempo (dois meses) despendido entre os Kaingang de Manguairinha. Embora possa ser insuficiente esse período em campo, devemos lembrar do pouco tempo que dispomos para a conclusão da dissertação. Outra dificuldade encontrada foi a ausência de dados etnográficos e de análises sobre a questão das relações de gênero nesta sociedade, fator que impossibilitou uma conclusão aprofundada e um estudo comparativo mais preciso das épocas antiga e atual.

A intenção deste trabalho foi conseguir esquematizar alguns traços distintivos que abarcassem as relações sociais dadas entre os gêneros feminino e masculino, e que o campo “informasse” os temas mais pertinentes, aqueles que demonstrassem o mais próximo possível a realidade vivida de mulheres e homens Kaingang. O resultado destas discussões está nesta dissertação.

4. Do Local da Pesquisa: Área Indígena Manguairinha/PR

No sul do país, a partir do século XVII, começaram as incursões pelos bandeirantes paulistas visando a conquista e colonização da região. Os primeiros contatos permanentes e intencionais com os Kaingang “arredios” do interior registraram-se nos campos de Guarapuava, no Paraná, por volta de 1810, no curso de uma guerra ofensiva ordenada contra os mesmos pelo Príncipe Regente. Os fazendeiros desempenharam o papel mais importante na conquista dos campos de Guarapuava, “atraindo alguns indígenas e os lançando contra outros e, finalmente, apossando-se de tôdas as terras, de que são expulsos ou excluídos mesmo os grupos indígenas ‘aliados’” (Moreira Neto, 1972: 392). A conquista e colonização dos campos de Guarapuava “levou os grupos Kaingang arredios a se internar ainda mais nas matas para fugir do contato com os colonos” (Pires &

Ramos, 1980: 187). Palmas, no sul do Paraná, foi conquistada pelo avanço dos fazendeiros em busca de campos e pastos para o gado. Desta vez, Loureiro Fernandes (1941: 163) informou que um grupo Kaingang conseguiu escapar refugiando-se na região do Covó, ao norte de Palmas. A instalação da Colônia Militar de Chopim, em 1882, acabou com o isolamento desse grupo, e seus membros são os antepassados dos Kaingang que constituem hoje a Área Indígena de Mangueirinha (Pires & Ramos, 1980: 188-9), local do presente estudo.

A Área Indígena Mangueirinha está situada no sudoeste do estado do Paraná, na confluência dos municípios de Mangueirinha, Coronel Vivida e Chopinzinho. Nesse local, estão inseridas duas sociedades étnica e culturalmente diferenciadas, os Kaingang e os Guarani², que falam o português e suas próprias línguas.

Desde a colonização européia muitas foram as mudanças sofridas no território Kaingang de Mangueirinha, sendo que uma das conseqüências mais marcantes da dominação foram a redução e expropriação de suas terras. Em 12 de maio de 1949, a administração federal e o governo estadual firmaram um acordo a pretexto de reestruturar as áreas indígenas do estado do Paraná e titular as terras em favor das comunidades indígenas (idem: 196). Resultou desse acordo a redução da área de Mangueirinha de 17.308,0775 para 7.400 hectares.

Os índios não participaram destas decisões oficiais e negociações, sendo retirados do centro da Área, de suas antigas habitações, roças e paióis, onde praticavam a caça e a coleta. No ideário indígena toda a Área de Mangueirinha ocupada por eles e seus ancestrais *é deles* e está reservada e delimitada desde 1903 (Decreto n. 64).³ Apesar de terem sido retirados à força da parte central, os índios Kaingang e Guarani permaneceram ocupando toda a Área Indígena Mangueirinha (glebas A, B e C). E estão hoje distribuídos em sete aldeias, sendo

² Segundo Cecília Helm, "são 70 (setenta) famílias de índios Guarani e 309 (trezentos e nove) de Kaingang. São 1.616 (mil, seiscentos e dezesseis) índios recenseados pela FUNAI, em fevereiro de 1996" (1996: 3).

³ Em 2 de Março de 1903, foi assinado o Decreto n. 64 que em seu artigo único estipulava: "Ficam reservadas as terras ocupadas pelas cabildas do cacique Cretân com as seguintes divisas: a partir da cabeceira do ribeirão do Lageado Grande à cabeceira do ribeirão Palmeirinha e por este dois rios abaixo até ao Iguassú que será a divisa norte respeitados os direitos de terceiros" (Helm, 1997: 4).

que três dentro da parte C, duas na A e duas na B. (Helm, 1997: 11). Ainda que uma parte da população fosse retirada da parte central - gleba B - devido ao Acordo de 1949, os indígenas voltaram a ocupar tal porção, *permanecendo da posse de toda a Área Indígena Mangueirinha* (idem: 12). Atualmente, esta parte do território, que legalmente pertence aos índios Kaingang, encontra-se em litígio e sob *judice*.⁴

Nos anos 50, houve ainda outra tentativa de intrusão nas terras de Mangueirinha, também por parte do comércio madeireiro. Desta vez, porém, os Kaingang reagiram em defesa de suas terras. Ao final dessa década, o Serviço de Proteção aos Índios (S.P.I.), através de contratos de arrendamento, montou uma serraria na área. Esses contratos deixaram de ser renovados em 1970, com a chegada de um Chefe de Posto que pretendia implantar na reserva um projeto agrícola. Durante a implantação desse projeto,

“os índios foram obrigados, sob ameaça do uso de força, a trabalhar em lavouras coletivas que acabaram fracassando. Seguiu-se um período de fome e penúria que, aliado ao clima de violência e insegurança criado por esse Chefe de Posto, levou quarenta das cinquenta e quatro famílias Kaingang, aí residentes, a abandonar a reserva, fugindo ou sendo transferidas para outras” (Pires & Ramos, 1980: 198)⁵

Conforme referido, na Área Indígena Mangueirinha há sete aldeias, sendo que a gleba C (Campina, Paiol Queimado, Água Santa) e a gleba B (Fazenda ou Passo Limpo e Mato Branco) são ocupadas pelos Kaingang. A gleba A (Palmeirinha e Iguaçu) é habitada pelos Guarani. A aldeia Campina, local desta pesquisa, têm uma grande concentração de índios Kaingang, são 133 (cento e

⁴ Cecília Helm (1996b) realizou a perícia e elaborou o laudo antropológico sobre a parte em litígio na Área Indígena Mangueirinha/PR.

⁵ Sobre essa época, as indígenas fazem referência ao tempo em que “eram ruins com os índios” e “os índios eram obrigados a trabalhar na roça”. Trabalhavam na roça coletiva durante a semana, onde recebiam um “panelão” e tinham somente o final de semana para cuidar de suas próprias plantações. Muitas pessoas queriam abandonar Campina e algumas chegaram a partir de fato, como narra um casal que “nois tinha quatro crianças, saimo daqui, fomo pra Xanxerê à pé e a menina pequena ficou com uma velhinha”. Uma viúva explica um dado interessante sobre esta época: “as veis fico me lembrando de umas mulher que tinha aí, umas veis mesmo nois ia morrer se nós não saísse ... às seis horas já a filha do major vinha gritando ‘tá na hora de ir tomar o café’ ... só as mulher, os homens na roça ... ela era chefe pra cuidar da comunidade ... ponhava polícia feminina. Estavam quase tudo se revoltando aqui por causa daquele negócio. Pra fazer a prisão, homem não ia pegar as mulher, só as mulher que iam pegar as que tavam errada” (M.H., 78 anos).

trinta e três) famílias. É onde encontra-se a sede do posto indígena e está situado o escritório da chefia da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Este lugar é chamado de aldeia Campina ou Campina dos Índios ou, ainda, a Campina do Cretã (Helm, 1996: 3).⁶

Em Campina, além do escritório da FUNAI, há a escola, duas igrejas, a enfermaria, a cadeia, o cemitério, o salão de festas, o campo de futebol e a moderna sede do Centro de Cultura Indígena Kaingang. A sede do Posto e algumas casas possuem instalação de energia elétrica. Como há pouco espaço para a agricultura “os índios que vivem na Campina costumam fazer suas roças em locais mais afastados, porque a aldeia está bem povoada” (idem: 4). Para a própria sobrevivência, os indígenas continuam explorando as terras e as matas localizadas na gleba B, na parte que está em litígio.

A autoridade indígena é o cacique, em Campina dos Índios é o Sr. Joneval, um “mestiço”. O chefe do Posto, funcionário da FUNAI, é o Sr. Izaltino, um “branco”. As autoridades escolhidas para representar os indígenas dentro e fora da Área compõem a “Liderança Indígena”. Segundo um dos seus integrantes, o “segundo homem” como se define, a Liderança de Mangueirinha é constituída por líderes das sete aldeias que reúnem-se em pequenos grupos para resolver simples problemas e todo o grupo para a solução das questões mais complicadas.

A enfermaria está situada próxima ao Posto da FUNAI. Uma enfermeira contratada pelo Posto e alguns funcionários da Saúde trabalham neste local. Uma médica da cidade consulta esporadicamente as mulheres e seus filhos pequenos, e por motivo de sua visita há filas de mulheres na expectativa de atendimento. Embora a enfermaria seja freqüentada principalmente pelas jovens mães e seus filhos, por vezes algum doente também é atendido.

⁶ Nome atribuído ao local devido ao cacique Antonio Joaquim Cretã, que “se tornou um personagem mítico, tanto para os ‘brancos’ como para o seu povo” (Helm, 1997: 5). Cretã ou Kritõ - Krim-ton em Kaingang - fez-se legendário por causa das suas ações políticas e sócio-econômicas prestadas na defesa do território tradicionalmente ocupado pelos Kaingang. Segundo Cecília Helm, ele “obteve o reconhecimento do Governo Imperial e do Governo do Estado do Paraná, pelos seus feitos. Entrou para a história oficial, ao ser mencionado no Decreto n. 64” (idem).

Há duas igrejas na área, uma católica e uma evangélica, ambas de madeira, e está sendo construída uma outra igreja dos “crentes”.⁷ Os cultos desta última ocorrem praticamente todos os dias. As católicas, geralmente as mulheres mais idosas, comentam que na época do cacique Ângelo Cretã “ele não deixava crente entrar, depois que ele morreu é que entraram”. Deste modo, a religião primeva é a católica - religião oficial do colonizador - que se sustentou como dominante durante muito tempo (Almeida, 1998: 22), fazendo, deste modo, parte da sua tradição.⁸

Uma casa de madeira ao lado do Posto da FUNAI abriga as famílias desalojadas. Neste local encontram-se famílias que foram “transferidas” de outras áreas⁹, que estão reconstruindo suas casas ou que estão à espera de uma casa para morar. Este local era a antiga escola, desativada por causa da construção da nova escola.

A nova sede da escola é de construção de alvenaria, tem várias salas de aula e uma quadra para jogos. O ensino abrange desde o pré até a quarta série primária. Os professores são indivíduos da própria área indígena, com exceção de uma professora “branca” da cidade. As crianças maiores vão para a escola de Canhada Funda, que situa-se entre a cidade de Mangueirinha e a Campina dos Índios. Existe um ônibus que vem buscá-las e trazê-las no período da manhã.

Na área de Campina, assim como na dos Guarani, há a moderna sede do Centro de Cultura Kaingang, também denominado PIAI (Programa de Integração à Infância e Adolescência Indígena). A instalação do PIAI faz parte de um programa desenvolvido pelo governo do Paraná, através das Secretarias do Estado do Meio Ambiente e Recursos Hídricos, e Secretaria da Criança e Assuntos da Família. Os propósitos de tal projeto visam, segundo o folheto

⁷ As igrejas dos “crentes” são as seguintes: “Brasil para Cristo”, “Só o Senhor é Deus”, “Assembléia de Deus”, “Batista” e “Igreja Quadrangular”.

⁸ De acordo com Ledson Almeida, “à medida que se desenvolveu uma religiosidade com características da cultura Kaingang - principalmente relacionadas com o *Kiki* - e do catolicismo popular, o grupo ligado a ela elaborou um discurso sobre a tradição identificando o católico com o tradicional” (1998: 21).

⁹ A transferência de uma família ou pessoa para outra área indígena é feita, principalmente, a partir de perseguição de funcionários (chefes de posto, administradores regionais) e quando há conflitos entre famílias e indivíduos. Neste caso, “as administrações regionais negociam a transferência dessas pessoas

explicativo, conservar e preservar a floresta de Araucária e de outras espécies através de uma educação ambiental, implantação de viveiros florestais para produção de mudas de espécies nativas e instituição de grupos de vigilância e fiscalização dos recursos naturais. Outro objetivo é promover programas de alternativas sócio-econômicas, tais como artesanato, agricultura, pecuária, silvicultura, cerâmica, entre outros.¹⁰

A sede do PIAI é de estrutura moderna, de madeira, com uma cozinha, cinco salas, um refeitório, três banheiros e a parte central de chão de terra. São contratadas oito funcionárias para cuidar do Centro de Cultura e das crianças que o freqüentam: a coordenadora, três professoras, uma cozinheira e uma auxiliar de cozinha, e duas funcionárias encarregadas da limpeza. A coordenadora fica com uma das salas; as professoras, de língua Kaingang e artesanato, ocupam três das outras salas; e, a sala da biblioteca, é o local onde guardam seus livros, alguns artesanatos e estão expostas algumas fotos das crianças. A coordenadora é uma antiga enfermeira do local, uma das professoras é a esposa do atual cacique, e as duas outras professoras são jovens “mestiças” Kaingang. As crianças que freqüentam o PIAI compreendem a faixa etária dos 6 aos 14 anos, onde permanecem quando não estão na escola e aí fazem suas refeições.

As linhas de ônibus que circulam na Rodovia Deputado Arnaldo Busato, que corta a área indígena, é o meio de locomoção dos Kaingang para as cidades vizinhas. Há também um carro da FUNAI encarregado da locomoção das mulheres e crianças ao Posto de Saúde de Mangueirinha, na parte da manhã. Os indígenas vão à cidade de Mangueirinha principalmente para receber sua aposentadoria, realizar suas compras nos supermercados e consultarem-se no Posto de Saúde. Quando fazem suas compras, geralmente nos supermercados Três Riachos e Machado, o carro do mercado se encarrega de trazê-los de volta à

ou famílias, como forma de ‘solução’” (Tommasino, 1995: 166). Há exceções, naturalmente, em que problemas de outras ordens afetam a saída de indivíduos ou famílias inteiras para outras áreas.

¹⁰ De acordo com uma reunião acontecida no PIAI, no dia 17 de março de 1998, o governo do estado do Paraná está organizando um projeto de Eco-Turismo a ser implantado na área de Mangueirinha. Com um projeto “para turista ver”, pretendem instalar pousadas próximas à reserva e permitir a entrada dos turistas em visitas à cachoeira e para conhecer a alimentação e o artesanato Kaingang. Segundo os dirigentes de tal projeto, o dinheiro arrecadado com o ingresso da entrada na área, a venda de artesanatos, etc. seria destinado aos indígenas.

área indígena. Também na cidade há bailes que algumas jovens freqüentam, “mas há muita violência” dizem.

Os Kaingang também vão às cidades de Pato Branco e Coronel Vivida, que funcionam como pólos econômicos onde vendem ou trocam seus produtos agrícolas e seus artesanatos por aqueles produtos que não conseguem produzir. A cidade de Pato Branco é também o lugar onde devem encaminhar os benefícios solicitados à esfera estadual. Os problemas ocorridos e os benefícios que necessitam para a área Kaingang devem ser encaminhados na cidade de Mangueirinha.

No interior da área indígena há determinados locais que podem ser descritos como marcadamente femininos. As igrejas (católica e evangélica), as residências das pessoas de sua rede de parentesco e compadrio, a enfermaria e os bailes, quando existe algum, estão dentre os locais mais freqüentados. Observa-se também uma constante movimentação das mulheres aos tanques situados por toda a área, onde vão buscar baldes de água, lavar suas roupas, os pés e os cabelos quando há falta de água em suas casas. As visitas são constantes, e muitas vezes me deparei com as mulheres conversando, fumando um cigarro de palha e tomando chimarrão na varanda ou dentro das residências. Nestas horas dão muitas gargalhadas e conversam sobre tudo e todos - “conversamo um monte de coisa, até besteira a gente conversa”- e quando levam as crianças estas “ficam brincando com os outros”. Determinadas mulheres, porém, explicam não ter tempo para visitas e passeios e permanecem em suas casas, como diz uma das senhoras mais idosas: “não ando por aí, pois não campeio home”. Também é freqüente a ida para outras áreas próximas na visita aos parentes ou em alguma festa principalmente religiosa.

5. Dos Capítulos da Dissertação

No primeiro capítulo realizamos uma revisão da antropologia do gênero, destacando os pontos mais relevantes deste campo de estudo, como a universalidade da “dominação masculina” e a distinção entre os domínios da vida social designados “público e “privado”. Foi efetuada também uma introdução à ideologia do “antagonismo sexual” presente em muitas das sociedades indígenas, principalmente nas sociedades amazônicas e Jê. Finalmente, abordamos o tema do matrimônio, que é um dos domínios relevantes para o entendimento das questões de gênero.

No segundo capítulo traçamos alguns pontos pertinentes sobre a organização política, pois ao tratarmos do matrimônio nos deparamos com aspectos políticos que fazem parte da organização social Kaingang e que interferem diretamente nas uniões matrimoniais. A importância do casamento na estrutura política inclui perpassarmos por algumas questões fundamentais: o papel das mulheres nos conflitos envolvendo os Kaingang, as tribos inimigas e a sociedade envolvente; o exercício de mando das autoridades indígenas locais, exclusivamente homens; e, as leis que regulamentam as condutas e interferem nas uniões conjugais. Em todos estes casos, verificamos como a violência simbólica se faz presente, e também a violência física contra a mulher é uma das questões pertinentes com referência aos estudos da etnologia Kaingang.

No terceiro capítulo buscamos refletir sobre as fases do “ciclo de vida” e a “corporalidade”. O tema do ciclo vital inclui verificar o modo como são realizadas as atividades terapêuticas na sociedade Kaingang, incluindo uma descrição do papel preponderante das mulheres neste processo. O gênero feminino é o principal responsável pelos cuidados envolvendo o recém-nascido desde antes do seu nascimento, através da assistência no parto e na dieta. Neste capítulo também foi feita uma breve descrição do batismo e da nomeação, aspectos relacionados aos cuidados com o novo membro da sociedade. A viuvez

encerra o seu período na sociedade, questão que tratamos sucintamente no final deste capítulo.

No quarto capítulo discutimos o tema da “organização do trabalho”. A infância é o momento de receber o aprendizado dos papéis de gênero, que prolonga-se pela adolescência e tem repercussão na vida adulta. Estes papéis apreendidos irão moldar os aspectos da “divisão sexual do trabalho”. Através de um esboço da organização do trabalho Kaingang, podemos perceber a importância da mulher na economia geral da sociedade e qual a sua contribuição no espaço público.

Nas considerações finais, tentamos concluir este conjunto de aspectos referentes às posições sociais dos gêneros feminino e masculino. Uma breve comparação da sociedade Kaingang com o grupo Jê do Brasil Central também foi efetuada. E, ainda, demonstramos a necessidade da realização de análises que integrem as condutas e os valores das mulheres em seus objetivos.

PRIMEIRO CAPÍTULO

Antropologia do Gênero

Na disciplina antropológica, os primeiros autores que se ocuparam com a posição da mulher no contexto social foram Bachofen, Maine, McLennan, Morgan e Westermarck. A preocupação deles era com a atividade da mulher na organização dos grupos humanos, ou seja, explicavam a sua situação na sociedade em relação ao controle da sexualidade reprodutora e na transmissão de direitos. Bachofen e McLennan¹¹ são os autores que destacam-se como aqueles a quem as autoras irão recorrer por terem postulado a existência histórica do matriarcado. Os autores, através de um esquema evolutivo, mostraram a mulher como criadora da cultura originária. Nos primórdios da sociedade vigoraria o direito materno e a vida social seria dominada pelas mulheres, com a vitória do direito paterno sobre o materno os homens tomaram o poder e as mulheres passaram a ter uma condição subordinada na vida social.

Os anos 30 transformaram a Melanésia numa área cultural ou foco de interesse analítico para as relações entre homens e mulheres. São dessa época os estudos de Bateson (1958), intitulado *Naven* sobre a ordem social Iatmul, e de Margaret Mead (1935), *Sexo e Temperamento*, sobre os processos de socialização que determinam culturalmente as condutas femininas e masculinas. No estudo de Bateson, pela primeira vez as mulheres não estavam excluídas pelos antropólogos da análise teórica da ordem social. Por sua vez, Mead produziu um estudo diretamente centrado na antropologia do gênero, onde separa os conceitos biológicos e sociais da sexualidade, concluindo que as características comportamentais e temperamentais dos sexos variam de cultura para cultura. Entretanto, como argumentou Annette Weiner, “après la deuxième guerre

¹¹ Bachofen, J.J. *Das mutterrecht*, 1861; McLennan, J.F. *Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Cerimonies*, 1865.

mondiale, à mesure que ‘structure’ et ‘fonction’ réapparaissent dans l’ethnographie mélanésienne, les femmes mélanésiennes furent une fois encore noyées sous la méthodologie la plus traditionnelle et sous l’intérêt non moins traditionnel porté à la politique, à la parenté et à l’échange” (1984:31).

Embora a antropologia da Melanésia tenha sustentado uma longa e distinta compreensão para o estudo do que era chamado “relações homem-mulher”, foi somente a partir da década de 70 que o conceito de “gênero” marca seu aparecimento. Nos anos 70, com a emergência de um feminismo antropológico na Inglaterra e nos Estados Unidos, iniciava-se o interesse às críticas ao *bias* das etnografias e começava o debate da natureza universal da dicotomia entre os domínios “público” e “privado”. As autoras, concentrando seus esforços em compreender a posição da mulher na sociedade humana, estavam preocupadas com o questionamento da divisão tradicional dos papéis sociais entre mulheres e homens. Tal debate insistia que as mulheres fossem tratadas como atores políticos e identificava uma dimensão política dentro da própria domesticidade, como, em recente sumário, sustentaram Tsing & Yanagisako que as “politics should be seen as a system of power relationships and value hierarchies, which necessarily includes both women and men” (1983:512 *apud* Strathern, 1988:75).

A produção sobre o tema da mulher foi apropriada pelas antropólogas. No livro *O Segundo Sexo* (1949), Simone de Beauvoir declarou universal a dominação masculina na sociedade humana. As autoras Lamphere e Rosaldo (1974), organizadoras da coletânea *Women, Culture and Society*, também fizeram a mesma afirmação referindo-se às teorias de Bachofen e McLennan. Nesta fase, a antropologia do gênero buscou explicar as origens e as causas da universalidade da dominação masculina. Os estudos descartaram as explicações da dominação masculina advindas da biologia (diferenças biológicas entre homens e mulheres), da história (o matriarcado primitivo), do marxismo e do evolucionismo e concentraram-se em investigar os meios através dos quais a dominação se dava e, ao mesmo tempo, havia uma tentativa de afastar qualquer determinismo natural na explicação do fenômeno.

A articulação da proposição feminista - opressão da mulher - com um quadro antropológico tem como representativo o artigo *The traffic in women: notes on the "political economy" of sex* de Gayle Rubin (1975). Através do conceito de sistemas de sexo/gênero¹², definido como "the set of arrangements by which a society transforms biological sexuality into products of human activity, and in which these transformed sexual needs are satisfied" (Rubin, 1975: 159), a autora explica a subordinação da mulher como socialmente construída. Rubin recorreu ao termo lévi-straussiano "troca de mulheres", descrito em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1949), para expressar o fato de que as relações sociais do sistema de parentesco especificam que os homens têm direitos sobre sua parentela feminina, sem que as mulheres tenham os mesmos direitos sobre si mesmas ou sobre sua parentela masculina. A teoria do social de Lévi-Strauss é, para Rubin, uma teoria implícita da opressão feminina. Ao final do artigo, a autora chama a atenção para a necessidade de se investigar a "economia política do sexo", a análise das formas nas quais as transações de casamento estão presas dentro de determinados arranjos políticos e econômicos.

As antropólogas argumentavam que as diferenças entre homens e mulheres eram conceptualizadas em termos de oposições binárias. Michelle Rosaldo (1974) colocava que a divisão da vida social em dois domínios distintos (público e privado) seria a causa principal da posição subordinada da mulher. Segundo a autora, os homens controlariam o "domínio público", onde os interesses universalistas seriam expressados, enquanto que as mulheres estariam confinadas ao "domínio doméstico" e envolvidas com os interesses privados. A explicação teórica de Sherry Ortner (1974), para a inferioridade social da mulher, apoiava-se na associação simbólica entre mulher e natureza. Ambas as contribuições influenciaram os trabalhos de gênero e também foram fundamentais para as discussões futuras. Inclusive, a própria Rosaldo reviu sua

¹² Ao formular este conceito, um dos principais objetivos de Rubin foi o de separar analiticamente a questão do gênero da questão econômica. Seu artigo é baseado numa interpretação das obras de Freud e Lévi-Strauss (Rubin, 1975: 159). Segundo a autora, quem tem a resposta para saber quais as relações sociais que engendram a "domesticação da mulher" são Freud e Lévi-Strauss, o mapa do mundo social de Marx não inclui o sexo (idem: 160).

teoria, propondo uma nova perspectiva do ponto de vista da mulher enquanto ator social.

Na década de 80 buscou-se muito mais um mapeamento dos diversos papéis e experiências sociais femininas e uma compreensão de como se dá a construção de gênero nos sistemas sociais (Lasmar, 1996: 47). Percebe-se a necessidade de empreender uma investigação profunda de sociedades concretas e deixar que elas falem por si mesmas sobre o modo como as questões de gênero são organizadas (idem: 32). Nos trabalhos dessa fase a oposição natureza/cultura foi confrontada com um conjunto de fatos etnográficos, através dos quais os autores demonstraram a fragilidade da equação que associava mulher e natureza de um lado, homem e cultura de outro.

Foi com a publicação de *Nature, Culture and Gender* (1980), que o estatuto do paradigma teórico da oposição natureza/cultura sofreu um ataque direto. MacCormack (1980), Jean & Maurice Block (1980) e Jordanova (1980) chamaram a atenção para a questão da utilização de categorias ocidentais na análise das simbolizações culturais de outros povos (id.: 37). Marilyn Strathern (1980) contribuiu com a discussão ao afirmar que o conceito de sociedade está na base das teorias ocidentais de cultura e natureza e tem como eixo organizador os temas de dominação e controle. Desse modo, a socialização exerce um controle sobre os indivíduos, fazendo com que a mulher passe a representar seu papel natural ou individual nessa sociedade.

Na introdução da coletânea *Sexual Meanings*, Ortner & Whitehead (1981) argumentavam que as culturas utilizam oposições binárias para marcar as diferenças entre homens e mulheres. Há uma tendência universal em ver os homens associados à cultura e as mulheres como próximas da natureza. Esta relação estrutural básica, para as autoras, teria sido pensada e articulada desde Claude Lévi-Strauss. Foi ele quem, vendo o domínio doméstico como uma entidade biológica (“a família biológica”) e ao domínio público como uma rede de alianças trazidas pelo primeiro fato verdadeiramente “cultural”, a instituição do tabu do incesto, invocaria a oposição natureza/cultura em referência à

distinção doméstico/público. A implícita dicotomia natureza/cultura tornou-se relevante para a hegemônica formulação ocidental dos domínios público/privado. Nos estudos etnográficos, de acordo com Ortner & Whitehead (1981: 8), é preciso trabalhar com a tendência cultural geral de definir as mulheres em termos de seus papéis de parentesco (mãe, esposa, irmã), ou seja, em termos de suas relações com os homens; e de definir os homens, ao contrário, através de seus *status* e funções (guerreiros, caçador, idoso, etc.).

Collier & Yanagisako (1987), em *Gender and Kinship*, chamaram a atenção para o fato de que a dicotomia analítica entre os domínios doméstico e político-jural estaria na base da teoria do parentesco desde Morgan. O que as autoras sugeriam é que havia diferenças entre as experiências femininas dentro da esfera doméstica e que estas diferenças relacionavam-se com as diversas formas de organização cultural, política e econômica. Concluem argumentando que tanto os estudos de gênero quanto os de parentesco começaram tomando a diferença (entre homens e mulheres) como um dado, um fato pré-social e, por isso, poderiam ser vistos como integrando áreas de pesquisa mutuamente constituídas.

A oposição entre as perspectivas culturais feminina e masculina foi formulada pelas antropólogas mulheres com o objetivo de corrigir o *bias* masculino na antropologia. Muitas autoras apontaram o *bias* sexual nas etnografias, uma atenção voltada quase que exclusivamente sobre os que os homens pronunciam e realizam, e uma clara tendência a olhar o trabalho das mulheres através dos valores e atividades masculinos. Esta unilateralidade provém da insuficiência de registros sobre as atividades das mulheres e pela ideologia que impregna as pesquisas que, como aponta Weiner (1984: 28), circunscreve os estudos das mulheres à periferia dos estudos sobre “a sociedade”, isto é, sobre o que os homens fazem, numa tradição que constrói as teorias fundadas sobre um modelo masculino, e que aceita a dominação masculina como um fato universal apesar da prova histórica ao contrário.

1. O Antagonismo Sexual

O antagonismo sexual é o fenômeno de comportamento que observamos e que tem sido apontado como uma das características mais típicas das sociedades que habitam a Amazônia e as terras altas da Nova Guiné (Quinn, 1977: 215 *apud* Lasmar, 1996: 56). O antagonismo sexual amazônico pode ser definido como

“um complexo ideológico sustentado por uma série de mitos e rituais correlatos, que tematizam as relações entre homens e mulheres e enfatizam as diferenças em termos de poder e *status*, definindo os sexos como grupos antagonicos dentro da mesma sociedade. Diríamos que uma das principais funções deste complexo mítico-ritual parece ser a de legitimar a idéia de que os homens dominam e as mulheres são dominadas” (Lasmar, 1996: 57).

A questão do antagonismo sexual nas sociedades amazônicas representa um ponto interessante para os estudos de gênero. Nessas sociedades, os rituais sagrados (rituais secretos masculinos que envolvem a utilização dos instrumentos sagrados *tabu* para as mulheres) e os mitos do matriarcado primitivo estão entre os principais elementos constitutivos do complexo ideológico definido como “antagonismo sexual”. É precisamente através do monitoramento ritual da ordem social que os homens afirmam a dominação sobre as mulheres; mas esta ideologia é absorvida da mesma forma por homens e mulheres? (idem: 59).

Toda essa discussão parte do pressuposto de que o antagonismo sexual é uma ideologia masculina. Entre os Mundurucú, Robert e Yolanda Murphy (1974: 87) concluíram que embora se tratasse de uma ideologia masculina dominante, as relações cotidianas revelavam “curiosa” inversão dos pressupostos ideológicos. Deste modo, a dominação seria muito mais uma fantasia do que uma realidade empírica. A explicação dada pelos autores a esta descontinuidade e inversão completa entre o ideal de normas da sociedade e as atividades sociais concretas que marcavam suas vidas, era que subjugando o *status* jural da mulher havia uma garantia da separação entre os sexos. Este era o tema, mais do que subordinação, que permeava as relações entre os sexos e todas as instituições da sociedade

Mundurucú. As mulheres não seriam inferiores intrinsecamente e naturalmente, mas seus papéis na sociedade seriam inferiores (idem: 109-110).

Para Annette Weiner, a dominação produz limitações sociais, econômicas e políticas que são manifestadas tanto sobre os homens quanto sobre as mulheres. Deste modo, o antagonismo sexual seria o ponto de partida para demonstrar etnograficamente o modo pelo qual o campo das investigações poderiam ampliar-se quando pesquisamos o significado e a forma nos contextos de interação masculina-feminina (Weiner, 1984: 25). Seu argumento conduz para a necessidade de se estudar as atividades diferenciadas segundo o sexo e a exclusão ritual da mulher num outro nível analítico, numa análise de todos os papéis sociais onde as mulheres não podem ser ignoradas.

1.1 O Caso Jê

Também entre os grupos Jê-Bororo há uma definição da ideologia de “antagonismo sexual” bastante relevante. Nestas sociedades, há uma marcada divisão sexual do trabalho e a organização social da aldeia segue esse padrão de oposição sexual. A associação da mulher à esfera privada e do homem à esfera pública funcionam, nestas sociedades, como referências teóricas importantes na definição da estrutura social.

Os estudos do “Harvard Central Brazil Project” (Projeto do Brasil Central da Universidade de Harvard), reunidos no livro *Dialectical Societies* (1979), coordenado por David Maybury-Lewis, convergem em identificar a oposição entre os espaços periférico/doméstico e central/jurídico/público como um dos elementos centrais das diversas sociedades Jê. Maybury-Lewis propôs considerar a estrutura da aldeia como representação destas sociedades, assim haveria “a distinction between the center of the village and the periphery, which is correlated with the distinction they make between the sexes” (1989:98). A

existência de aldeias circulares (Jê do Norte e Bororo) ou semicirculares (Jê Central) seria o suporte da distinção entre o centro e a periferia da aldeia, correlata com a distinção que marcam entre os sexos. O centro da aldeia, a esfera masculina por excelência, é também o mundo social e o foco da vida simbólica da sociedade. A periferia, contrastada com o centro, embora o local da moradia de homens e mulheres, é considerada a esfera feminina.

Terence Turner (1979), no ensaio *The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: a General Model*, apresenta um modelo geral da estrutura social das sociedades Jê e Bororo e inclui, implicitamente, a hierarquia de gênero como suporte de seu modelo. Para o autor, nestas sociedades a chave para a estrutura social é a relação dialética entre grupos domésticos e o domínio da comunidade. A dominação do homem sobre a mulher é o valor social que informa a distribuição de tarefas. Por outro lado, os homens são dependentes das relações familiares de troca, da estrutura familiar, para ter acesso às mulheres e sua produtividade. Os homens, embora detenham o controle sobre a produção econômica e reprodutiva das mulheres, dependem da interdependência e complementaridade dos papéis sexuais existentes nas atividades econômicas e na socialização. A oposição público: masculino / privado: feminino é o modelo no qual as relações de gênero estariam inseridas nas sociedades tradicionais Jê.

Lux Vidal verificou que os Kayapó-Xikrin concebem mulheres e homens como duas entidades bem diferenciadas, fato que seria visível durante os rituais e nas diversas atividades. A autora explica a relação entre os gêneros, durante os rituais, como de oposição e complementaridade, manifestada no nível simbólico “sob a forma de uma oposição entre grupo doméstico (baseado no parentesco) e grupo corporativo (baseado nas categorias de idade), através de atividades econômicas femininas e masculinas, e de trocas, que incluem caça, coleta e produtos da roça, num jogo assimétrico de inversões” (Vidal, 1977: 188). Num tempo passado, com a existência do *atukbe* (a “cozinha masculina”), homens e mulheres preparavam e consumiam seus alimentos em pólos diferenciados. Os homens dividiam seu tempo entre o *atukbe* e o *ngobe* (a casa dos homens), e as mulheres reuniam-se na refeição coletiva das mulheres, durante as pinturas

corporais e, de noite, na praça. Com as mudanças ligadas à vida no *atukbe*, a autora explica que a separação entre os sexos tornou-se menos marcada, mas não desapareceu totalmente.

Na sociedade Mebengokre (Kayapó), Vanessa Lea (1992: 5) evidencia que, em todos os níveis, é após o contato com a sociedade envolvente que houve uma diluição na separação sexual. A autora sustenta que a relação entre os sexos é assimétrica, mas com conotações de complementaridade e não de autonomia. Lea (idem: 16), como Vidal, argumenta que a complementaridade entre os gêneros pode ser verificada com relação às atividades econômicas, as mulheres oferecem os carboidratos e os homens a carne. A valorização, pelos próprios Mebengokre, “do conhecimento das mulheres e da sua *agency* relativo ao sistema onomástico, pintura corporal e choro cerimonial evidencia o fato que o rótulo de subordinação é inapropriado” (id.: 21).

1.2 O Caso Kaingang

Entre os Jê Meridionais, os Kaingang, não tem sido feita uma discussão sobre a existência ou não de uma ideologia do “antagonismo sexual”. A sociedade Kaingang está dividida, no seu aspecto tradicional, em duas metades exogâmicas (*Kamé* e *Kairu*) que, ao contrário das demais sociedades Jê, “não são espacialmente localizadas, isto é, não implicam em ‘posições’ definidas na moradia no espaço geográfico da aldeia” (Veiga, 1994: 58). Como não há aldeias circulares ou semi-circulares, não há as oposições definidas entre centro e periferia, respectivamente os espaços público e privado, correlatas com a distinção entre masculino e feminino. Os Kaingang não possuem *casa dos homens*, como entre os Bororo e Kayapó, para realizarem suas reuniões políticas. Veiga sustenta que, embora suas reuniões políticas sejam feitas no centro administrativo da aldeia e, normalmente, apenas entre os homens, a política dos

Kaingang é realizada nas casas: “a reunião no centro da aldeia tem apenas o papel de ratificar ou tornar pública a decisão já tomada nas conversas que acontecem nas casas, onde a participação das mulheres é fundamental. Conforma-se, assim, uma certa complementaridade entre masculino e feminino” (idem: 15).

Juracilda Veiga, ao questionar o modelo de oposição entre centro/periferia e masculino/feminino, ao contrário das argumentações de Maybury-Lewis para os Jê Setentrionais, percebeu um ponto central das indagações dos estudos de gênero: a associação das mulheres ao espaço privado e dos homens ao espaço público. A complementaridade entre os sexos é notada pela participação das mulheres Kaingang nas decisões políticas, sendo que também no espaço ritual há uma “nítida complementaridade entre os sexos no *Kiki*, pois as mulheres possuem funções cerimoniais fundamentais” (Almeida, 1998: 19). Baldus demonstrou que a “equiparação da mulher”, no “culto aos mortos”, seria manifestada em vários aspectos “por exemplo, por sua participação na dança e pela pintura no rosto” (1937: 17). O autor acrescentou, ainda, que “depois de mortos, e porque mortos, mulher e homem são igualmente tratados e temidos da mesma maneira” (idem).¹³

A existência de uma relação polarizada entre os grupos Jê é vista como algo essencial nestas sociedades. Essa interdependência e coerência interna dos mecanismos de funcionamento da sociedade permaneceram e, de certo modo, tornaram-se um aspecto estrutural. No grupo Kaingang muitas foram as transformações ocorridas com o longo tempo de contato, como a alteração no seu sistema de organização social, a miscigenação devido aos casamentos com “brancos”, a redução de suas terras e de seus recursos naturais e as doenças do

¹³ Na cerimônia do *Kiki*, também denominada “culto aos mortos” (Baldus, 1937), é onde estão operantes e atualizados os traços da organização social Kaingang. É no *Kiki* que se refaz a “identidade pessoal e grupal na revitalização das seções e metades” (Veiga, 1994: 179). No “culto aos mortos” os indivíduos desenvolvem certos papéis rituais e recebem pinturas corporais, “o que gera pinturas diferenciadas são as combinações dos elementos: seção, nome e função cerimonial” (idem: 80). A festa do *Kiki* é a última oportunidade dos espíritos dos mortos poderem voltar à comunidade. Depois disso, seus nomes são retomados para uma nova nomenclatura. Os “donos da festa”, encarregados de realizar o *Kiki* para um de seus familiares, tem a tarefa de providenciar a comida e bebida para os rezadores e seus convidados. Os Kaingang acreditam que as pessoas mais suscetíveis ao perigo que o morto representa são a esposa, os

homem “branco” que lhes eram desconhecidas, ocasionando epidemias e inúmeras mortes e reduzindo, ainda mais, o seu quadro populacional. Deste modo, foram transformados a estrutura da família, as regras de casamento, o padrão de residência, a organização do trabalho e a estrutura política. E modificaram-se também os papéis feminino e masculino nesta sociedade, tornando eventual a polaridade e a dicotomia entre os gêneros. É sobre estas possíveis mudanças que iniciaremos a discussão a partir deste momento.

2. O Gênero na Sociedade Tradicional Kaingang: o Matrimônio

Há determinados domínios da vida social que podem ser relevantes para o entendimento das ideologias de gênero. O domínio do parentesco e do casamento, central na Antropologia, tem sido suposto como o mais importante contexto no qual as relações de gênero são produzidas e reproduzidas. Nas etnografias, podemos estar certos de encontrarmos as mulheres na seção de parentesco, “because analysis of kinship and marriage relations always entails specifying whether the actors involved are male or female, studies of kinship and marriage systems have always been at least latently ‘genderized’” (Ortner & Whitehead, 1981: 10). Deste modo, os estudos de gênero tem encontrado na seção de matrimônio um espaço maior do que em outras áreas da Antropologia. Também nas diversas publicações da etnologia Kaingang, é principalmente na seção que trata do modo como se estruturam o matrimônio e a família que os autores discutem a posição social da mulher e suas relações com os homens. Os dados que dispomos, embora indiretos para o nosso objetivo, permitem algumas considerações pertinentes na análise da sociedade Kaingang quanto às uniões matrimoniais.

filhos pequenos e netos, por isso o significado deste ritual é “para o morto não vir atender aqui, assustar mulheres e crianças” (Fernandes, 1941: 203).

2.1 As Regras de Casamento

A divisão da sociedade Kaingang em duas metades *Kamé e Kairu*, que regulam as regras de casamento, a nomeação, a cerimônia religiosa e as pinturas corporais é um dos seus aspectos fundamentais. Tradicionalmente, as regras de casamento obedeceriam a exogamia de metades: um membro de uma metade deveria casar-se com um membro da metade oposta. A organização social Kaingang parece ter seus fundamentos no mito de origem, tal como foi coletado por Borba:

“(Camé e Cayurucré) Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos Caingangues e deliberaram cazar os moços e as moças. Cazaram primeiro os Cayurucrés com as filhas dos Camés, estes com as daquelles, e como ainda sobravam homens, cazaram-nos com as filhas dos Caingangues. Dahi vem que, Cayurucrés, Camés e Caingangues são parentes a amigos” (1908: 22).

Alguns autores referiram-se às subdivisões internas das metades exogâmicas na regulação do casamento. Horta Barbosa argumentou que, em São Paulo, “a formação de casais obedece a leis complicadas, dependentes dos grupos e sub-grupos em que se dividem as famílias caingangues” (1947: 53). Paula Souza, ao referir-se às regras de casamento, citou “mais de seis grupos diversos” (1918: 746 *apud* Veiga, 1992: 39).

Outro aspecto ressaltado pelos autores é quanto à preocupação do casamento entre parentes: “o mais importante entre o caingangue é a divisão social estabelecida por ele afim de evitar o casamento consanguíneo” (Vieira dos Santos, 1949: 6). Igualmente, informou Loureiro Fernandes que “a união entre parentes próximos é interdita de modo rigoroso e são as regras de casamento asseguradas pela distribuição dos indivíduos nos grupos em que se acham divididos os Caingangues” (1941: 198). Porém, esta regra não impedia o concubinato entre os parentes, pois embora “le mariage avec une cousine est interdit, mais cette cousins habite avec son cousin, et à ses frais, jusqu’à son

propre mariage” (Maniser, 1930: 777). Segundo Maniser, se a gravidez ocorresse nesse ínterim a moça, geralmente, praticava o aborto.

Para o início do século, a idade com que contraíam o matrimônio foi dada por Borba que afirmava que “os homens não tomam mulher antes dos 18 anos ou 20” (1908: 11) e, se a moça ainda era muito jovem, os homens ficavam agregados à família da noiva até ela atingir a puberdade. Esta situação é confirmada no depoimento de M.R., 84 anos: “mais eu casei com um índio lá de Parma ... quando nós comprometemos idade, nós fazemos casamento que nem civilizado ... nós ficuemo de noiva, nós demos dois meses até ele completar a idade dele de 18 anos, eu tinha 17 ... casei novinha”. Em Palmas, Baldus (1937: 17) verificou que os homens tem mais idade do que suas esposas, em alguns casos até 15 a 20 anos. Este fato foi confirmado nos depoimentos recolhidos no trabalho de campo, como afirma E.A. de 84 anos: “eu já era moça criada quando eu casei e não casei também com piá ... eu casei com homem de idade, tinha miolo na cabeça ... eu tava com 15 e ele era home criado já”. Este também é o caso de P.C., 83 anos, que com 14 anos de idade casou-se com um homem mais velho, o qual já era pai de várias filhas moças como ela. Estas senhoras de Mangueirinha, hoje na faixa etária dos 80-90 anos, ao mencionarem o tempo em que casavam quando eram “tudo criança”, contestam a afirmação de Borba quanto à idade da realização do casamento.

O matrimônio realizado sem equiparação de idade, entre um homem mais velho com uma mulher jovem, reafirma o costume difundido entre os Kaingang do século XIX de prometer a criança em casamento, que muitas vezes era a união com o tio materno. Esta prática ocorria entre os Kaingang de São Paulo: “logo que a criança nascia era prometida em casamento (...) o casal ‘não se acertava’ nestas condições” (Melatti, 1976: 37), e também em Guarapuava/PR como registrou Moreira Pinto (1895 *apud* idem). Inhering confirmou em São Paulo que,

“quando um Coroadó dá sua irmã para mulher do outro, contrahe o compromisso de desposar as filhas que provenhão desse matrimônio, e passa

desde o nascimento de uma dellas a trabalhar aos seus futuros sogros. Não há cerimonia alguma no casamento; logo que a mulher attingiu a idade, vai para a companhia daquelle que desde o berço lhe foi destinado” (1895: 116 *apud id.*).

A escolha do cônjuge para a moça prometida em casamento era feita, muitas vezes, pelos pais dos cônjuges, como verificou Baldus (1947) no Paraná e também confirma alguns depoimentos como de P.C., acima referida, que diz que “os pais achavam noivo” e M.R. que afirma sobre sua situação com o futuro marido: “nois nunca tinha se visto”. Este fato levava à existência de “casamentos forçados”, conforme encontramos no relato de Piza, entre outros, que assim informou sobre a questão: “a moça deveria casar-se com o homem que lhe fosse escolhido para marido, por quem de direito. Si recusava, era amarrada a um poste e, depois, ao proprio marido” (1938: 208). Nesse caso, o autor relatou uma técnica de massagem utilizada para não dar filho ao marido. Uma mulher, T.V., hoje na faixa etária dos 40 anos e que casou-se com 15, explica que os pais escolheram seu marido pelo fato de que “naquele tempo dançar no baile duas ou três vezes tinha que casar”.

Borba (1908) e Inhering (1895) fizeram referência ao casamento sem cerimônia alguma. No início do século, podemos encontrar o registro de festas de casamento. Ribeiro Dantas (1922 *apud* Melatti, 1976: 38) descreveu uma festa de casamento ao luar e Maniser (1930: 776) presenciou uma festa de casamento (forçado) onde havia uma grande bebedeira. Herbert Baldus (1947: 79) fez referência ao baile de casamento à maneira dos caboclos, confirmando a observação de Borba de que outrora não havia nada disso.

2.2 A Uxorilocalidade

O padrão de residência na sociedade Kaingang é uxorilocal. Os diversos autores que trataram do tema, principalmente nas primeiras informações que temos sobre esta sociedade, transcreveram como regra o tipo de residência matrilocal - o novo casal passaria a morar na família da mulher.¹⁴ Borba registrou o fato de que o genro deveria acompanhar e servir o sogro: “o noivo fica agregado á familia da noiva (...) ao sogro, a quem faz todo o serviço, como seja: caçadas, roças, lenha, etc.” (1908:11).

O relato de Borba, e também o de Inhering, nos induz a pensar que o casamento era realizado a partir do “serviço da noiva” (Collier & Rosaldo, 1981), um tipo de negociação matrimonial onde um homem deve honrar uma série de prestações de serviços para com a família da mulher.¹⁵ Em troca, ele teria alguns direitos sobre a mulher, como sexo, comida e filhos. Rosaldo & Collier (1981), ao analisarem o *status* da mulher em sociedades “simples”, através de um modelo político-econômico, demonstraram como uma estrutura particular de laços entre casamento e relações políticas poderia contribuir para um conjunto particular de concepções de gênero. Nas sociedades de “serviço da noiva”, o homem após o casamento adquire um *status* de adulto, entra numa rede de obrigações dentro da rede social somente possível quando ele conta com os serviços da mulher e recebe os favores sexuais da sua esposa para a garantia da prole. A mulher, neste contexto, nada ganha com o casamento, a não ser mais trabalho.

¹⁴ Confirmaram as observações de matrilocalidade os seguintes autores: Cimitille (1882 *apud* Veiga, 1992: 29), Konigswald (1908 *apud* idem: 30), Baldus (1947) e Fernandes (1941).

¹⁵ Ricardo Fernandes dá a hipótese do casamento na sociedade Kaingang ser uma combinação de “serviço da noiva” e “preço da noiva”, “pois, as prestações matrimoniais envolvem serviços e pagamentos por parte do noivo, que tem sua sociabilidade controlada pela residência junto à família da noiva” (1998: 27). O autor talvez refira-se somente a afirmação de Telêmaco Borba pois, salvo engano, as demais descrições sobre os Kaingang não fazem alusão à nenhum tipo de transmissão de riqueza entre as famílias do noivo e da noiva. No caso de sociedades com “preço da noiva”, as fontes de riqueza de um homem estariam na possibilidade do pagamento recebido ao casar suas filhas. Embora os homens mais velhos pudessem controlar seus genros, este controle efetivava-se mediante seus serviços prestados ao sogro e somente Borba (1908:11) referiu-se ao presente dado ao sogro pelo pretendente no momento do pedido da mão da moça.

A uxorilocalidade intervém nas relações entre os gêneros, quando estabelece com quem se deve efetivamente relacionar-se no grupo de parentes. O modo de residência matrilocal institui uma reciprocidade entre parentas consangüíneas, assim a mulher sente-se segura em seu lar original, principalmente com relação aos cuidados durante a gravidez, o parto, a educação dos filhos e o trabalho nas roças: “as companheiras de uma mulher são suas irmãs e as outras mulheres da casa, ou seja, a avó materna e a mãe” (Veiga, 1994: 92). Como observou Tommasino, também “na velhice, as mulheres acabam indo morar com uma das filhas ou passam tempos na casa de cada uma. É comum várias irmãs morarem próximas entre si, muitas vezes perto ainda da casa de seus pais” (1995: 290). No modo de residência matrilocal, portanto, o papel das mulheres é destacado, são elas que detém as informações, são como “amplificadores” dos anseios da sociedade (Veiga, 1994b: 88).

Ainda encontramos registros de matrilocidade, e a patrilocalidade surge em outros estudos. Como apontou Helm, “em nossas pesquisas de campo, no interior do Paraná, registramos que a matrilocidade persiste entre os Kaingang” (1972, 1974, 1977 e 1993 *apud* Helm, 1995: 13). Veiga igualmente informou que,

“é comum que as filhas, ao se casarem, tragam os maridos para a casa dos pais ou, quando o casal novo passa a uma casa própria, em geral esta fica localizada ao lado da casa dos pais. As exceções são para o caso de filhos únicos que devem cuidar de seus velhos pais, e moças órfãs que, com o casamento, passam a morar com a família do marido” (1994: 94).

Outros estudos, como os de Salzano (1960 *apud* Veiga, 1992: 31), Melatti (1976) e Borelli (1984), registraram indícios de patrilocalidade, onde a mulher é que passaria a morar na casa do noivo. Os autores mais antigos fazem referência à matrilocidade e os estudos recentes confirmam posições de patrilocalidade. Estes dados nos permitem considerar algumas mudanças na sociedade Kaingang, mas que tipo de transformações estariam sendo provocadas pela ruptura do tipo de residência uxorilocal?

Terence Turner (1979) explica a uxorilocalidade entre os Jê-Bororo como uma forma dos homens controlarem outros homens (os seus genros), através da retenção das filhas nas suas casas. Para o autor, a matrilocidade e a diferenciação entre os gêneros, principalmente na “divisão sexual do trabalho”, são fatores que influenciam a economia geral da sociedade. O homem mais velho da família tem o controle das mulheres da sua casa, ou seja, sobre a reprodução, e, também, da produção material vinda do auxílio de seus genros. Esta “dominação” masculina oferece-lhe maior *status* e prestígio, expressado ao nível coletivo e no poder político desta sociedade. Se transportamos esta análise do domínio do homem mais velho sobre o seu genro para o caso Kaingang, a matrilocidade também resultaria em conseqüências na economia da sociedade. Em Mangueirinha, muitos homens chefes de família trabalham fora da área indígena e não há a necessidade do auxílio vindo dos genros em suas roças. A alteração para a patrilocalidade poderia, então, estar relacionada às mudanças internas da produção econômica da sociedade, advindas do longo tempo de contato com a sociedade regional.

Para o início e final do século XX, os depoimentos das diversas mulheres e as observações de campo afirmaram que não há uma regra fixa para o padrão de residência, se matriloc ou patriloc. M.H., 78 anos, explica que “nóis vivia na casa da gente dele, na mãe dele, daí depois ele fez um barraquinho de folha de taquara, daí que nós se mudemo lá, ali que nós fiquemo”. Outra senhora, E.C. de 46 anos, residiu com os seus parentes após o casamento: “nós parava na casa de um tio meu, fora da área, fiquei junto com eles, daí fiquei oito anos e fui na casa do meu pai pra ganhar primeiro a minha filha, daí de lá fomos morar na roça, daí viemos para cá”. Os novos casais, atualmente dentro da faixa etária dos 20-30 anos, seguem tanto um quanto outro padrão de residência, como constatado nos seguintes depoimentos femininos: “meu pai queria que fosse morar lá com ele, acho melhor ficar com minha sogra ... ficamo morando com ela uns cinco meses e daí depois tivemos nossa casa daí” (S.V., 23 anos); “daí nós fomo na casa dos pais dele né, daí não me acostumei lá e voltei pra casa” (S.S., 21 anos); “moramo junto numa casinha próxima do meu pai” (S., 37 anos).

Como não seguem somente as regras do padrão matrilocal, o novo padrão de residência é dado conforme a situação financeira do casal e a relação afetiva com cada uma das famílias envolvidas. O filho e nora de S.S., 64 anos, por exemplo, residem com ela pois “não tem casa para os que casam”.

Apesar do padrão de residência na sociedade Kaingang ser tradicionalmente matrilocal, a descendência é patrilinear, o que significa que os filhos recebem filiação da metade paterna.¹⁶ De acordo com as regras de residência, no caso de matrilocidade, Baldus ao referir-se ao divórcio explicou que o marido é quem deveria abandonar a casa do sogro, mas “isto não impede serem os filhos e filhas considerados membros da parentela paterna, de acordo com a organização patrilinear em metades tribais” (1947: 80). Borelli, informando sobre a mudança para a patrilocalidade, disse que “neste sentido, os filhos pertenciam à metade paterna, tanto pelas regras de descendência, como pelas de residência” (1984: 54).

Uma exceção ao caso da regra uxorilocal seria dada na transação de casamento do tipo poligâmico, existente anteriormente entre os Kaingang. Neste caso, “a menina/moça é que muda para a casa do marido, onde normalmente será a segunda esposa” (Veiga, 1994: 96). É sobre o tema do casamento do tipo poligâmico e monogâmico que trataremos a seguir.

¹⁶ As informações que temos sobre os Kaingang não deixam dúvidas quanto à patrilinearidade. Para citarmos uma dessas informações, Teschauer explicou que “a criança devia a existência exclusivamente ao pai. A mãe era somente a depositária e guarda da prole e esta não contraía deveres para com aquela” (1927: 44). Embora seja dito que “é o homem quem faz o filho”, na área de Mangueirinha, onde há uma situação de mestiçagem, esta situação é relativizada. Nas uniões que envolvem mulheres Kaingang, os filhos não poderiam ser considerados como índios, assim, escamoteia-se o critério de descendência patrilinear, realçando-se a identificação com a mãe (Pires & Ramos, 1980: 234).

2.3 A Poligamia e A Monogamia

Outro aspecto referente à organização do matrimônio é quanto à poligamia, mencionada na maior parte das fontes antigas.¹⁷ A maioria das informações tratou de casos de poliginia - quando um homem possuía mais de uma esposa. A poliginia, para os autores, era um direito dos homens mais velhos, privilégio dos caciques, bons caçadores ou guerreiros valentes. Teschauer mencionou a existência da poliginia sororal e Horta Barbosa referiu-se à bigamia.

Os missionários foram os que mais combateram a poligamia cacical. Chagas Lima (1821: 237-8 *apud* Veiga, 1992: 53) pretendia converter os polígamos Kaingang, contando as vantagens da vida monógama, baseada nos preceitos religiosos. Os caciques Fringri, Iongong, Fandungrá, Araicó e outros índios polígamos resistiram em adotar a monogamia imposta pelo Frei Chagas (Mota, 1994: 209-223). Alguns retiraram-se para as matas porque não abriam mão de sua condição de terem várias mulheres.

Frei Luiz de Cimitille, na época diretor do aldeamento de São Jerônimo/PR, igualmente registrou a resistência Kaingang em favor da poligamia. Na sua tentativa de converter o cacique Manoel Aropquimbe ao cristianismo, proferiu que “não me foi possível fazer-lhe compenetrar-se de seu triste erro, nem convencê-lo que a poligamia era um pecado; (...) O velho polígamo em lugar de mostrar desejos de ser instruído, respondeu-me em sentido contrário, dizendo que não podia deixar de ter 4 mulheres porque ele era ‘Traman’ (isto é valente)” (Cimitille, 1882: 285 *apud* Veiga, 1992: 53-4). Para Loureiro Fernandes, o modo como Cimitille fez o registro da poligamia, “leva a crer que, na mentalidade primitiva dos seus catecúmenos, esta prática constituía um prêmio, uma recompensa ao valor individual, pois, quando algum se distingue na guerra ou na caça toma duas e algumas vezes três e mais mulheres, e chama-se *Turumani* que quer dizer valente e forte” (1941: 198). Acrescentou,

¹⁷ Padre Chagas Lima (1821 *apud* Veiga, 1992: 53), Frei Luiz de Cimitille (1882 *apud* idem), Mabilde (1897 *apud* idem: 54), Königswald (1908 *apud* id.), Paula Souza (1918 *apud* id.), Hensel (1928 *apud* id.), Ploetz & Métraux (1930 *apud* id.), Telêmaco Borba (1908), Teschauer (1927), Horta Barbosa (1947).

ainda, o capuchinho que “os Índios mais destemidos são logo conhecidos pelo maior número de mulheres que possuem” (idem).

As informações de Maniser (1930) e Borba (1908) confirmaram a prática da poliginia sororal. Borba registrou, no Paraná, que

“estes Índios são polygamos, cazam-se com quantas mulheres podem e os querem receber; geralmente, porem, não passam de quatro a seis, e estas quasi sempre da mesma família. Não cazam com as filhas dos irmãos, que consideram como suas, preferindo, entretanto, as filhas das irmãs para suas esposas; julgo ser este o motivo de tão poucas brigas e resingas no *lar domestico* delles” (1908:11).

Outros indícios do matrimônio polígamo estariam relacionados com o tipo de moradia na sociedade Kaingang. Frei Luiz de Cimitille (1882 *apud* Helm, 1995:13) e Borba (1908) registraram suas observações sobre as habitações nessa sociedade. Borba referiu-se às grandes casas comunais dos Kaingang “sem nenhuma divisão interna (...) dormem sobre cascas de arvores, extendidas no solo, com os pés para o lado do fogo, indistinctamente homens, mulheres e creanças” (1908: 8-9). A relação entre a existência de casas comunais e o casamento polígamo foi apontada na observação de Krug sobre o Paraná. O autor informou que “todas estas casas eram iguaes (...) A’ noute os índios, de ambos os sexos, (...), dormiam junto ás cinzas (...) Na segunda repartição achava-se um estrado que servia de cama, sobre o qual se aninhavam geralmente um homem com as suas mulheres. Si este commodo era um santuario ou cousa diversa não posso nem sei dizer” (Krug, 1924: 320). No século XX, os Kaingang não possuem mais casas comunais.¹⁸

¹⁸ Segundo dados de Becker (1995:158-9), no século XVII havia a existência de famílias extensas (Serrano, 1936: 42-3), como também no século XVIII (Lozano *apud* Métraux, 1946: 453). No século XIX, devido as poucas informações, há dúvidas quanto ao grupo familiar, se extenso ou nuclear. Quanto ao cacique poligínico, a situação é de família extensa. No século XX, verificamos a existência da família nuclear, no sentido e independência da família. Há exceções, como é o caso de Palmas, onde ainda verifica-se a permanência da família extensa para o ex-cacique (Fernandes, 1998: 179) e também são encontrados casos isolados em outras áreas indígenas Kaingang.

A mudança para a monogamia pode ser verificada a partir do século XX.¹⁹ Os Kaingang do Ivaí não praticam mais a poliginia que parece ter sido frequente entre os seus antepassados (Baldus, 1947: 80). Autores como Baldus (1937), Métraux (1946) e Loureiro Fernandes (1941) confirmaram a monogamia para os Kaingang de Palmas. De acordo com Baldus, a família (marido, mulher e filhos não adultos) “sofreu, naturalmente, alterações pelo contato com a nossa civilização (...) Os índios desta horda afirmam ter sido sempre monógamos. Hoje o são, sendo digno de nota que o número de homens é, mais ou menos, igual ao das mulheres” (1937: 170). Apesar da recente prática da monogamia, a partir do século XX, Cecília Helm registrou em seu diário de campo, de 1966, que

“um século e meio depois dos relatos estereotipados do Padre Chagas Lima ouvimos de um chefe de posto, do então Serviço de Proteção aos Índios - SPI, que administrava os Kaingang do rio das Cobras, em Nova Laranjeiras, no Paraná a expressão: ‘... são incultos professor, eram polígamos, quando eu cheguei para chefiar este Posto, mas proibi a poligamia e hoje só casam com uma mulher’” (1995: 10).

A prática da poligamia, como observado pela maioria dos autores, faz parte da tradição Kaingang. Para Tommasino,

“a poliginia foi um dos costumes que mais sofreu a sanção dos conquistadores, não apenas dos missionários (...). Assim, segundo um costume tradicional Kaingáng, havia circulação de mulheres no interior da comunidade - caciques podiam ceder algumas de suas esposas aos guerreiros bem sucedidos nas batalhas, como recompensa - e a monogamia demorou a se tornar um padrão dominante. Essa resistência só pode ser explicada pela importância da poliginia enquanto um valor altamente positivo impregnado na estrutura política” (1995: 168-9).

Conforme Loureiro Fernandes, “se atentarmos para a organização familiar vemos a influência decisiva que teve o exemplo da sociedade monogâmica sobre os índios (...) começam a respeitar o grau de parentesco usado pelos portugueses e a casar dentro do próprio grupo” (1941: 207). Porém, a poligamia não

¹⁹ No século XX, alguns autores registraram o casamento monogâmico entre os Kaingang: Baldus (1937), Loureiro Fernandes (1941), Padre Rambo (1947 *apud* Becker, 1995: 153), Métraux (1946) e Vieira dos Santos (1949).

desapareceu totalmente, como apontou Cecília Helm entre os Kaingang de Nova Laranjeiras/PR. E também confirma esta observação, o fato de alguns homens Kaingang de Mangueirinha freqüentarem casas de outras mulheres, tanto no interior como nas imediações da área indígena.

Os fatores da transição da poligamia à monogamia estão relacionados com a ausência de recompensa pela valentia na guerra, e da caça como atividade econômica e de prestígio. A instituição matrimonial da poliginia é estreitamente vinculada à instituição política do poder: a existência de uma esposa pode garantir e reforçar a posição política do chefe da casa, assim, um homem com mais esposas tem maior prestígio e poder político. A autoridade doméstica transforma-se em autoridade política à medida que o homem aumenta, deste modo, sua rede de relações sociais e sua rede de ajuda vinda do maior número de esposas e filhos. Para Veiga (1994: 96), a poliginia é também uma forma de perpetuar a gerontocracia. No caso da uxorilocalidade, os homens chefes políticos de suas casas tem ascendência sobre seus genros, se ficassem viúvos os genros tornam-se os chefes das casas. A poliginia, ainda, não somente explica o casamento de um homem mais velho com uma mulher jovem, pois este tem maior prestígio entre os outros homens, como “só pode manter-se desde que as raparigas sejam prometidas em casamento cedo, e casem logo que atinjam a idade de casar, ao passo que os homens podem esperar até terem trinta anos ou à volta disso” (Mair, 1973: 160).

3. A Conjugalidade Contemporânea

Os Kaingang, um povo guerreiro e polígamo, acabaram incorporando em sua cultura alguns traços da sociedade nacional, como o casamento monogâmico e interétnico. Sobre este último ponto, temos a informação de Vieira dos Santos: “é comum o casamento da índia caingangue com homem não índio, como é raro

o casamento de índio com a mulher não índia” (1949: 4). Do mesmo modo, Baldus (1937) registrou a vida conjugal das índias com os brancos. No final do século XX, podemos confirmar a existência dos casamentos interétnicos, resultando em um quadro populacional de “mestiços” nas diversas áreas indígenas em que habitam os Kaingang. Em São Jerônimo da Serra (PR), por exemplo, há um índice de “mestiços” e “misturados” (Tommasino, 1995: 277).²⁰

Em Mangueirinha também observamos alguns casamentos com homens e mulheres “brancos(as)”, tanto por parte das mulheres como dos homens Kaingang e, por essa razão, existem indivíduos “mestiços”.²¹ Maria Lígia Pires e Alcida Ramos (1980: 233) explicam que a lealdade Kaingang com o local de residência, o território, é o principal fator explicativo para o casamento com os “civilizados”. Os Kaingang preferem permanecer no seu território a terem que deslocar-se para outras áreas indígenas para encontrarem cônjuges. Por outro lado, “o casamento de uma mulher Kaingang com um civilizado pobre e sem terras garante a este, não só o acesso às terras da reserva, mas também um mínimo de assistência médica, agrícola, jurídica, etc., que, de outro modo, ele não teria” (idem).

Outro fator incorporado ao sistema Kaingang é o casamento civil e na igreja. Como referido por Loureiro Fernandes (1941: 198), era permitido o casamento segundo o direito comum, o funcionário da Inspetoria de Índios remetia o certificado. Em Mangueirinha a união é registrada no livro do Posto da FUNAI, situado na área indígena, correspondendo ao casamento civil.²² Homens

²⁰ “Mestiços” são os filhos do casamento do índio com o branco, e “misturados” são os filhos dos casamentos de duas etnias indígenas.

²¹ Nesta área há três categorias classificatórias utilizadas cotidianamente pelos Kaingang: o índio “puro”, o “mestiço” e o “branco” ou “português”. Os critérios de identificação para ser índio “puro” são os seguintes: ter um nome Kaingang, juntamente com o fato de falar o idioma Kaingang e ter nascido na reserva ou ter parentes aí identificados como índios “puros” (Pires & Ramos, 1980: 219). Para ser “mestiço” basta um dos pais ou um dos avós ser identificado como “português”. Os Kaingang “puros” são os indivíduos mais idosos da área indígena.

²² Para o casamento civil é necessário a presença dos seguintes indivíduos perante o casal: o chefe do posto, a Liderança Indígena ou algum de seus membros, o cacique e as testemunhas (duas ou três pessoas). Segundo o atual Chefe de Posto de Mangueirinha, senhor Izaltino, a vantagem do casamento dentro da área indígena é de ordem econômica, pois não há pagamento nestas circunstâncias, enquanto que na cidade paga-se pelo trabalho efetuado. Outra vantagem refere-se ao fato de que, segundo o mesmo, as pessoas casam-se no Posto para caracterizar fora da área indígena sua identidade de “índio”, pois o registro da FUNAI pode comprovar tal condição, ao passo que o registro da cidade coloca-o na categoria

e mulheres casam também nas igrejas situadas no interior da área indígena, apesar deste costume estar um pouco em desuso entre os Kaingang da Campina dos Índios. Há também aqueles que certificam seu casamento civil na cidade de Mangueirinha.

Atualmente, em algumas áreas, há uma festa de casamento com comida, bolo e um baile à noite. De acordo com a interpretação de Tommasino (1995:273), a adoção da festa de casamento é uma maneira de recriar o sentido da festa enquanto rito de confraternização. Neste sentido, as antigas festas não desapareceriam, mas migrariam para novas formas culturais. Para a autora, “o casamento ganhou importância no contexto da vida social Kaingang” (Tommasino, 1995: 286) e se passou a ser festejado foi devido à influência dos missionários e dos valores urbanos. Em Mangueirinha, parece que aconteceu justamente o oposto, pois as indígenas lembraram do tempo antigo em que “índio fazia festa quando casava, hoje é custoso casar ... saia festa, faziam assado” (M.R., 84 anos), e algumas referiram-se à um “bailão” existente após o casamento. O fator econômico é preponderante para explicar a ausência da festa de casamento, pois “não precisa, gasta muito dinheiro, daí economiza” (D., 35 anos). O Posto da FUNAI também arcava com as despesas das festas, porém, agora os recursos são destinados às viagens do pessoal administrativo. Outro fator que influencia a falta da festa de casamento é o grande número de “fugas” de jovens casais ocorridas em Campina, como veremos adiante.

As preliminares ao casamento foram registradas por Baldus que observou, em Palmas, que o casamento era “precedido pelo namôro, no qual alguns poucos progressistas chegam a empregar os lábios para beijar” (1947: 79). Ao contrário das suas afirmações, na Campina dos Índios o namoro não ocorre freqüentemente ou se dá “escondido”, demonstrando o grau da autoridade paterna sobre, principalmente, as filhas.

E. C., 46 anos, explica as proibições feitas pelo seu pai quanto ao namoro e às festas: “não pode, não deixa”. E assim fala do seu namoro vigiado fortemente pelos pais, “nóis namoremos seis anos com ele assim na casa, no mato não, saia passear um pouco, ele vinha na casa, ficava ali um pouco, mas já ia de volta, nunca que ficava à noite, de noite nunca que ele ficava em casa ... não podia dar beijo e nem a mão não podia pegar, não podia fazer nada, só andar de lado de par do outro”. Os casos de namoro escondido acontecem principalmente entre as meninas que estão na faixa etária dos 14-15 anos. Uma das moças explica que “tem namoro, mas escondido dos pais né, e eles não esperam chegar pela idade né, daí são muito nova né, daí eles querem namorar daí são muito nova e namoram escondido” (S.P., 21 anos).

A ausência de namoro é explicada quando as combinações matrimoniais ficavam a cargo dos familiares mais velhos do casal, e este fato faz parte da tradição Kaingang quando as moças eram prometidas em casamento. Conforme explicitam as senhoras: “nóis era que nem bicho do campo, a moça apareceu já ia falar com pai pra casar com filha moça ... não namoravam, era que nem bicho do mato, não sabia o que era namoro” (M.R., 84 anos); ou, “no índio a gente casar é mesmo que cachorro (...) não conheci meu marido, casei mas não conhecia” (A.M., 55 anos).

Embora o namoro fosse permitido em Palmas, “antes de casar-se, os dois futuros esposos devem conservar-se abstinentes” (Baldus, 1937: 16). Em São Paulo, Melatti (1976:38-9) observou que para a moça solteira era proibido “brincar” (manter relações sexuais) e deu esta hipótese aos casamentos feitos contra a vontade, com quem a moça não gostava. Se ela se rebelasse contra o casamento seria presa no “cipó” ou, então, lhe restava a “fuga”.

3.1 O Processo da Fuga

A fuga ocorre constantemente nas diversas áreas Kaingang, Juracilda Veiga (1994) observou o fato em Xapecó (SC), as autoras Pires & Ramos (1980) e a pesquisa de campo também confirmaram esta prática em Manguueirinha (PR). Neste local, a fuga surpreende pela sua ocorrência, pois a maioria dos casais diz ter “fugido” para casar, como explica N.G., 24 anos, “aqui não tem casamento, só fogem”. Quando a escolha do cônjuge era feita pelos pais, a fuga era o único recurso para aqueles que não queriam este tipo de casamento. Maniser fez alusão à fuga de uma mulher durante uma cerimônia de casamento “mais, rattrapéé bientôt, elle fut ramenée ‘en laisse’” (1930: 776). Nos dias atuais, a fuga é recorrente nos casos em que os pais não aprovam a escolha dos jovens e/ou são muito autoritários e “bravos”, e também por causa do fator econômico, quando não podem oferecer a festa de casamento. M.H., 78 anos, ao explicar a fuga de sua neta de 15 anos, esclarece que “fugir não dá despesa para os pais” e “é um casamento mais ligeiro”. A idade das meninas também pode influenciar o recurso à fuga, “pois as meninas de 17 anos se acham velhas e tem medo de ‘ficar pra titia’, por isso algumas fogem”, explicam dois rapazes de 17 e 18 anos. Quando fogem, há a possibilidade dos pais “forçarem” o casamento que os próprios filhos escolheram.

O direito do chefe, bons caçadores e valentes na guerra de terem várias mulheres está em desuso, assim como as regras matrimoniais de casamento que obedecem à exogamia de metades já não são recorrentes como nos tempos antigos. Na realidade de Manguueirinha, observamos uma “modernidade” nos casamentos, um respeito às regras da nossa sociedade muito mais do que as deles próprias, devido ao grande tempo de contato e casamentos interétnicos. No tempo antigo, os padrões matrimoniais na sociedade Kaingang estavam subordinados à vontade dos homens mais velhos (do chefe e dos pais dos cônjuges). Apesar de que “sempre se fugiu”, como verificamos em alguns casamentos feitos contra a vontade, o grande recurso à fuga no tempo atual

aponta para um novo aspecto nesta sociedade: a imposição da vontade individual sobre a familiar.

O processo da fuga pode expressar muito da estrutura da sociedade. Ellen & Klass Woortmann (1993), ao estudarem a fuga entre os camponeses, trouxeram contribuições importantes a este processo que ao mesmo tempo é antigo (“sempre se fugiu”) e recorrente (hoje se foge mais do que no passado). Segundo os autores, a fuga é histórica pois expressa um processo de pauperização²³, e obedece à tradição porque exprime valores de honra familiar e de hierarquia. O casamento, envolvendo uma cerimônia dispendiosa e um dote a cargo da família da noiva, faz com que fugir seja uma maneira de evitar essas despesas. Se o dote é o valor material, a virgindade é o dote simbólico pelo qual a noiva leva para a família do noivo a honra de sua família. Assim, a perda da virgindade implicada na fuga deve ser recompensada pelo casamento.

A fuga indica um conflito entre os valores da autoridade paterna (tradicionais hierárquicos) e os valores individuais (modernos e igualitários), como demonstra a narrativa de uma senhora sobre a fuga de sua filha: “fugiu porque tava com vontade de casar, daí fui atrás dela com facão, daí peguei eles ... o cacique era ali, o finado Ângelo, peguei e levei eles pra casar. O finado Ângelo dizia ‘a senhora é louca comadre’, e respondi que não sou louca, se fosse louca já tinha matado” (M.H., 78 anos). Outra indígena descreve sua fuga do seguinte modo: “eu fugi porque o pai não queria que casasse, quando soubesse já tinha fugido ... o pai foi campear e não achou, chegou bravo, quando achou nós no mato, disse que ‘agora vão ter que casar’” (E.C., 46 anos).

A fuga consiste num jogo no qual os participantes colocam em confronto os princípios clássicos de honra e vergonha (Woortmann & Woortmann, 1993: 109). A fuga coloca em questão a “honra familiar”²⁴, justificando o fato dos pais irem atrás dos fujões e obrigá-los a casar, para não “manchar” a reputação da família. Como nos casos referidos, os pais da moça foram enganados. Assim, o

²³ Gnaccarini (Woortmann & Woortmann, 1993: 99) apontou para a correlação histórica entre pauperização e frequência de fugas.

noivo que garante favores da sua noiva garante sua mão em casamento, para não “manchar a honra” da família.

Além disso, a fuga opõe-se ao casamento do ponto de vista formal.²⁵ No casamento, depois de firmado o compromisso perante o Chefe de Posto, os noivos passarão a noite juntos. Na fuga, os namorados passam a noite fora, e no dia seguinte são conduzidos ao Chefe do Posto para que este celebre o casamento, como explica uma das jovens: “sexta-feira de noite, era duas horas da madrugada quando ele foi me buscar lá em casa ... pela janela, capaz que eu ia sair pela porta!, não dava ... daí eu fui pra casa da mãe dele e ficamo lá ... daí de manhã cedo ele foi contar pro vice-cacique né, daí a pouco meu pai chegou lá também” (S.V., 23 anos).

A fuga é um ato escondido, mas o texto da fuga é falado através de discursos distintos: fofoca, público, crítico. Em Manguueirinha todos falam da fuga e quase todos (principalmente os mais jovens) fugiram. As críticas à fuga vem dos *velhos e velhas*, que acabam impondo sua autoridade quando obrigam os noivos ao casamento, mas a escolha do parceiro já foi feita de antemão pelo jovem casal, porque “fugiram para casar”. Não fugir justifica o casamento feito de acordo com as regras estabelecidas nesta sociedade, como confirmam os depoimentos: “sou bem casada, casei na igreja, no civil, no posto (da FUNAI)” (S.S., 64 anos) ou “eu não fugi, casei de véu” (A.M., 55 anos). Se essas mulheres fazem questão de enfatizar que são “bem casada” e casam “de véu”, demonstram que há por trás da estrutura da sociedade um comportamento que deve ser seguido entre os indivíduos. A fuga, ao contrário, apesar de freqüente e recorrente, não é bem vista de antemão pelas pessoas, principalmente entre a geração mais idosa. Há um padrão que determina como estabelecer as uniões

²⁴ Fischer (1959 *apud* Becker, 1995: 153) apontou a existência de “um expressivo sentimento de honra familiar” entre os Kaingang. (Ver Capítulo II: Violência Interna)

²⁵ Klass & Ellen Woortmann (1993: 114) demonstraram que se olharmos o casamento e a fuga como rituais, quando passamos de um ritual a outro temos uma inversão de sinais. No casamento há um acerto entre famílias oposto à fuga onde esse acerto é entre indivíduos; no primeiro se faz o convite publicamente, no outro é mantido em segredo; no casamento a moça é conduzida pelo pai e pela porta da frente, na fuga ela sai pela janela, à noite, conduzida pelo namorado; no casamento a família é consultada, na fuga enganada; o primeiro tem data prevista, na fuga é imprevista; no casamento a benção é imediata, na fuga é deferida, etc.

matrimoniais, ainda que diferente da antiga organização social, e a fuga foge a este padrão mostrando a outra face da sociedade.

Contudo, a fuga não é somente um meio de escapar às regras formais do casamento e pode ser algo mais do que moças que não gostem da escolha do pai ou de rapazes que queiram se ver livres das exigências feitas pelo sogro - através do “serviço da noiva”. Como em outras sociedades, “a fuga com o namorado constitui um processo reconhecido e aceite e não uma violação reprovada das normas” (Mair, 1973: 98). Os jovens que procedem ao recurso da fuga, geralmente, contam com a aprovação de alguém, que pode ser um parente do rapaz que auxilia deixando eles passarem a noite em sua casa. Esta situação ocorre, principalmente, quando o casal não tem um lugar definido para esconder-se.

Se há dois tipos de casamento, um que envolve um arranjo da organização entre grupos de parentesco e outro que resulta de uma escolha individual, a fuga em Mangueirinha encontra-se no segundo tipo, muito embora ela não deixe de representar um “padrão” social - se foge com o namorado, a fuga pode estabelecer um casamento, se foge para um lugar esperado, às vezes conta com o apoio de um familiar, etc. Os aspectos do matrimônio e da fuga, esta última que muitas vezes desemboca na realização daquele, tem conseqüências na estrutura da sociedade e este fato deve ser reconhecido nos diversos estudos. Como pronunciaram os Woortmann, “o tema da fuga, porém, não tem merecido destaque nos estudos de casamento” (1993: 90).

* * *

Um dos campos importantes para a análise das relações de gênero é o matrimônio. Na revisão da literatura Kaingang, é na seção de casamento que podemos encontrar informações sobre as mulheres e suas relações com os homens desta sociedade. Ao longo deste capítulo, descrevemos alguns aspectos da posição social da mulher e delineamos algumas questões importantes

referentes aos aspectos tradicionais e contemporâneos da sociedade Kaingang quanto às uniões matrimoniais.

Na tradição Kaingang, podemos detectar alguns pontos que regulamentavam o matrimônio como delimitadores do baixo *status* social da mulher. Homens e mulheres estabeleciam duas esferas distintas de ação, baseadas numa relação de “antagonismo sexual”. Os homens, principalmente os de maior prestígio político, possuíam relativo poder sobre a mulher. A feminilidade desta era calcada para servir aos propósitos de tornarem-se esposas dos homens reservados à elas, pela simples escolha e posse dos homens que detinham o poder. As mulheres assim destinadas ao casamento, seja pela escolha dos pais ou pelos chefes políticos, apenas ratificavam o poder e autoridade dos homens da sociedade. De um lado, o prestígio político destes estava calcado no maior número de mulheres que possuíssem - caso da poligamia - o que aumentava, ainda, sua rede de relações sociais dentro da esfera pública. E, por outro lado, no caso da matrilocidade, os pais ao casarem suas filhas com quem achavam de direito, podiam receber apoio produtivo na forma de serviços prestados pelo genro.

Neste contexto, as mulheres representavam um “bem” a ser transacionado, o qual resultava em prestígio econômico, político e social ao mundo masculino. Por causa delas é que os homens podiam sobressair-se na sociedade e imputarem uma ideologia de “dominação” masculina. A descendência patrilinear contribui como resultado ou determinante do *status* masculino, geralmente associado à relativa posição inferior das mulheres, que desde o seu nascimento pertencem à metade do pai. Os maridos são importantes pois transmitem o nome e a posição social ao indivíduo, mas ao mesmo tempo esta situação é relativizada. As crianças recebem nomes dos seus pais, mas permanecem com suas mães. E, ainda, no modo de residência matrilocal as mulheres agrupadas não deixavam os homens infiltrarem-se em suas esferas de atuação e concebiam, deste modo, relativa autonomia de ação.

Algumas mudanças podem ser percebidas quanto ao padrão matrimonial. Atualmente, mulheres e homens Kaingang contraem matrimônio com homens e mulheres brancos/as. Este fato é explicado por Pires & Ramos (1980) como resultante da lealdade Kaingang com o território, pois preferem ficar em suas terras a terem que sair para obter cônjuge. Os casamentos civil, religioso e no Posto da FUNAI são outros fatores incorporados ao sistema matrimonial. O namoro e a fuga, ambos “escondidos”, implicam no surgimento de um conflito entre a autoridade tradicional hierárquica e a autonomia pessoal. Este conjunto de fatores, juntamente com a monogamia, provocam mudanças consideráveis quanto à posição da mulher.

No casamento do tipo poligâmico, as mulheres deveriam submeter-se à autoridade não somente do marido como da mulher mais velha dentro do grupo doméstico. A idade com que contraíam o matrimônio também era fator de desvantagem social e política para a mulher, sendo que a monogamia e a escolha individual do cônjuge da época atual impõem uma maior equiparação etária entre o casal. É muito mais fácil dialogar com alguém da sua geração, o que concede à mulher algum poder político.

O recurso à fuga também pode explicar algumas mudanças concernentes ao grau de dominação masculina, colocando em evidência a não obediência aos homens mais velhos, no caso à autoridade paterna. Há uma tensão entre os novos e velhos laços. A escolha do cônjuge pelos pais e a proibição do namoro, importantes em sociedades com regras de casamento bem delimitadas e onde há um forte controle dos pais, não são colocadas em destaque quando são os jovens que “fogem para casar”. Nesta situação, as mulheres, muitas vezes, tomam a iniciativa da fuga, embora aos olhos de todos pareçam que elas foram roubadas, mostrando a prevalência da insubmissão feminina e da vontade individual. A autonomia pessoal implicada na fuga - relativa, porém, pois obedece à determinados padrões sociais e às vezes não funciona, como no caso da mãe que vai buscar a filha única de volta para a casa - demonstra também uma atitude “romântica” em relação ao casamento.

A adoção de valores “modernos” e “individualistas” explicita uma nova faceta da sociedade, embora alguns traços da tradição Kaingang ainda prevaleçam. O casamento anteriormente existente, onde predominavam o padrão matrilocal e o “serviço da noiva”, focalizava o matrimônio como um organizador das relações sociais e econômicas obtidas entre o sogro e o genro. No tempo atual, o matrimônio gira em torno do novo casal e a escolha pessoal do cônjuge é que prevalece. Neste novo contexto o papel das mulheres não representa mais um objeto de troca a ser transacionado entre os homens adultos, chefes de família e chefes políticos. Contudo, o grupo feminino obtido no tipo de residência matrilocal não é mais um padrão, e as mulheres perderam enquanto um grupo fortemente consolidado na resolução de seus problemas domésticos e no cuidado das crianças. Não estando mais agrupadas deste modo, elas enfraqueceram enquanto um grupo unido e a sua rede de auxílio e de parentesco está menos consolidada. Por outro lado, embora as mulheres tenham consciência do controle exercido sobre elas (“a gente sai do controle dos pais para o do marido”), e continuam na lida da casa, quando estão realmente “bravas” com seus maridos elas, por exemplo, deixam de fazer sexo e de conversar com estes ou saem de suas casas, nem que seja por uns dias, demonstrando sua relativa independência.

SEGUNDO CAPÍTULO

Gênero e Violência

No capítulo anterior observamos alguns aspectos da organização social Kaingang quanto às uniões matrimoniais. Esta introdução ao matrimônio é de fundamental importância quando pretendemos trabalhar com a dimensão política e com as regras de comportamento que regulamentam as relações entre os gêneros na sociedade em questão. Como alertaram as antropólogas feministas, principalmente Gayle Rubin (1975), as transações de casamento estão presas dentro de determinados arranjos políticos e econômicos. Seguindo os passos de Rubin, Collier & Rosaldo (1981) demonstraram como o casamento e as relações políticas podem interferir na concepção de gênero.²⁶ Autoras como Ortner & Whitehead (1981) argumentaram em favor da “estrutura de prestígio”, como a estrutura de maior importância para a construção de gênero.²⁷ Onde Collier & Rosaldo tendem a achar o caráter político das relações de gênero, Ortner & Whitehead preferem falar no caráter orientado para o prestígio de tais relações. O interesse das últimas na organização de prestígio deriva da perspectiva weberiana de examinar as construções culturais do ponto de vista dos atores dentro do sistema social,

“it will be argued that many aspects of particular conceptions of the sexes, sexuality, and so on, make sense if interpreted as emanating from the perspective of actors operating within their society’s rules and mechanisms governing status differentiation. More specifically, we find that the cultural construction of sex and gender tends everywhere to be stamped by the prestige considerations of socially dominant *male* actors. In effect, the way in which prestige is allocated, regulated, and expressed establishes a lens

²⁶ Alguns pontos da análise de Collier & Rosaldo (1981) foram levantados no capítulo anterior quando tratamos das sociedades onde existem o “serviço da noiva”.

²⁷ Por “estrutura de prestígio” as autoras definem “the sets of prestige positions or levels that result from a particular line of social evaluation, the mechanisms by which individual and groups arrive at given levels or positions, and the overall conditions of reproduction of the system of statuses” (Ortner & Whitehead, 1981: 13).

through which the sexes and their social relations are culturally viewed”
(Ortner & Whitehead, 1981:12).

De acordo com esta interpretação, a organização social do prestígio é o domínio da estrutura social que afeta diretamente as noções culturais de gênero e sexualidade. Seguindo o raciocínio das autoras, podemos demonstrar como a diferenciação de *status* dos indivíduos dentro do grupo é sustentada pela sua aquisição de maior ou menor prestígio. Prestígio este conseguido através de poder político, saber individual, opulência ou riqueza, afiliação de parentesco, etc. No capítulo anterior tratamos de alguns aspectos relacionados à aquisição de prestígio político e sua interferência nas uniões matrimoniais na sociedade Kaingang. A diferenciação de *status* (entre homens e mulheres e entre idosos e jovens) provou a preponderância da vontade masculina e da geração mais velha sobre as regras de casamento, ao menos num tempo anterior.

Outros temas estão profundamente relacionados com a regulação e a manutenção do casamento e serão tratados no decorrer deste capítulo. Iniciaremos mostrando como, desde os tempos de guerra, as mulheres estavam e estão na base dos conflitos acometidos no interior e exterior da sociedade, e este fato nos leva as mais variadas violências pelas quais as mesmas sofrem e provocam dentro de suas realidades cotidianas. Serão feitas também algumas descrições dos diversos conflitos envolvendo os indígenas Kaingang, incluindo seus embates com outros grupos indígenas e com a sociedade nacional. A belicosidade e o “faccionalismo” Kaingang, a que diversos autores fazem alusão, provocam a ocorrência dos mais variados conflitos. A resolução de tais realidades conflituosas se dá através da estrutura política interna dos Kaingang e, mais especificamente, na Área Indígena de Palmas, através da existência de um “Código Penal” que regulamenta suas condutas e faltas.

Estas questões são procedentes para darmos conta, de um lado, do quanto os conflitos existentes entre os Kaingang interferem na regulação do casamento; e, por outro lado, quando tratamos do *Código de Ética e Penal*²⁸, observamos

²⁸ Ver documento em Anexo.

como os conflitos são resolvidos em bases políticas, algumas vezes bastante autoritárias. Embora o tal Código não seja vigente no interior de Mangueirinha, e sim faz parte da legislação da Área Indígena de Palmas (PR), recorremos ao Código pelo fato de que é precisamente através dele que podemos compreender a importância do matrimônio como um dos aspectos centrais que regulamentam a organização social Kaingang e, além disso, demonstrar como as autoridades políticas Kaingang, exclusivamente homens, interferem nas relações de gênero.

1. Violência Interna, Intertribal e Interétnica

Para discutirmos os embates envolvendo os Kaingang é interessante e necessário voltarmos um pouco no tempo, através da história das suas guerras e lutas. Ao inserirmos no terreno das guerras, nos deparamos com a conseqüente dominação (ou a tentativa de) de um grupo sobre o outro. A dominação traz sempre consigo a violência física e simbólica, e é sempre mais violenta na medida em que envolve dois grupos distintos, duas culturas diversas, como a que acontece entre índios e “brancos”. A partir deste momento, descreveremos, sucintamente, como os indígenas Kaingang determinam seus conflitos (interétnicos, intertribais e internos) e qual é papel dos gêneros dentro deste contexto interno e externo de violência.

1.1 As Mulheres na Base dos Conflitos

Os relatos sobre as guerras e lutas Kaingang foram documentados e escritos por viajantes e aventureiros que transitaram por aqui durante o século passado. A existência dos textos e crônicas dos missionários e o rico material da literatura etnológica sobre os Kaingang também contribuíram com estas informações. Temos registros das expedições de guerra desde o início das mesmas e podemos verificar alguns dados quanto ao papel decisivo das mulheres nessas lutas. A participação feminina é demonstrada em, principalmente, quatro aspectos: a) como guerreira, a mulher lutava, carregava as flechas, continha os homens, insultava os inimigos, preparava os alimentos e cuidava das crianças durante as lutas; b) como motivo de disputas internas; c) como motivo de rapto pelas tribos inimigas; e, d) como mediadora dos conflitos envolvendo a sociedade nacional e os grupos Kaingang “arredios”.

A presença das mulheres Kaingang nas expedições de guerra aparece desde as referências de frei Timotheo. Segundo Wachovicz, “o religioso relata que o cacique Arepequembá morreu no Estado de São Paulo guerreando os Coroados de Faxina (SP), juntamente com a mulher e filha, em 1872” (1987: 76 *apud* Tommasino, 1995: 133). Piza (1938), Horta Barbosa (1947), Paula Souza (1918 *apud* Veiga, 1992: 35) e Serrano (1957 *apud* idem) também observaram a participação feminina nos combates. Este último informou do seguinte modo a questão:

“En sus correrías y combates a parajes alejados, las mujeres viejas y aquellas que no tienen hijos que amamantar, cargan con las flechas que los guerreros no pueden llevar consigo y quedas (sic) ocultas en las matas de las inmediaciones del combate, durante el cual gritan, vociferan e insultan al enemigo. Cuando el guerrero agotó su provisión de flechas, corre al lugar donde estás (sic) las mujeres en busca de otras” (Serrano, 1957: 169 *apud* Veiga, 1992: 35).

A belicosidade Kaingang foi registrada em várias fontes e diversos autores fizeram referência ao “faccionalismo” político nesta sociedade. Horta Barbosa

(1954: 68 *apud* Melatti, 1976: 88) informou que não era raro verem-se os grupos Kaingang inimizados uns com os outros, a guerrearem-se. Conforme os autores, isto acontecia devido ao seu comportamento, pois tinham “inclinação a hostilidades mútuas” (Teschauer, 1929: 302), à “rivalidades várias ou pretensões de supremacia” (Horta Barbosa *apud* Melatti, 1976: 93), “para saber qual (horda paulista) era mais forte” (Melatti, 1976: 93).²⁹ Esse faccionalismo induzia a conflitos sangrentos e punitivos, contra os Kaingang de diferentes hordas, contra as tribos inimigas (principalmente os Xokleng, seus tradicionais rivais) e contra a sociedade nacional. Os motivos de tais disputas diziam respeito aos seguintes aspectos:

“o Kaingáng lutava com Kaingáng de sua própria aldeia, devido a intrigas femininas; lutava com Kaingáng de aldeias vizinhas, devido a rivalidades e necessidades de auto-afirmação; com tribos limítrofes para capturar crianças; e, por fim, brigava com ‘civilizados’ porque estes atacavam suas aldeias, usurpavam seu território e os Kaingáng cobiçavam seus instrumentos de ferro” (Melatti, 1976:85).

Comparando o faccionalismo Kaingang com o do Jê do Brasil Central, particularmente dos Kayapó, Ligia Simonian (1994b: 82) destacou algumas similaridades: as dissenções/conflitos internos, a expulsão de grupos dissidentes e a indicação de que as discussões sobre as mulheres estariam na base de tal realidade conflitiva. Joan Bamberger (1979: 132-33), ao estudar a organização política Kayapó, discordou sobre o fato das mulheres serem a razão dos conflitos e propôs que a base fundamental do seu divisionismo seria uma função de seu sistema difuso de autoridade política. Entre os Kaingang, Ricardo Fernandes argumentou que as disputas entre as diferentes tribos “sugerem que o faccionalismo dirigia a constituição da autoridade política” (1998: 40-1) e “parece ser uma condição da forma como se organizam os casamentos, a residência e a descendência” (idem: 36). Ítala Becker (1995: 152) mencionou a

²⁹ Observamos, nessas descrições citadas pelos autores, que há uma série de manifestações de “superioridade” e de “força”. As mulheres, inclusive, exaltavam a honra e o vigor de seus homens quando insultavam os inimigos ao dizerem da sua falta de virilidade e valentia: “nós que somos bons e limpos, que sabemos tratar as mulheres, e que somos bonitos e valentes” (Piza, 1938: 206).

questão do “domínio ou posse” dos homens sobre as mulheres como sendo a base das dissensões dentro do grupo. Mabilde (1897 *apud* Veiga, 1992: 37) e Piza (1938) apontaram para as contendas por causa das mulheres na sociedade Kaingang. Piza referiu-se, entre os Kaingang paulistas, à “política, que agitava continuamente os partidos em que se dividiam os Caingangs” e informou que tal politicagem “era norteadada mais pela conquista de mulheres do que por outro motivo” (1938: 205-6).

1.2 A Violência Interna

Ao tratar da violência ocorrida dentro da área indígena, Simonian (1994) sintetizou as principais e mais freqüentes violências físicas que sofrem as mulheres indígenas: o estupro, o sexo seqüencial³⁰ e o espancamento.³¹ O assassinato de mulheres indígenas por seus parentes ou maridos também não é eventual. O espancamento das mulheres por seus maridos tem ocorrido com freqüência e muitas vezes chega a provocar a morte.

As lutas internas estavam geralmente ligadas à delação do adultério, e “as intrigas levavam a disputas, aparentemente muito formalizadas, entre dois grupos (subgrupos) Kaingáng” (Melatti, 1976: 91). A luta era marcada pela parentela do marido traído, onde este primeiro insultava o ofensor e só depois havia o combate com a utilização de um porrete, que terminava após o primeiro ferimento grave ou a morte. As mulheres também participavam, intervindo a certa altura do combate. Borba (1908: 11-2) informou que era raro os maridos abandonarem as esposas, mas estas, quando jovens, os abandonavam e exemplificou a sua afirmação com o caso da mulher que tinha um amante e ambos “escondem-se no matto seis ou oito dias; se nos primeiros dias o marido os encontra, e o amante não é valente, aquelle lhe applica uma boa sova de pao e

³⁰ O sexo seqüencial foi recentemente abordado por Crocker (1992 *apud* Simonian, 1994: 14) entre os Canelas.

a infiel volta ao lar que tinha abandonado, sem mais nada lhe resultar do que um accrescimo de afeição por parte do marido” (idem: 12).

Os ciúmes também eram o motivo das contendas. Fischer registrou o ciúme e o espancamento praticado pelos homens contra as mulheres que “quase as matam”, e enfatizou o fato de que os índios de Inhacorá (RS) “possuem um expressivo sentimento de honra familiar. Se apesar de tudo alguma vez uma mulher vai com outro homem, então, o marido a recolhe outra vez sem mais nem menos, se ela voltar ou é levada à força novamente para a Reserva. Contudo os casos de divórcio são raros” (1959 *apud* Becker, 1995: 153).

De acordo com determinados autores, a durabilidade não era característica das uniões matrimoniais pois, longe de serem pacíficos, os casais “brigam e se batem” (Balduz, 1947: 82). O motivo das separações conjugais e o modo como elas ocorriam foi dado por Cimitille: “se acontece que um marido surra uma mulher ou algum filho, apartam-se sem cerimônia e logo cuida de procurar outra esposa” (1882: 279 *apud* Veiga, 1992:33). Königswald notou que os “divórcios não são raros e não causam grandes transtornos” (1908:3 *apud* idem: 34); Hensel (1928:73 *apud* Becker, 1995: 151) explicou que os casamentos “não são tão firmes”, por causa do oferecimento de mulheres a estrangeiros na expectativa de recompensa; também Teschauer relatou que trocavam de mulheres facilmente “por motivos levíssimos” (1927: 44). Mabilde observou que os homens poderiam ceder suas mulheres ao homem “civilizado” até para o ato sexual (1897 *apud* Becker, 1995: 152), e que os chefes Kaingang poderiam emprestar suas mulheres ou trocá-las por uma ferramenta (idem: 156). O “empréstimo” ou “troca” de mulheres a que os autores fazem alusão era feito pelo homem Kaingang quando necessitava de alguma coisa material, para a guerra e a caça, que o “branco” ou outro índio lhe concedia.

Igualmente, na atualidade de Mangueirinha, os motivos de separações e brigas conjugais é a infidelidade por parte de um dos cônjuges e a violência física. Algumas vezes, estes fatores ocorrem simultaneamente e provocam a

³¹ Nos dias atuais, o alcoolismo é um dos fatores agravantes do espancamento das mulheres indígenas.

separação do casal, como no caso da jovem E.P. que separou-se do marido porque “ele era muito ruim, na época ele dava, ele batia em mim” e também “por causa que ele andava com outra mulher, daí nois se deixamo”. Um dos argumentos dados pelas mulheres, em razão da infidelidade do marido, é explicitado no seguinte depoimento: “home é home né, home enxergou correu atrás, que nem diz ele ‘como é que a gente vai rejeitar?’ ... se as mulher mexe, eles vão atrás, diz que se as mulher dão confiança eles vão atrás” (S.V., 23 anos).

A violência física é registrada em outros depoimentos das indígenas, pois “as veis brigam é normal né, em toda parte quase tem briga, tapa, tudo, violência” (A.M., 55 anos). Esta senhora conta que seu marido “só uma veis que ele pôs brasa aqui assim no peito, não sei o que tinha na cara do diabo, eu já digo diabo”. Uma jovem explica que ela e o marido “nóis se surrava parecia, daí foi o ano retrasado a última briga que nós tivemos de se agarrar, daí taquei uma tigela na cabeça dele, daí eu cortei a cabeça dele, foi oito ponto, daí nós não briguemo mais de se agarrar ... foi a última vez, volta e meia nós se pegava” (S.V., 23 anos). O motivo das suas brigas era por “bobagens, qualquer coisinha eu enloucava, daí ele já queria dar em mim”. Esta jovem também explica sua falta de entendimento com o cônjuge de acordo com as regras de casamento entre metades exogâmicas (*Kamé* e *Kairu*): “é difícil porque diz que Kamé com Kamé não dá certo, decerto porque tem que ser Kamé e Kairu, daí como a gente não casa muito pelos costumes né ... porque daí se eles se casam nunca se dão bem, um é bravo e o outro também, sempre um quer de um lado e o outro quer do outro lado ... acaba se desencontrando”.

Na literatura Kaingang são encontradas outras informações divergentes destas. Ambrosetti afirmou que “los maridos tratan con suavidad á sus mujeres, las consultan en todos sus asuntos” (1894: 323); Loureiro Fernandes observou que, em Palmas, “raros são os casos de abandono das mulheres pelos maridos, e estas quando abandonadas voltam para casa de seus pais” (1941: 198); e, Horta Barbosa (1947:54) apontou a fidelidade conjugal como norma das mulheres casadas, afirmando também que os casamentos tornavam-se indissolúveis com a vinda dos filhos. Estas informações foram em parte confirmadas pelas senhoras

idosas e atualmente viúvas, que recordam dos tempos em que “existia briga com o home, com o marido ... eles ficavam juntos, brigava e não separava ... como é que de primeiro apanhavam do marido dela e não separavam? hoje em dia brigam, estão batendo a boca e já separam” (M.R., 84 anos). Ou então que, atualmente, “um toma a mulher do outro, da outra, é uma anarquia” (E.A., 84 anos). Ambas afirmam nunca terem sido violentadas fisicamente pelo cônjuge: “nunca apanhei, ele não era bêbado” (E.A.)³²; e, “nunca briguei com meu marido, eu disse pros meus filhos né, o pai de vocês ele nunca me bateu, eu não sei o que é briga com marido, da gente se apartar, com a filharada ... eu nunca fui assim, daí Deus que me ajudou decerto né ... mas ele era bão” (M.R.).

Verificamos pelos relatos documentados vários pontos importantes. As informações dos autores, exclusivamente homens, são questionáveis pelas afirmações de infidelidade por parte apenas das mulheres, principalmente quando é motivo de separação do casal. Como também colocou Baldus, entre os Kaingang de Palmas, “parece, porém, que a fidelidade conjugal de algumas mulheres tornou-se frouxa e que se entregam aos brancos” (1937:170). Os depoimentos atuais sobre a infidelidade masculina podem questionar estes dados. Quanto aos divórcios, estes aconteciam devido à violência praticada pelo homem contra sua esposa, à infidelidade por parte de um dos cônjuges e à “troca” ou “empréstimo” de mulheres. O que observamos é a violência exercida contra a mulher tanto no caso de “empréstimo” e “troca” de mulheres, como na ocorrência de espancamento contra a mulher que praticou o adultério.

Dentro desse contexto interno de violência, as mulheres indígenas transformaram-se, muitas vezes, em agressoras contra as outras mulheres. Teschauer fez alusão a vingança feminina ao mencionar as brigas ocorridas por causa das mulheres nas festas e “os maridos descontentes declaravam-se divorciados e as repudiadas vingavam-se a valer” (1927:39). Sebastião Alves, que foi chefe de Posto, “registrou a ocorrência de brigas provocadas pelas mulheres, pois estas depois de terem brigado entre si, instigavam os homens a

³² Este depoimento confirma uma opinião geral, sobre o fato do alcoolismo ser um dos grandes provocadores do espancamento contra as mulheres.

fazer o mesmo” (1940: 228 e 253 *apud* Melatti, 1976: 92). As agressões físicas mais comuns entre as mulheres é causada pela disputa de um homem. Para Simonian, “o espancamento entre as mulheres Kaingang acontece quando princípios de moralidade são transgredidos, ainda que a violência seja carregada para um dos lados envolvidos, neste caso, contra a mulher” (1994: 19). Se antigamente as mulheres Kaingang participavam das lutas ao lado de seus maridos, portanto, “longe de serem pacíficas, são também belicosas como os homens (...) Atualmente brigam e até se matam por ciúmes dos seus maridos” (Veiga, 1994: 143).

Como referido, as mulheres tem sido violentadas no âmbito doméstico e no interior das áreas indígenas onde residem. O seu comportamento também é violento, mas sobre ela recai muitas ações de ordem violenta. No estado do Rio Grande do Sul, Vieira dos Santos (1948) teve notícia de um caso de crime passionai, onde um homem matou uma moça de 16 anos e depois fugiu. Simonian (1994) observou em Nonoai/RS a ocorrência de casos de estupros incestuosos e, na Área Indígena Guarita, informou sobre um ex-cacique que chutou o ventre da sua esposa, matando o feto. Na Área Indígena Xapecó/SC, o poder da autoridade do cacique sobre as meninas menores de idade resultaram em vários estupros no ano de 1997. No Paraná, em 1998, Cecília Helm (comunicação pessoal) acompanhou o caso de uma mulher que matou uma jovem por ciúmes do marido. No mesmo ano, em Mangueirinha, uma mulher vista como “louca” foi estuprada e morta, sendo que a questão foi esquecida. Estes são apenas alguns dos casos violentos que estão disseminados entre os Kaingang.

1.3 A Violência Intertribal

De acordo com os relatos dos autores podemos observar que havia uma grande rivalidade entre Kaingang de diferentes hordas, de aldeias vizinhas, e nessas lutas participavam os homens e as mulheres sem filhos. As informações (Ambrosetti 1894, Teschauer 1927, Fernandes 1941) são coincidentes ao

relacionar os conflitos entre grupos Kaingang com o rapto ou posse de mulheres. No Rio Grande do Sul, Teschauer escreveu que “não empreendiam guerra para conquistar províncias ou aldeas, mas por outros motivos; para fazer captivos ou escravos para vingar uma affronta ou para roubar uma ou mais mulheres” (1927: 47). As mulheres e crianças “were generally spared and were adopted by the victorious group” (Métraux, 1946: 467) e “a criança roubada era inserida na parentela e no subgrupo da pessoa que a adotava” (Melatti, 1976: 61).

Também as hostilidades existentes entre os Kaingang e as tribos inimigas (não Kaingang) resultavam no rapto de mulheres e crianças. Entre Kaingang e Xokleng ressalta-se, como parte de traços culturais comuns, a importância da guerra e as práticas de roubo de mulheres de grupos rivais (Veiga, 1994: 27). Nos ataques às aldeias paulistas, Ribeiro Dantas ao referir-se ao líder Charin, assim escreveu: “aprisionou outrora, em luta com os Otis, um menino e uma menina desta tribo (...) levou-os para casa, deu-lhes o título dos filhos e educou-os com os mesmos cuidados e carinhos que dispensava aos que procederam do seu sangue” (*apud* Melatti, 1976:94).

Entre outro grupo Jê, os Kayapó-Xikrin encontram-se entre aqueles que praticavam o rapto de mulheres. Lux Vidal (1977: 46) explicou que o motivo das contendas entre Xikrin e Gorotire era o de roubar mulheres e crianças para serem adotadas. Os homens eram mortos, nunca aprisionados. O interesse no rapto de mulheres, especialmente moças, “é que elas eram imediatamente aproveitáveis para fins sexuais e de vida em comum” (*idem*: 46-7). Quando a mulher era de tribo não Kayapó o objetivo do aprisionamento era de aprender cantos da tribo estranha, e a autora interpretou este comportamento como uma curiosidade de notícias e interesses de outros grupos Kayapó.

Podemos descrever, nos contextos intertribais, as formas de violência que mais atingem as mulheres indígenas como sendo o rapto e a conseqüente imposição de trabalhos forçados, bem como o assassinato. Entre os Kaingang, o rapto como motivo das guerras internas e intertribais (principalmente contra os Xokleng) resultava numa maior circulação de mulheres - estas mudavam para

outras hordas Kaingang e também para aldeias inimigas onde seriam adotadas. Egon Schaden, citando a referência de Chagas Lima quanto à carnificina entre os índios Kaingang causada pelo rapto de mulheres, explicou que “com alguma ousadia, pode-se sugerir a hipótese de tratar-se dum estado de transição, ou, pelo menos, de ligação entre o rapto de mulheres e a instituição da exogamia” (Schaden, 1988: 105). Para o autor, o rapto provoca uma regra de casamento.

McLennan já havia estudado os “casamentos por captura”, que seria uma das maneiras mais remotas que os nossos antepassados teriam arranjado noiva. O autor, o primeiro a tratar do tema das capturas rituais, embora não distinguisse o rapto simulado e a fuga de amantes ou namorados, reconheceu que os exemplos etnográficos não provavam que qualquer sociedade contemporânea obtivesse regularmente as suas esposas por meio do roubo (Mair, 1973: 114). A análise de McLennan demonstrou que os povos nômades ao praticarem o infanticídio feminino viram-se, posteriormente, obrigados a roubar esposas devido à carência de mulheres.

O rapto é descrito em muitos estudos sobre as terras baixas da América do Sul e tem sido interpretado como resultante da “escassez de mulheres” ou pela cobiça da especialização de determinadas indígenas. Com a conquista européia, o rapto de mulheres ao nível inter-tribal tornou-se também uma resposta às pressões territoriais emergentes e aos processos depopulativos (Simonian, 1994: 6-7). A “escassez de mulheres” seria, para Lévi-Strauss, resultado de uma tendência polígama dos homens que “faz parecer sempre insuficiente o número de mulheres disponíveis” ([1949] 1982: 78). Entre um grupo pano, os Shanaranaua, Siskind³³ (1973 *apud* Lasmar, 1996: 91) sugeriu que as mulheres controlariam a sua própria disponibilidade sexual de forma a garantir um certo suprimento de caça. Segundo Robert Murphy e Siskind, ao criarem uma “escassez” artificial na economia da sociedade, as mulheres transcenderiam sua posição subordinada e teriam maior valor cultural. Dessa forma, “a ‘escassez de

³³ “Tropical Forest Hunters and the Economy of Sex”. In: Gross, Daniel R. (ed.), *Peoples and Cultures of Native South America*. New York: Doubleday, 1973.

mulheres' sexualmente disponíveis, o valor cultural da mulher e o seu status político seriam variáveis relacionadas" (Lasmar, 1996: 92)³⁴.

1.4 A Violência Interétnica

Quanto às hostilidades entre Kaingang e "civilizados", estes últimos começaram a invadir o território indígena e as lutas foram inevitáveis. Os Kaingang faziam guerra para vingar um parente morto, para roubar ferramentas agrícolas e roupas dos "civilizados". Nestas expedições, Melatti informou que "as mulheres acompanhavam os homens para fazerem a comida. Os filhos ficavam na aldeia com a avó paterna ou materna" (1976: 96).

Por ocasião da formação da "Junta da Real Expedição e Conquista de Guarapuava", em 1809, mais de 300 pessoas formaram um contingente que chegou aos campos de Coran-bang-rê no dia 17 de junho de 1810, sob o comando do Capitão General Diogo Pinto.³⁵ Neste local, fundaram a povoação de Atalaia. Sobre um destes primeiros contatos, Tommasino (1995: 82-4) transcreveu um relato de Borba em que ocorreu um episódio interessante do encontro entre os soldados e os indígenas. Os índios receberam muitos presentes entre roupas e quinquilharias e, em retribuição, trouxeram algumas jovens da tribo e ofertaram aos soldados, deixando-as nos seus alojamentos. Mas a reação do padre Chagas foi violenta e proibiu qualquer aproximação com as índias, classificadas por ele de "mulheres impuras" e "tentação do demônio". Por causa da recusa de suas filhas, os Kaingang atacaram Atalaia a 29 de agosto e travaram

³⁴ Esta discussão encontra-se no artigo de Chernela, Janet. "Some Considerations of Myth and Gender in a Northwest Amazon Society". In: Randolph, R., Schneider, D. & Diaz, M. (eds.), *Dialectics and Gender: Anthropological Approaches*. Boulder: Westview Press, 1974.

³⁵ Em 1772, os Kaingang reagiram contra a primeira tentativa de apropriação das terras de Coran-bang-rê (rebatizadas, mais tarde, como Campos de Guarapuava). Com a chegada de D. João ao Brasil, este decide declarar guerra de extermínio aos Kaingang e Xokleng dos estados do Paraná e Santa Catarina, assinando a Carta Régia, em 5 de novembro de 1808. Este fato resultou na formação da "Junta da Real Expedição e Conquista de Guarapuava" que, sob o comando do Capitão General Diogo Pinto, chega aos campos de Coran-bang-rê no dia 17 de junho de 1810. (Tommasino, 1995 : 80-82)

uma batalha que durou mais de seis horas (Macedo, 1951 *apud* Tommasino, 1995: 83). Após este episódio, novos contatos tornaram-se difíceis. Se o rapto provocava a guerra, “a oferenda em forma de mulheres” era uma possibilidade de paz e aliança com o grupo hostil. Quando os homens não índios recusavam a oferta, rejeitavam também a aliança com os Kaingang, mostrando claramente seu interesse na dominação e conquista das suas terras.

Em outra ocasião, na catequese de Palmas e Nonoai, o “uso de mulheres” foi descrito por Loureiro Fernandes, embora o autor não tenha exemplificado claramente qual o papel das mulheres. O autor explicou que, nesta ocasião, Vitorino Condá serviu-se de mulheres indígenas como “embaixatrizes” (Fernandes, 1941:165).

No contexto da conquista européia, as mulheres indígenas passaram a ser vitimadas também por não índios, e tornaram-se o alvo preferencial de violências e de abusos os mais variados, pois eram tidas como mais frágeis e por representarem a capacidade de reprodução de suas sociedades. As indígenas eram violentadas em situações de concubinação, vítimas de seqüestro e estupro pelos europeus (Simonian, 1994: 24-27).

Desde o século XIX havia notícias da intenção dos homens brancos em “civilizar” os índios. Franz Keller, um representante da perspectiva evolucionista vitoriana da sua época, referiu-se à importância da catequese e do fato de “ganhar as mulheres para a causa da civilização” (1974: 22). Em 1856, o vice-presidente do Paraná, H. Beaurepaire-Rohan, em uma mensagem à Assembléia Legislativa, informava que somente restavam em Guarapuava alguns índios “integrados”. Para exemplificar o grau dessa integração, explicava que muito deles estavam ligados à sociedade envolvente por casamento: tratava-se, portanto, de mulheres mantidas pelos colonizadores como parceiras sexuais (Moreira Neto, 1972: 389).

No contato dos homens não índios e o grupo Kaingang, verificou-se a utilização de mulheres nas expedições de atração de índios “arredios” como prática comum do S. P. I., tanto no Estado de São Paulo como no Paraná. A indígena Vanuíre ofereceu grande auxílio na “pacificação” dos índios de São

Paulo.³⁶ Segundo depoimento prestado à Tommasino foi “essa mulher que amansou os índios; ela, porque por ali, ela que amansou os parente tudo” (1995: 133). Horta Barbosa referiu-se à sua ajuda inestimável e, após a pacificação, o autor relatou que o aparecimento de algumas mulheres em seus acampamentos revelou “única manifestação verdadeiramente valiosa para provar a realidade da confiança do índio em seus novos amigos” (1947: 51).

Neste contexto, do encontro de duas etnias, podemos induzir o papel preponderante da mulher como mediadora dos conflitos na “pacificação”, embora também tivesse sido alvo das mais variadas violências - como oferenda, como parceira sexual, etc. - tanto pelos índios como pelos brancos. Foi Vanuíre quem fez o papel de mediadora e intermediária em situações importantes e, principalmente, de crise do grupo. Ao contactar com o domínio exterior ao da área indígena, com o mundo “de fora”, ela confirmou o poder político de que era detentora.

Seria importante citar neste momento, dado a similaridade do tema da importância das mulheres em situações extremas, que a antropóloga Cecília Helm, ao realizar o laudo antropológico da área em litígio em Mangueirinha (ver Introdução), observou uma nova versão da história destas terras quando entrevistou as mulheres Kaingang. O que ela verificou foi que foram as mulheres que aconselharam os maridos a receber terras e não dinheiro como pagamento no momento de demarcação da Área Indígena Mangueirinha. Este fato confirma o que tentamos provar acima, a importância da mulher no momento de decisão do rumo de seu povo.

Todas as situações de contatos interétnicos, envolvendo uma série de atos violentos, refletem o extermínio não só das mulheres, mas de todos os indígenas. A dominação se fez sobre a forma de emboscadas, ataques e massacres para a expropriação das terras Kaingang e, recentemente, assassinatos individuais como o caso do cacique Ângelo Cretã em Mangueirinha. A violência contra as

³⁶ Segundo Tommasino (1995: 133), ela é originária do Aldeamento de São Jerônimo. Segundo Melatti “essa Kaingáng, chamada Uinvire (...) pertencia ao pessoal do líder Charin, sendo roubada criança pelos

sociedades indígenas após o contato, segundo Ligia Simonian (1994b), teria também imposto a adoção de castigos antes desconhecidos, como veremos adiante. O contato de sociedades indígenas com a sociedade nacional tem também implicações diretas nas transformações das relações de gênero, e “tem apontado para o aparecimento de ‘novas violências’ contra as mulheres” (Grossi, s.d.: 4).

2. A Penalidade Aplicada aos Conflitos

Na sociedade Kaingang a disciplina do grupo sempre esteve ancorada em certas normas de comportamento, e a desobediência a elas resultava em sanções impostas aos indivíduos. As infrações e delitos eram referentes aos casos de desobediência, faltas na família e desrespeito à propriedade privada. Para Becker (1995), as penas eram relativas ao grau das infrações ou delitos. Às faltas menores eram impostas conselhos e admoestações, e as faltas mais graves exigiam do desobediente a submissão ao trabalho forçado, multa, reclusão ou açoite. As penas também eram diferenciadas segundo o gênero do infrator.

Ligia Simonian situa as razões do que denomina “castigos cruéis” na própria cultura tradicional Kaingang e no seu faccionalismo político. Para a autora, os “castigos cruéis” implementados pelas autoridades indígenas locais contra os transgressores, estariam divididos em quatro possibilidades: “tronco”, exílio, espancamento, prisão e punições complementares, dentre as quais a tortura (Simonian, 1994b: 50). A punição no “tronco” era efetivada por meio do amarramento de cada um dos tornozelos dos condenados entre duas estacas cravadas no chão (idem: 39), e foi uma prática persistida até recentemente, sendo substituída pela instalação de prisões a partir da presença do S. P. I. nas diversas áreas indígenas.

neo-brasileiros. Casou-se com regional e após a pacificação veio residir no Posto, trazendo sua família. Faleceu em Icatu” (1976: 89).

O adultério é um dos temas que podem ilustrar o tipo de sanção imposta ao infrator. Na sociedade Kaingang o adultério era uma das infrações punidas com a pena de morte tanto para o homem como para a mulher (Mabilde, 1897 *apud* Becker, 1995:122), ou recebia como punição o castigo no “tronco”. Atualmente, com a pena de morte abolida, a infração para o adultério é o espancamento e/ou abandono. Darcy Ribeiro (1977: 310) explica que a mortalidade provocada pela epidemias após a pacificação atingiu os segmentos da organização social, e os Kaingang não tinham mais como obter cônjuge de acordo com as regras tribais. Neste contexto surgiram os primeiros casais incestuosos, não pelo casamento mas por relações ocasionais, que foram justificados segundo a sua tradição com a pena de morte. O sistema desorganizou-se, mas guardou seu poder de impor sanções. Somente depois, segundo o autor (*idem*: 311), a pena de morte foi substituída por espancamentos aplicados nas mulheres incestuosas. Neste caso, podemos observar que a pena é diferenciada segundo o gênero do infrator, recaindo apenas sobre a mulher.

Em Mangueirinha, as faltas mais freqüentes cometidas pelos indivíduos que resultam na prisão aos infratores são os casos de embriaguez, “prostituição”, adultério, discussões e desentendimentos envolvendo os cônjuges, etc.³⁷ As discussões entre casais são resolvidas, primeiramente, com uma conversa com o cacique, e se houver entendimento de ambas as partes neste íterim não há a necessidade da pena na prisão. Conforme a mulher do atual cacique afirmou, “aquele que se sente prejudicado, mulher ou homem, se queixa para o cacique. Cacique chama, ou o auxiliar, vê o motivo da briga, se é pouca coisa se acertam por ali mesmo ou vai pra cadeia até eles se acertarem ou se separarem ... um ou dois dias o casal vai preso”. E, quando se deparam com algum outro problema, “ajuda, por exemplo a O., uma viúva, que não tem pra quem se queixar, queixou com o cacique”.

³⁷ A “fofoca” surge também como um fator agravante de discussões, envolvendo intrigas, boatos (“alguma conversa surge, boatos, até chegar no ouvido”) e denúncias por parte dos indivíduos. Os crimes de fofoca, desde o final dos anos 70 e 80, “envolviam prioritariamente o tema do adultério e dos compromissos de casamento” (Fernandes, 1998: 130).

Muito embora as mulheres Kaingang exerçam cargos no espaço público (ver Capítulo IV: O Trabalho das Mulheres no Espaço Público), o domínio da política em Mangueirinha é, ainda, restrito aos homens Kaingang, ao menos na participação das reuniões da Liderança Indígena.³⁸ Segundo uma entrevista realizada com Lufrânio Mendes, que foi cacique de Palmas, “a liderança era composta pelo cacique, vice-cacique e polícias. Esses líderes eram escolhidos por todos os índios da comunidade. (...) A mulher não tinha direito de participar da liderança pois só podia participar das reuniões, mas não falar” (Groatto, 1992 *apud* Fernandes, 1998: 115). Em Mangueirinha a reunião também é limitada aos homens, e as mulheres não participam diretamente das decisões, pois “pode participar, só que as mulher não ligam e não são convidadas também”. Neste processo político, são comunicadas a tomar parte somente na escolha de um novo cacique. Em Palmas, Ricardo Fernandes chamou atenção para o fato de que a escolha do cacique a partir da eleição envolvendo “todos os índios da comunidade” seria, na realidade, estabelecida em critérios distintos com referência ao gênero, idade e posição social. O que implica que as eleições “envolviam os homens, chefes de família, com idade entre vinte e sessenta anos” (Fernandes, 1998: 137). Os líderes Kaingang, exclusivamente homens, são quem decidem os problemas da sociedade, demonstrando-se, assim, a perseguição de prestígio do mundo masculino e a conseqüente exclusão das mulheres da política.

³⁸ Elvira Cretã, a esposa do falecido cacique Ângelo Cretã, é uma das mulheres que teve uma participação política mais efetiva em Mangueirinha. Nos anos de 1996 e 1997, Elvira Cretã foi a presidente do “Clube das Mulheres Indígenas”, que passou a chamar-se posteriormente “Clube das Mães”. Como sócias, as mulheres colaboravam com a quantia de R\$0,50 mensais. Reuniam-se para cursos diversos, dados pelas mulheres da cidade: corte e costura, crochê, tricô, salgadinhos e doces, etc. Havia também reuniões nos finais de semana. Elvira deixou o cargo para candidatar-se vereadora, “pelos índios e por tudo”, embora não tenha conseguido eleger-se. Sua irmã, Belarmina Luiz dos Santos, residente em Curitiba, também participa politicamente de assuntos ligados aos interesses indígenas. Infelizmente, não pude conversar com ela, o que empobreceu a pesquisa neste ponto. É importante dizer que o pai de ambas, o falecido Francisco dos Santos, foi um dos homens mais importantes nas lutas pelas terras indígenas, especialmente de Mangueirinha.

2.1 O “Código de Ética e Penal”

Os Kaingang de Palmas possuem um *Código de Ética e Penal* que foi implantado em outubro de 1997 pelo cacique Sebastião e seus assessores.³⁹ Tal Código Kaingang, em um breve histórico inicial, acentua a preocupação dos indígenas com as leis dos homens brancos que acabaram por adotar: “ao longo do tempo de contato com a sociedade nacional, os índios desta reserva foram adaptando leis internas semelhantes às civis, deixando a especificidade cultural de seus antepassados, agindo democraticamente em todos os sentidos” (p.1).

O Código faz referência aos seguintes casos infratores: homicídio, assalto, furto, agressão física e moral, desrespeito à autoridade, alcoolismo, uso de drogas, sedução de menores e adultos, estupro, prostituição, desentendimento familiar, separação de casais e casamentos (ameaçados, “forçados”, de menores de idade). Muitas das infrações dizem respeito às relações homem/mulher, sendo que o alcoolismo muitas vezes provoca as discussões conjugais e/ou resulta em agressão física e psicológica, geralmente contra a mulher. É principalmente sobre a dinâmica dos casamentos e da relação familiar que as autoridades indígenas⁴⁰ interferem; mostrando, por um lado, a extrema importância da estabilidade das uniões matrimoniais e, por outro lado, o exercício da autoridade de mando e a perseguição de prestígio do mundo masculino. Há, inclusive, “punições especiais” aplicadas aos líderes da sociedade.

Os itens “desentendimento familiar”, “separação de casais” e “casamentos” são controvertidos e merecem algumas considerações. Vejamos como o *Código de Ética e Penal* visa solucionar os conflitos existentes tanto no âmbito doméstico, no caso dos desentendimentos conjugais, como no contexto da

³⁹ A existência de um código penal em sociedades indígenas, como entre os Kaingang, é um exemplo raro. Em outro grupo Jê, W. Crocker (1967:76-80 *apud* Carneiro da Cunha, 1987: 44) apontou a existência de um código sexual descrito por ele como uma “paródia da ética ‘civilizada’”, em que a vergonha rege a relação entre os sexos e o parentesco é reduzido a um pequeno grupo. Carneiro da Cunha discordou de Crocker ao inferir que a infração em relação às regras de parentesco, a consumação do incesto, seria uma representação do próprio grupo e não puramente uma paródica, mas não nos deteremos na presente discussão pois escapam ao escopo do trabalho.

⁴⁰ Os líderes escolhidos - cacique, vice-cacique e “polícias” - que compõem a Liderança Indígena, são representantes das sete aldeias de Área Indígena de Mangueirinha.

área indígena, e quais as implicações decorrentes na organização social Kaingang.

Quanto aos “casamentos”, o Código não impõe a prisão como pena, mas o “casamento forçado”. O cacique e a Liderança são quem decidem sobre o casamento, ouvindo a denúncia e opinião por parte dos pais. O direito à defesa é dado somente ao homem “para não cometer injustiça”. Se houver envolvimento de menores de idade, deverão ser investigados o laudo médico do ato sexual e provas visuais verídicas de uma à três testemunhas. Nos casos envolvendo menores de idade, somente se efetuará o casamento com a autorização dos pais de ambas as partes, mediante termo de responsabilidade assinado por eles.

No Código, a pena para o “desentendimento familiar” varia de 24 horas à 15 dias, até a reconciliação do casal. Se o desentendimento prossegue, pode ocorrer a “separação de casais”. Após um diálogo com o cacique e a Liderança, fica a cargo destes uma decisão do caso: se decidem pela não separação a pena dura 24 horas até a reconciliação; se ocorrer o divórcio, as crianças ficam com a mãe e o pai deve sustentá-las até os 18 anos. Um novo casamento pode ser considerado para ambos os cônjuges, “desde que estejam de acordo com as responsabilidades para com os filhos”. A discussão sobre o mau trato aos filhos menores recebe punição de 5 à 30 dias de prisão, e também pode ser aplicada a prestação de serviços comunitários durante o dia e pernoite em regime fechado. Se é a mãe que maltrata os filhos, o pai pode pedir a guarda dos mesmos e a mãe receberá as mesmas penas.

Podemos comprovar nestes casos como a relação entre os gêneros é fundamental ao código escrito. Embora não seja citado no Código, aos adolescentes recaiam rígidas normas, sendo que namorar e conversar com alguém do sexo oposto era extremamente proibido. Havia inclusive um “espião” na escola para observá-los e, posteriormente, dedurá-los à Liderança Indígena.

Nos casos que envolvem as uniões matrimoniais, verifica-se como o Código legitima o poder exercido pela chefia. Como se observa no item “casamento”, o cacique é quem impõe e realiza os casamentos. No século XIX, a

importância do casamento era tal, que Ítala Becker (1995: 150) sustenta que podemos pensar que era uma necessidade para o exercício de mando, pois também os casamentos eram feitos, muitas vezes, pela escolha do chefe da tribo. Conforme Vieira dos Santos, “o casamento se realiza depois de ter a aprovação do Chefe e é feito por ele - em tempos passados era o KUIÊ, sacerdote da tribo que o fazia. É o moço quem escolhe a companheira, mas há também os casamentos feitos à escolha do Chefe e é obrigado a casar” (1949: 7). A hipótese da determinação da autoridade máxima concedida ao cacique nos casamentos está relacionada, ainda, com o direito da poligamia para o chefe. Afirma Mabilde (1897: 153 *apud* Becker, 1995: 123) ser a atribuição da escolha da(s) mulher(es) um requisito do cacique. O chefe da tribo, como autoridade máxima, tinha o direito de dispor de mais mulheres, inclusive de meninas de 14 e 15 anos. E, ainda, a mulher desobediente era concedida ao cacique principal.

O que se observa nas imposições de castigos é a falta de defesa por parte dos acusados e condenados, sendo que, muitas vezes, os envolvidos em algum incidente fogem para outras aldeias.⁴¹ No item sobre o casamento, verificamos ainda a discriminação por gênero com relação à defesa, esta é dada somente aos homens “para não cometer injustiça”. Estes fatos se dão principalmente pelo exercício de mando das autoridades locais, exclusivamente homens, sobre os demais indivíduos. A chefia exerce, deste modo, o seu papel de autoridade política inquestionável. Inclusive, o tal Código foi criado pelo cacique Sebastião contra uma denúncia no Juizado de Menores sobre o “casamento forçado” imposto aos jovens que fossem vistos namorando (Fernandes, 1998: 161). Ricardo Fernandes interpreta e caracteriza o *Código de Ética e Penal* como “um instrumento de proteção contra a *Justiça dos Brancos*” (idem: 167), sendo este um dos argumentos utilizados pelo próprio Sebastião para afirmar sua aplicação. Criando o Código pode sair ileso da acusação e continuar aplicando as suas leis.

Embora possamos pensar o tema do casamento como de caráter privado, que diz respeito somente as pessoas envolvidas, entre os Kaingang ele refere-se à

⁴¹ No Código de Palmas, a pena para a fuga é de 5 a 15 dias de prisão, mas na prática os fugitivos podem ficar o dobro de dias em reclusão.

toda a sociedade. Neste sentido, as sanções funcionariam contra a violação dos valores morais desta sociedade, e a vergonha aparece como uma forma de punição. No século XIX, ao homem que desobedecia recaia como sanção a obrigação de realizar tarefas femininas, como carregar lenhas e frutos, sendo assim motivo de escárnio por parte dos demais membros da sociedade. Também no grupo Suyá, Anthony Seeger (1981 *apud* Fernandes, 1998: 97) verificou que o infrator era envergonhado publicamente, sendo que a maioria dos casos diziam respeito às situações de adultério. Pitt-Rivers exemplifica a ofensa à honra no caso de adultério entre os Nuer, onde a vergonha pública e a zombaria a que é submetido o homem enganado “não buscam punir o infrator, mas sinalizar um estado ritualístico de profanação, ao qual os homens da comunidade assim esperam escapar, dissociando-se dele e dessa maneira excomungando-o” (1992: 26).

* * *

Ao longo deste capítulo tratamos da dimensão política implicada nas relações de gênero. Desde os tempos de guerra entre os Kaingang e os diferentes grupos (tribos inimigas e sociedade envolvente) a violência se fez presente. As mulheres estão na base dos mais variados conflitos envolvendo os Kaingang, ao mesmo tempo que sofrem e provocam as mais variadas violências. No contexto interno, são assassinadas e espancadas em cenas de brigas conjugais e também violentas com as outras mulheres. No contexto intertribal, foram raptadas e adotadas pelas tribos inimigas. No contexto interétnico, eram utilizadas como “embaixatrizes”, parceiras sexuais dos brancos e vítimas de estupros.

No contato com os “brancos”, por outro lado, podemos inferir a importância da mulher como mediadora dos conflitos na “pacificação”, como no caso da índia Vanuíre. Esta situação nos induz a pensar no modelo centro/periferia presente nas sociedades Jê, provocando um caráter específico ao caso Kaingang. Nesta sociedade, podemos verificar o papel das mulheres como

mediadoras e intermediárias, ou seja, com uma capacidade própria em lidar com o inimigo e estrangeiro. A mulher, geralmente situada numa condição periférica no domínio político, torna-se protagonista nas situações de crise, precisamente porque são elas que se entendem com o espaço público. Esta situação da relação das mulheres com o mundo externo, o mundo político da relação com os brancos, dá à elas um papel preponderante e decisório no rumo da vida de seu povo.

Após o contato houve um aumento de violência e o surgimento de novas violências contra as/os indígenas Kaingang, assim como houve a incorporação de castigos no sistema Kaingang. As sanções, em geral, dependiam do grau de infração e eram diferenciadas segundo o gênero do infrator. O adultério é exemplar para demonstrar as transformações das punições desta sociedade e o surgimento de “novas violências”: inicialmente era punido com o amarramento no “tronco” e morte para ambos os cônjuges, depois passou a ser punido com o espancamento contra a mulher.

Na resolução dos seus conflitos nos tempos atuais, os Kaingang incorporaram um *Código de Ética e Penal*. Neste Código, o matrimônio e as relações entre os gêneros são um dos seus pontos-chaves e de maior interferência do mundo masculino. Ele serve, ao mesmo tempo, para justificar a importância do matrimônio na sociedade e legitimar a autoridade política do chefe (cacique). É a Liderança Indígena, os líderes da sociedade, que realiza os casamentos e decide sobre a separação dos casais, assim como todas as resoluções passariam por suas mãos. O matrimônio, deste modo, tem consequências no domínio político e no exercício de poder e as discussões conjugais são resolvidas em bases políticas.

A Liderança Indígena, detentora de poder e autoridade, é organizada através da participação dos homens chefes de família que se auto-elegem. O poder do homem está diretamente relacionado ao seu prestígio e *status* dentro do grupo, enquanto que a mulher aparece nesse contexto como “dominada” pelos homens mais importantes pois, como verificamos ao longo deste capítulo, o homem é quem dispõe e tem o controle sobre as mulheres. A ação masculina

orientada para o prestígio, de acordo com Ortner & Whitehead, articula-se com as estruturas das relações entre os sexos. Se a orientação “pública” é masculina e a “doméstica” feminina, “the primary categories of maleness are not simply from the ‘public’ domain in general, but specifically from the sphere of prestige relations” (Ortner & Whitehead, 1981: 19); enquanto que a categoria de feminilidade é gerada em termos das relações das mulheres com os homens, e em termos da relevância destas relações para o prestígio masculino. Neste sentido, as relações de gênero são filtradas pela perspectiva do ego masculino situada na estrutura de prestígio da sociedade.

Os homens, como figuras públicas e políticas, interferem no modo como se dá a resolução dos mais variados conflitos e violências ocorridos, interferindo inclusive no âmbito doméstico. Essa ideologia de dominação é manifestada em muitos aspectos da sociedade Kaingang, mas em que sentido isto aparece na vida cotidiana? Embora as mulheres não possam participar do mundo da política, pois sua entrada é proibida na reunião da Liderança Indígena, devemos nos perguntar até que ponto as mulheres não interferem politicamente pois, como sustentou Veiga (1994), na realidade as mulheres influenciam as decisões tomadas nas reuniões políticas.

Os homens podem diminuir o *status* jural das mulheres, mas isto não quer dizer que as mulheres sejam submissas. A mulher Kaingang pode ser o motivo de disputas e conflito desde o tempo de guerra, pode ter sua entrada proibida na vida política, mas ela não aceita docilmente seu papel e possui um poder real e simbólico na vida cotidiana. Assim como as mulheres Mundugumor, “consideradas igualmente violentas, agressivas e ciumentas” em relação aos homens (Mead, 1988: 206), elas não devem ser consideradas fracas e necessitadas da assistência masculina.

O antagonismo entre os sexos não torna-se manifesto como grupo de conflito nas relações marido-mulher, mas através da objeção para a entrada da mulher na vida política da sociedade. No conflito doméstico, homens e mulheres são protagonistas de uma disputa para maior poder, enquanto que no âmbito

público as mulheres são deixadas de lado nos momentos de decisões importantes. O domínio privado não se reveste da negação de poder, mas de luta mais “igualitária” pelo mesmo; enquanto que no domínio público, onde o antagonismo entre os sexos se faz mais presente, a ausência de poder político é da mulher. No entanto, não podemos desconsiderar a importância das mulheres no terreno político em situações de crise, como descrito. Esta ideologia de dominação, justificativa do modelo de antagonismo sexual, é mais e menos aparente conforme o domínio implicado em cada caso, apesar de que muito há de ser feito para que as mulheres também sejam consideradas “atrizes de prestígio”.

TERCEIRO CAPÍTULO

Ciclo de Vida e Corporalidade

O ciclo de vida Kaingang “é um importante fio condutor para acompanhar a evolução dos deveres e direitos na vida das pessoas” (Becker, 1995: 142). Desde antes do seu nascimento o indivíduo é acompanhado por uma série de cuidados e restrições que visam principalmente a sua proteção. Estes procedimentos são realizados pelos pais desde antes do nascimento da criança, também no caso de viuvez e morte são os parentes mais próximos que obedecem certos cuidados. Além do parentesco, as diferenciações por idade e gênero influenciam o comportamento e aprendizado das pessoas durante as etapas do ciclo de vida.

As diferenças nos papéis de gênero tornam-se acentuadas quando tratamos dos processos de concepção e nascimento. Embora a ideologia dominante possa ser masculina e a descendência entre os Kaingang ser patrilinear, é o gênero feminino quem possui um poder potencial quando se discute os padrões contraceptivos e as práticas relacionadas à gravidez e ao nascimento. Posteriormente, a mãe é a principal encarregada do processo educativo das crianças. As mulheres estão organizadas, simbólica e pragmaticamente, em torno do novo indivíduo que acaba de nascer e que fará parte da sociedade, e são valorizadas por isso. Os homens podem ter o controle do sexo e da reprodução (“*o homem é quem faz o filho*” dizem os Kaingang), mas seu controle é menos completo quando são as mulheres que dão a luz, nutrem as crianças e tornam-se mães legais simplesmente pelo cuidado das crianças.

Os cuidados envolvendo a criança começam antes mesmo do seu nascimento e a futura mãe recebe o aprendizado utilizado nesta etapa das outras mulheres, da sua rede de parentesco e de compadrio. Este aprendizado inclui o uso de “remédios do mato” e a realização de dietas específicas. Os “remédios do

mato”, como as próprias indígenas denominam, fazem parte da cosmovisão Kaingang e são ainda utilizados pelas mulheres, mesmo depois das modificações surgidas com a “medicalização” do ciclo de vida. Juntas, as mulheres cuidam das diferentes etapas que circundam o nascimento, principalmente nos momentos do parto e da dieta. O nascimento de um bebê é um assunto que interessa a todos, pois na sociedade Kaingang as crianças são sempre bem-vindas, para tanto o batismo e a nomeação são as outras etapas pelas quais os indivíduos devem passar para tornarem-se membros da sociedade. A morte encerra seu período no seio da sociedade, e aquela/e que se torna viúva/o deve obedecer uma série de procedimentos dos quais trataremos sucintamente. É sobre estes temas que levantamos algumas discussões neste capítulo.

* * *

Antes, porém, de adentrarmos nos temas específicos do presente capítulo, queremos chamar atenção para o fato de que a dominação e a violência exercidas sobre os indígenas, tratados no capítulo anterior, resultaram também numa alteração radical sobre sua autonomia corporal com o uso obrigatório do vestuário.

A imposição do uso de vestimentas para os Kaingang aconteceu, principalmente, para as mulheres, que eram consideradas “impuras” e “tentação demoníaca”, conforme o relato de Chagas Lima. Nos contatos ocorridos entre “brancos” e índios, Tommasino observou que “as mulheres índias receberam roupas para cobrir partes consideradas pudicas pela moral cristã. Portanto, as índias não receberam meros presentes sem qualquer significado, ao contrário, foram invadidos pela cultura ocidental, sua moral, sua estética” (1995: 81). Se antes andavam nus ou com suas tangas de embira⁴², “depois da criação do serviço oficial de proteção, passaram as mulheres a vestir um camisolão simples, e os

⁴² Segundo Borba, as mulheres andavam com uma tanga “de um tecido feito por ellas com fibras extrahidas da ortiga grande” (1908: 42). E, de acordo com Piza (1938: 200), só usavam a tanga, que não era habitual, as que estavam “estabelecidas” por algum tempo.

homens a usar calças e camisas de meia” (Piza, 1938: 200). Portanto, a utilização de roupas entre os Kaingang somente aconteceu após o período de “pacificação”, sendo impostas principalmente pelos jesuítas e colonizadores, por motivo da “moral cristã”.

O costume obrigatório do vestuário acarretou sobre os indígenas uma nova cosmovisão. Se, anteriormente, eram donos de si mesmos e do modo de cobrir seus corpos, agora estão vivendo subordinados à estética da sociedade dos homens não índios. E, ainda, não podemos esquecer que foi com o vestuário que os Kaingang foram notavelmente dizimados, quando receberam roupas dos soldados falecidos de varíola.⁴³ O uso da roupa, portanto, trouxe também o surgimento de enfermidades desconhecidas e a conseqüente redução dos Kaingang.

1. As Práticas Terapêuticas com o Uso de “Remédio do Mato”

“Nem feiticeiros, nem médicos” é como Horta Barbosa referiu-se aos cuidados terapêuticos desenvolvidos pelos Kaingang. De acordo com o autor, “os doentes são tratados pelos seus parentes mais próximos, os filhos pelas respectivas mães, o marido pela mulher, etc.” (Horta Barbosa, 1947: 65). Como também discorreu Mabilde, “são os coroados velhos e principalmente as mulheres velhas que aplicam meia dúzia de remédios vegetais que conhecem aos poucos casos de moléstia que acontecem entre eles” (1899: 147). Melatti confirmou a participação das mulheres Kaingang paulistas no processo de cura: “somente as mulheres benziam com ramo de erva-mate (ko’goi) e receitavam um

⁴³ Hensel registrou a epidemia ocorrida em 1864 : “Pelo ano de 1864, Doble, acompanhado de um grupo de Kaingáng, fez uma de suas visitas a Porto Alegre a fim de receber o auxílio que se lhe havia prometido. O Governo mandou presentear os índios com uniformes de soldados falecidos em conseqüência da varíola, que havia pouco se manifestara no quartel. As roupas foram entregues a Doble sem que se tivesse o cuidado de desinfetá-las. A epidemia logo se alastrou pelo toldo, que estava inteiramente desprovido de recursos médicos. Como além disso os índios se lançavam na água fria logo

chá de pó de erva-mate ao doente, que deveria bebê-lo na parte da manhã” (1976: 131). Nestes relatos observamos que é a mulher quem trata dos filhos e do marido. Quando se trata da cura nos dias atuais, são as remedieiras, parteiras e curandeiras quem fazem os remédios dados à mulher nas diferentes etapas do ciclo de vida - no momento do parto, para evitar a gravidez, para abortar e para a “descida do leite”.

Na Campina dos Índios, embora muitas pessoas recorram freqüentemente à assistência dada no Posto de Saúde situado na cidade ou na enfermaria da área indígena, são principalmente as mulheres idosas que detêm o conhecimento e fazem uso de “remédios do mato”. Conforme revelado por uma das senhoras “nunca levei filhos no médico, curava com remédio do mato. Agora remédio do mato não faz mais efeito. De primeiro índio não bebia remédio de farmácia, era só do mato” (E.A., 84 anos). Uma senhora explica que, quando tomou o remédio receitado na enfermaria, “fiquei boa, mas não gosto muito não, prefiro o remédio do mato. Às veis, quando vou pra cidade, estou com uma dorzinha do estômago, vou mascando algum remédio do mato, canelinha, carqueja, e até chegar na cidade fico boa” (L.M., 80 anos). Esta senhora tem vários “remédios do mato” plantados próximo à sua casa.

Assim como essas mulheres, conhecedoras de diversas ervas medicinais e de suas práticas terapêuticas, há entre os Kaingang outras pessoas que possuem tal saber indígena. Determinadas jovens mães mantêm o hábito do uso de “remédios do mato” no cuidado com suas crianças, no caso de não ficarem curadas ou de ser doença mais grave que não sabem tratar, a partir disso vão à enfermaria ou ao Posto de Saúde situado na cidade de Mangueirinha. Como revela uma jovem mãe “eu dou chazinho as vezes para gripe eu dou, agora quando eu não sei o que é, tenho que levar, não posso dar remédio sem saber o que ele tá sentindo” (S.P., 21 anos). Essa jovem tem mãe e avó, de quase cem anos⁴⁴, que são “remedieiras”.

que sentiam o calor da febre, a mortalidade assumiu proporções catastrófais” (1928: 69 *apud* Becker, 1995: 96-7).

⁴⁴ A longevidade é uma característica da sociedade Kaingang. Em Mangueirinha, uma senhora de quase cem anos, ainda trança chapéus com perfeição e rapidez, bem como sempre a encontrava caminhando

“Especialistas em cura” é o termo usado por Moacir Haverroth (1997:74) aos *kujà* (xamã), curandeiras, curandores, remedieiras e parteiras existentes nas áreas indígenas Kaingang, que são as diversas pessoas conhecedoras de uma grande quantidade de remédios elaborados à partir de recursos naturais. A maioria das plantas são coletadas “no mato”. As remedieiras, segundo Haverroth, preparam os remédios “a partir de uma só espécie de planta ou com várias misturadas. Depende do tipo de doença e da pessoa que irá tomá-los” (1997: 84). As parteiras, mulheres especializadas em atividades ligadas ao parto,

“possuem o conhecimento de muitos remédios que podem utilizar no momento do parto, bem como para outras finalidades relacionadas com a concepção, gestação, aborto e outros problemas específicos de mulheres. (...) Há os específicos para o aborto, para diminuir a dor do parto, para lubrificar o canal vaginal a fim de facilitar a passagem da criança, para não dar tremor, para limpar depois do parto feito, remédio para a mulher ter mais leite e assim por diante” (idem: 85).

O conhecimento desses recursos é restrito às parteiras, que afirmam ser “mãe” e “madrinha” de muitos indivíduos, pois muitos já “passaram pela sua mão”. Como explica uma parteira: “sou madrinha de quase tudo estas piasadas, porque eu ganhava, eu que pegava as crianças, daí não tinha com que me apresentar, daí eles mandavam eu batizar as crianças. Eu tenho um novinho, aí pra cima nestes vizinhos, aí que eu fui batizar também” (M.H., 78 anos).

Ambrosetti observou que as mulheres preparavam-se somente para a dor do parto, tomando “raspaduras de corteza de Loro” (1894: 324). Para o autor, em três ou quatro dias após o parto, elas estão livres de “incomodidade”. Hanke observou, na Serra de Apucarana/PR, que tomam um remédio de orquídea quando estão com febre (1950: 71). E Oliveira refere-se ao chá de guavirova que “deve ser tomado ‘um capão’ do mesmo chá no dia de ganhar a criança porque ‘dá suador’” (1996: 101). São as parteiras que fazem os remédios para a dor do

pela área. Como dizem, ela “tem vista boa” e “é ela mesma quem vai no mato buscar suas taquaras”. Outra senhora, nos seus 80 e poucos anos de idade, tem uma viva memória e, como ela mesma relatou, “nunca fui em médico” e é “bastante forte”. Outra *velha*, também com quase cem anos, nos diz que “eu mesma que lavo minhas roupas” e toma conta dos serviços domésticos na casa de seu filho, o atual cacique, onde reside.

parto: “tem o filho e tem o remédio pra dor, e já tá pronto o remédio quando a mulher, quando der hemorragia, lá tava a lata do remédio ... tomava ... tava bem bom” (M.R., 84 anos). Uma senhora conta que “minha mãe cozinhava remédio do mato (...) se a mulher estava doente, já punhava numa chaleira, tomava, levava duas horas e tava com o filho no braço”. Sua mãe também “fazia simpatia, às vezes mulher tem sorte e tem filho, às vezes mulher não tem sorte ela fazia simpatia” (E.A., 84 anos).

Antigamente, desde a menarca, as mulheres Kaingang suspendiam suas regras “com o summo de uma herva” (Mabilde, 1899:148). Segundo Mabilde, este seria o remédio mais importante entre os Kaingang pelo qual deveria ser feito um trabalho mais aprofundado sobre esta erva, porque é possível que se “empregada em dose conveniente seja um excelente remédio para fazer cessar hemorragias uterinas” (idem). O mesmo autor informou que as mulheres brancas, outrora prisioneiras do grupo, também recebiam os mesmos cuidados para a supressão das regras. Porém, após o aldeamento e uso do vestuário pelos Kaingang, parece que as mesmas “abandonaram” essa prática.

Pourchet (1983 *apud* Tommasino, 1995: 251), na sua pesquisa entre os Kaingang de Palmas, encontrou a prática da medicina indígena para “descer o leite”, embora a pesquisadora não conseguisse identificar a erva. Em São Paulo, Melatti observou que “a mãe tinha de tomar mingau frio de milho torrado (*penfuro*)⁴⁵ e água morna em quantidade. Se a mãe bebesse água fria, ela morreria. Tomava estes líquidos para ‘descer o sangue’ (leite)” (1976: 103). Esta prática é recorrida principalmente pela avó ou a senhora idosa que cria um neto ou outra criança. Uma jovem informa um caso ocorrido com uma senhora que “pegou um menino pra criar, ela já era bem velhinha, os filho dela tinha casado tudo, ela pegou o menininho pra criar daí ela tomou remédio do mato, daí desceu leite, desce...” (S.V., 23 anos).

⁴⁵ Para os Kaingang paulistas, o milho torrado e socado no pilão é denominado *penfuro*, no Paraná é denominado *pishé* ou *pixé*. Segundo Loureiro Fernandes, as mulheres “preparam também a farinha, torrando bem os grãos de milho e socando-os até reduzi-los a pó muito fino; denominam esta farinha assim preparada *pixé*, termo guarani que significa ‘cheiro de fumaça’” (1941: 181).

O uso de plantas anticoncepcionais foi constatado por Baldus e Pourchet na região de Palmas. Ambos não conseguiram saber de que planta provinha tal remédio, segundo Pourchet “por se tratar de um segredo que só poderia ser revelado a alguém que a sucederia” (1983 *apud* Tommasino, 1995: 251) e conforme Baldus, “não falam sobre ele porque, do contrário, não produz efeito (...) ‘os remédios das nossas velhas só servem para uma Kaingang’” (1937: 31). Baldus observou que a mulher torna-se estéril depois de comer a planta duas ou três vezes. Outras observações foram averiguadas por Hanke que explicou que “para tal fin sirve cierta especie de batata, que se come cruda. Más seguro es el caldo preparado de la placenta de un recién-nascido. Las indias afirman que la toma del caldo produce perpetua infertilidad” (1950:71).

Fischer conseguiu observar que a esterilização, “praticada por meio de uma beberagem feita de diversas ervas silvestres” era usual, e se dava “geralmente depois do quarto ou quinto filho, com pleno consentimento das mulheres” (1959:15 *apud* Becker, 1995: 256). Melatti (1976) ao tentar descobrir a existência de algum método para evitar filho ou provocar aborto, apenas ficou sabendo de um chá feito do pó do interior do caroço de uma fruta, mas não soube o nome da planta. Uma senhora, que aprendeu os remédios com sua mãe, diz que “tem remédio também para não ter filho”. Na pesquisa de campo, constatamos o uso da pílula anticoncepcional por parte de algumas mulheres. Mas esta prática não impede de terem vários filhos e quando ainda são bastante jovens, pois “a maioria usa pílula ... porque às veis se descuida, como é que as veis esquece né, daí as veis engravidam tomando comprimido assim” (S.V., 23 anos).

Anteriormente recorriam ao aborto provocado. Os depoimentos fazem referência ao remédio que “não pode ter filho nunca mais”, pois “seca o útero, para a menstruação, as que morreram, morreram muito feia, as índias dizem que é de tomar remédio”. Darcy Ribeiro (1977: 310) explicou que a causa dos abortos era a afiliação do casal à mesma metade, sendo este tipo de relacionamento (casamento ou intercuro sexual) proibido entre os Kaingang de São Paulo.⁴⁶

⁴⁶ Como transcrito no capítulo II, a mortalidade provocada pelas epidemias após a pacificação, fez com que os indivíduos não tivessem como obter cõnjuge de acordo com as regras tribais de exogamia. Isto

Nesses casos, as mulheres, em adiantado estado de gravidez, saíam em caçadas e retornavam sem nenhum sinal de gravidez. Como descrito no Capítulo I, quando um homem toma sua prima como concubina e esta fica grávida geralmente pratica o aborto (Maniser, 1930: 777). O aborto também era recorrido nos casos de “casamentos forçados”, em que havia uma técnica de massagem utilizada para não dar um filho ao marido (Piza, 1938: 208); e quando a moça solteira engravidava de homem casado, ela recorria ao aborto sigiloso ou dava a luz e permanecia na casa de seus pais (Melatti, 1976: 39).

As indígenas também recorriam às mulheres sacerdotisas ou feiticeiras para saber o destino da prole em gestação. No caso do prognóstico ser desfavorável,

“em tais condições o abôrto será provocado, mediante o seguinte ... processo: - gestante, previamente entorpecida, deita-se no chão, permitindo que a Sonhadora pise sobre o seu ventre resupino, calcando os pés ... (e) o fruto infeliz dos seus amores conjugais, logo (será) expelido ao dia seguinte ... (e) ... tal operação, realizada sempre debaixo de grande segredo, era geralmente bem suportada pelas pacientes ...” (Horta Barbosa *apud* Melatti, 1976: 106-7).

2. “A mulhé dos portugueis não sabe nem pari!”⁴⁷

No século XIX, Ambrosetti (1894: 317) observou que quanto à reprodução as índias Kaingang não descansavam. Algumas mudanças foram constatadas: “antigamente procriavam bastante, mas agora ‘a natureza não é boa, está fraca’, pois os filhos não se desenvolvem” (Melatti, 1976: 106).

provocou o surgimento de casais incestuosos, não pelo casamento mas por relações ocasionais (Ribeiro, 1977: 310).

⁴⁷ O Dr. Cláudio Paciornik (s.d.: 3) quando, por motivo de sua pesquisa, mostrou às índias com as pernas para cima como era o parto num hospital, a platéia soltou uma grande gargalhada e disse “a mulhé dos portugueis, não sabe nem pari!”.

Autores como Baldus (1937), Métraux (1946) e Horta Barbosa (1947), observaram que as Kaingang tinham seus filhos sozinhas, “no mato”. Métraux informou que “women gave birth in the forest, sheltered from the supposedly maleficent moonbeams” (1946: 463). Em Palmas “a mulher não faz preparativos especiais para o parto (...) e se ninguém está por perto para auxiliá-la, arranja-se sozinha” (Baldus, 1937: 15). Esta prática é confirmada, entre outras, por uma senhora: “M. ganhou sozinha, não tinha ninguém, vim na cozinha, peguei uma tesoura, cortei e ... bem são, não sofria dos meus filhos e não sabia o que era médico também” (E.A., 84 anos). Esta informante teve os outros filhos com a assistência de sua mãe.

Na sociedade Kaingang os partos eram feitos em casa, pelo método de cócoras.⁴⁸ Esta prática é confirmada em diversos autores (Ambrosetti 1894, Métraux 1946, Hanke 1950, Melatti 1976). Conforme Métraux (1946: 463) a mulher dá a luz acorando-se enquanto uma parteira a abraça e aperta pelas costas, erguendo-a de quando em quando até o término da tarefa. Em Mangueirinha, uma enfermeira “branca” que trabalhou vinte anos na área, também fazia os partos pelo método de cócoras, inclusive chegou a encomendar um banquinho para a mulher sentar durante o trabalho de parto. O parto de cócoras foi estudado e adotado por Moyses Paciornik (1979), denominado por ele de “novo-velho método”.

Mãe e filha Kaingang informam que “antes tinha parto de cócoras” (M.R., 84 anos), mas “filho agora é tudo no hospital, nunca fui no hospital, sempre tive com a mãe, tudo de cócoras” (S.S., 64 anos). Esses depoimentos indicam a constatação das assistentes de parto do gênero feminino, as *parteiras*⁴⁹, que eram geralmente suas parentes como mães, sogras, tias e avós.⁵⁰ Suas experiências

⁴⁸ MacCormack verificou que em diversas partes do mundo “as mulheres ficam em pé, de cócoras ou sentadas e apoiadas em algum objeto ou em alguém nos últimos estágios do trabalho de parto. No segundo estágio do trabalho de parto, a parteira geralmente senta-se no chão, em frente à parturiente” (1982 *apud* Helman, 1994: 158).

⁴⁹ As assistentes tradicionais de parto são reconhecidas em diferentes culturas, tais como as *parteras* no México, as *comadronas* em Porto Rico, as *nanas* na Jamaica, etc. (Helman, 1994: 159)

⁵⁰ Mabilde (1897 *apud* Becker, 1995: 255) e Serrano (1957 *apud* idem) são os únicos autores que informaram sobre os privilégios recebidos pelas mulheres dos caciques principais, observando que estas eram as únicas que tinham a ajuda de uma mulher velha no momento do parto.

eram obtidas através de um conhecimento passado de geração à geração pela “tradição oral”. As mulheres idosas aconselhavam às jovens e estas também observavam as suas práticas, como explicou uma senhora “quase que aprendi, se ela (mãe) não morre sou atendente formada. Fiz em duas crianças, nasceu em minha mão” (E.A., 84 anos).

O trabalho de parteira era uma atividade exclusivamente feminina até o século XVII. Segundo Joana Pedro, “as parteiras e curandeiras, além de serem mulheres, tinham conhecimentos que faziam parte da ‘subcultura popular’, a qual passou a ser desqualificada em nome de uma verdade dita ‘científica’” (1998: 5). Para a autora, data do século XVIII a “medicalização do parto” (idem: 6)⁵¹, a qual também afetou a cultura Kaingang. O parto por cesariana, por exemplo, é “um recurso do setor profissional cada vez mais utilizado pelas mulheres Kaingang” (Fassheber, 1998: 131).

Na pesquisa de campo foram recolhidos vários depoimentos reveladores de práticas simbólicas bastante elaboradas do conhecimento Kaingang. Constantemente as mulheres idosas usam a expressão “ir pra faca” ao fazerem alusão aos partos atuais feitos no hospital. As *velhas* lembram do tempo antigo em que “não existia médico”, pois “não carece”. Uma senhora parteira explica que “eu atendia as mulher quando eles não tinham doutor, nunca usemo doutor (...) nunca fui, de primeiro filho eu tive na casa ... sofri bastante sim, dois dias, mas olha que tava sofrendo uma horas destas!” (M.R., 84 anos). Comparando o tempo antigo e o atual, explica uma Kaingang que “tinha o filho de noite e no outro dia andando, andando” e que atualmente “elas ficam com um mês com a barriga doendo, era muito melhor do que andar tudo picada, ficam a faca no umbigo ... hoje ficam com a barriga tudo podre” (E.A., 84 anos).

As índias referem-se às práticas atuais como uma coisa imposta a elas, motivo pelo qual posicionam-se de modo admirado: “que gente de fora nunca

⁵¹ Durante a última metade do século XIX, as parteiras foram gradualmente incorporadas pelo sistema médico, e o hospital passou a ser um lugar mais seguro para se dar à luz do que a residência da gestante. A sua posição “como profissional, com direitos próprios, foi finalmente formalizada no Ato das Parteiras de 1902, embora continuassem subordinadas aos obstetras de formação médica” (Helman, 1994: 154). Nos anos 30, pela primeira vez o índice de partos hospitalares foi maior do que o de partos domiciliares.

pôs a mão, que nem vocês agora, ponhando a mão em vocês” (M.R., 84 anos), ou “que as mulheres de hoje vem com a barriga cortada (...) por que?, chega e já vai pra faca, coisa esquisita” (E.A., 84 anos). As mudanças em relação à concepção ocorreram gradativamente após a “pacificação” destas índias, “pararam de fazer este parto, por causa do médico, as índia agora vão pra cidade” (L.M., 80 anos). O antigo modo de parir, o parto pelo método de cócoras, era preferível pelas mulheres idosas e também esta é a opinião das mulheres mais jovens que já o praticaram. Os motivos desta preferência são “desde a comida que comia, não sofria de doença. Hoje no hospital, como de tudo, tem claridade, tem TV” (E.C., 46 anos), ou, “acho melhor o da casa, porque no hospital eles levam a gente naquelas mesa lá, põe a gente deitada, em casa não” (O.M., 36 anos).

Na Área Indígena Palmas, Fassheber constatou algumas informações pertinentes quanto à “medicalização do parto”. Neste local, a recorrência ao parto por cesariana, segundo a atendente de enfermagem, é devido à dois fatores:

“primeiro, a idade das parturientes ser cada vez menor; e segundo devido à perda de dilatação pélvica em partos seguidos. Já as mulheres Kaingang atribuem o uso da cesariana pelas mais jovens à possibilidade delas não sentirem a dor do parto e de outras facilidades encontradas nos hospitais, como a assistência imediata ao recém-nascido, em caso de alguma complicação no parto ou no pós-parto” (Fassheber, 1998:132).

Um fator que contribuiu para a mudança no comportamento das índias em relação ao parto foi a construção de enfermarias nas diversas áreas indígenas. Como apontou o Dr. Cláudio Paciornik, nas suas pesquisas junto às mulheres indígenas,

“ocorria que havia sido construída uma enfermaria, e as atendentes do posto insistiam em que as mulheres que a procuravam na hora de parir, o fizessem na cama, deitadas. Essas atendentes tinham seu aprendizado em hospitais e com médicos, e para elas essa era a verdade. Os médicos do interior imitavam os da capital, estes a Universidade, e esta as verdades dos países considerados avançados” (s.d.:3).

O fator econômico também influenciou as mudanças relativas às práticas de concepção. Em Mangueirinha, a antiga enfermeira da área declarou que recomendava que as mulheres fizessem seus partos com o médico, pois assim receberiam o auxílio maternidade vindo do Estado.

Uma consequência dos partos feitos nos hospitais é a ocorrência de laqueadura, uma prática bastante recorrente e que substitui a antiga esterilização feita à base de “remédios do mato”. As mulheres, na faixa etária dos 40 anos, dizem ter feito laqueadura por diversos motivos: “mais filho mais dor de cabeça” (N.P., 44 anos), “para parar de tomar comprimido” (T.V.) e “quando eu tive o meu piázinho lá no hospital, fiz, cortaram a minha barriga, porque assim é só uma dor né, porque daí a gente se cuida, senão não se cuida” (E.C., 46 anos). A filha desta última, E.C., 27 anos, também fez laqueadura após o terceiro filho.

3. A Dieta (Vākrenh)

Embora alguns relatos encontrados na literatura Kaingang indiquem que as atividades do dia a dia da gestante não são alteradas e que a recém-mãe continua nos seus afazeres cotidianos no dia seguinte,⁵² as mulheres Kaingang seguem uma série de procedimentos no cuidado com o corpo. A mulher grávida e a recém-mãe, juntamente com o recém-nascido, estão sujeitos a certos tabus e rituais que devem ser cumpridos. Ambos estão vulneráveis e esses cuidados implicarão nas etapas posteriores do ciclo de vida, pois assim ficar “fortes” e não adquirem doenças.⁵³

A dieta “encontrando-se inserida numa ampla concepção e visão do mundo Kaingang ligadas à idéia de *prevenção e proteção*” (Oliveira, 1996: 97),

⁵² Diversos autores (Ambrosetti 1894, Borba 1908, Teschauer 1927, Baldus 1937) afirmaram a rápida recuperação das mulheres no período pós-parto.

⁵³ Conforme Oliveira, “de um modo geral para os Kaingáng ter saúde é sinônimo de ‘força’ (*Tar*) sendo que a perda da mesma, traz como principal consequência a vulnerabilidade às doenças (*Kaga*)” (1996:85).

coloca algumas normas e restrições a serem cumpridas em relação às atividades, alimentação, banhos, cuidados, isolamento, intercuro sexual, etc. Antigamente, a parturiente ficava isolada em cabanas “no mato” e só retornava depois do nascimento do filho. A dieta da futura mãe começa desde o início da gestação e torna-se mais acentuada a partir do quarto mês, “quando os intercursos sexuais devem ser mais espaçados e a gestante deve usar determinados chás (...) para ‘esquentar a criança’. Estas medidas para esquentar são uma espécie de fortificante” (idem: 101).

É após o nascimento que inicia-se uma dieta alimentar mais rigorosa para a mãe e o recém-nascido. Esse procedimento, juntamente com o resguardo, são marcos importantes da dieta, como observado no depoimento de uma indígena: “fiquei seis dias deitada, só levantava pra me lavar ... não deixavam levantar, não faça isso porque vai ficar doente, tudo ela (mãe) não deixava eu fazer, decerto por isso que não tenho problema de doença” (E.C., 46 anos). Em sua dieta revelou que “tomava água doce, não comia nem pão ... fiquei branca!”. Na dieta, como no parto, a mulher é assistida por uma parente. Melatti observou que durante os dias de repouso da mulher, “a mãe dela, ou a sogra, ou a tia ou a cunhada, vinha diariamente fazer o serviço da casa, a comida do marido e dos filhos, e o *penfuro* para a parturiente” (1976: 104).

A dieta pós-parto inclui em seu procedimento o uso de “remédio do mato”, em forma de banhos, bafações e ingestões. A “água doce”, referida no depoimento, é queimada com casca de laranja, vassourinha, marcela e folha de guavirova, tomada no café da manhã (Oliveira, 1996: 103). Este composto deve ser acompanhado com *pishé*. Há também outro procedimento, a “bafação”, que serve para “cortar o frio”, suar e diminuir o edema.⁵⁴ Somente deve submeter-se ao banho após o terceiro dia, quando a mãe deve usar água morna com chá de alevante e secar-se rapidamente.

⁵⁴ A *bafação* é feita da seguinte forma: numa grande panela ferve-se arruda, erva-doce, sabugueiro e bagaço recente de erva de chimarrão; durante 30 à 60 minutos a mãe deve ficar tapada, dos pés à cabeça, com um pano que a cubra e que cubra a panela onde está o composto. Após secar-se deve cobrir o corpo todo e ir para a cama descansar, sem apanhar vento (Oliveira, 1996: 103).

A parturiente “não ingeria carne, mas *penfuro* e palmito cozido porque outro alimento provocava desarranjo intestinal (dor de barriga)” (Melatti, 1976: 104). Segundo depoimento prestado à Tommasino (1995: 250), também comem *emi*, um bolo de milho azedo. Conceição Oliveira (1996: 103) observou que entre os alimentos que não deve ingerir estão: ovos fritos, torresmo, carne de porco, leite, feijão ou qualquer comida “molhada” e só deve comer “comida enxuta”. Tanto a bafação quanto o regime elementar, devem ser efetuados até o décimo quinto dia após o parto (idem: 104). Se a mulher estiver sentindo-se bem continua nos seus afazeres cotidianos, se está “fraca” mantém estes procedimentos durante mais alguns dias.

A mulher deve submeter-se ao resguardo, que inclui algumas restrições quanto às atividades onde a mãe não deve: molhar o pé, mexer na água fria, caminhar muito, fazer serviços pesados, ter intercurso sexual antes de quarenta dias (id.: 102-3). Melatti observou que após o parto, “algumas normas eram seguidas: a mulher deitava de lado, sobre folhas de coqueiro, tendo um fogo às suas costas. Sua avó materna lhe recomendava que alternasse as posições deitada e sentada, a fim de que o sangue saísse todo. Ficava nestas duas posições de três a cinco dias” (1976: 102). Era a avó materna que lhe ensinava como cuidar da criança e explicava que não deveria carregar peso, “para não cair o útero (*vine*)” (idem: 104). O tempo de abstinência sexual varia de acordo com o grupo e a época, mas há sempre o resguardo. Segundo Melatti, “um ano após o nascimento da criança, voltam a ocupar a mesma cama e manter intercurso sexual. Outros casais só o fazem depois do desmameamento da criança, com três ou quatro anos” (id.: 105).

O resguardo é observado em outras sociedades Jê. Entre os Kayapó-Xikrin, Lux Vidal (1977: 89) observou que o resguardo é um dos aspectos mais importantes das pessoas chegadas ao recém-nascido. Nessa sociedade, o costume está ligado às crenças relativas à fragilidade da criança e ao aspecto social: os que o observam manifestam explicitamente o interesse dedicado à criança. O resguardo é praticado em primeiro lugar pelos pais, no caso do homem ele é muito mais acentuado pois implica numa “mudança de *status* do pai no nível

político-jurídico” (idem: 95). Entre os Apinayé, Roberto Da Matta explicou que a criança é o ponto central para o resguardo pós-parto. No resguardo da gravidez e do parto “é preciso não deixar que a criança volte à natureza”, trata-se de “salvar” um ser humano do mundo natural (Da Matta, 1976: 91). O contato com o mundo natural provocaria a morte ou doença do recém-nascido. Por isso, o resguardo do parto inclui, em seu procedimento não fazer certas ações, como trabalhos pesados “que causam suor ou perda da água do corpo” que “reteriam a criança ou a mulher em contato com o mundo natural” (idem). O resguardo do parto é feito por dois meses pela mãe e quatro meses pelo pai Apinayé.

Na sociedade Kaingang, “conservava-se o marido deitado e abstinha-se de certas comidas e de quasi toda a ocupação. Tem-se chamado este costume de *chôco* ou *couvade de homem*, como si fizesse as vezes da mãe” (Teschauer, 1927: 44). Este fato foi observado por Métraux (1946), que explicou que embora a mulher não se unisse ao marido, ambos conservavam tabus alimentares. Nos dias atuais, Baldus (1937: 172) verificou que os pais não tem o hábito de abster-se de certas comidas ou trabalhos para não fazer mal ao filho. Outras informações foram descritas quanto à participação do marido e futuro pai na cena do parto: “moça solteira não falava de assuntos relacionados com a gestação” (Melatti, 1976: 104) ou “el esposo nada debe saber del parto ni del estado grávido. Las mujeres nunca hablan a un hombre de tales cosas” (Hanke, 1950: 71).

O laço biológico entre mãe e filho não termina com o parto e é levado a efeito durante o importante período do aleitamento. Ambrosetti (1894:317) e Borba (1908:12) registraram que as mães amamentavam os recém-nascidos por dois a quatro anos, geralmente até terem outro filho. Estas informações são válidas para os dias atuais, conforme as observações de campo e o seguinte depoimento: “dá leite de montão para os filhos, alguma dá de mamar 1-2 anos e alguma dá de mamar e já tem outro. P (seu filho) dei de mamar com 6 anos ... até agora eu tinha leite, agora que secou” (E.A., 84 anos). Conta que “minha mãe tinha remédio pra descer leite, eu sei fazer”. Melatti observou que “antes de aparecer o leite na mãe do recém-nascido, a criança era amamentada por uma parenta afim (prima do marido ou cunhada) que também tivera o filho

recentemente” (1976: 103). Em Mangueirinha, pude observar casos em que a avó amamentava o seu neto, no caso da mãe da criança estar ausente por algum motivo como, por exemplo, estar trabalhando fora.

Algumas informações sobre os Kaingang (Ambrosetti 1894, Borba 1908) fizeram referência ao banho de água fria dado à criança, logo após o nascimento. O recém-nascido “no tempo de dantes, no tempo de indiada” era submetido a um banho onde usavam “remédio do mato” socado no pilão e misturado com água, que com o auxílio de um ramo passavam sobre o corpo da criança, “viu como eles não tinham medo de água fria, de fazer mal pro nenê ... hoje em dia se nos fizer assim matamos o nenê de água fria!” (M.R., 84 anos). Este costume está um pouco alterado: “porque de uns tempos pra cá, eles lavavam o nenê na hora, minha sogra já pegou uma bacia de água morna, ascendeu uma brasa dentro daquela água, disse que é pra remédio e lavou o nenê, lavou bem” (E.C., 46 anos). Em ambos os casos, a água (fria ou morna) “é para remédio”.⁵⁵

4. Os Cuidados com o Cordão Umbilical e a Placenta

O destino do cordão umbilical e da placenta é um aspecto, ligado ao puerpério, fundamental nas etapas posteriores do ciclo de vida Kaingang. Nesta sociedade, autores como Ambrosetti (1894) e Métraux (1946) registraram o costume de cortar o cordão umbilical com as unhas e amarrá-lo com fibra de ortiga brava ou gigante. Métraux observou que “the placenta and umbelical cord, wrapped in medicinal herbs, are placed in a basket and sunk in the stream” (1946: 463). Melatti (1976: 102) registrou que a placenta (*prat*) ou “a companheira da criança”, também recebia cuidados especiais: a placenta era colocada numa pequena vasilha de cerâmica e enterrada à beira do córrego, plantando-se em cima, uma samambaia: *preiti*.⁵⁶

⁵⁵ Henry informou, entre os Aweikoma-Kaingang, que “a água entre eles é considerada em geral, símbolo da vida” (1964: 183 *apud* Melatti, 1976: 102).

⁵⁶ A prática simbólica ligada à este procedimento está relacionada à sobrevivência da criança: se a samambaia se desenvolvesse o recém-nascido viveria, se murchasse a criança morreria, ou teria vida curta se começasse a chorar e a *preiti* murchar.

Em Mangueirinha, as parteiras são quem costumam cortar e enterrar o cordão umbilical. Para Hanke (1950: 71), no Paraná, é uma parente ou amiga que cortava o cordão umbilical do recém-nascido. Em São Paulo, segundo Melatti, “a avó materna da criança ou, na sua falta, a avó paterna, cortava o cordão umbilical com taboca” (1976: 102). A pessoa que corta o umbigo “enterra a placenta do bebê também. Por motivo de enterrar a placenta, o bebê cresce sadio” (Fá Kanh *apud* Tommasino, 1995: 250).

Os depoimentos mencionam o enterramento do umbigo embaixo de uma pedra ou colocado dentro do pinheiro, ambos os cuidados servem “para dar longevidade, para a criança crescer forte, viver muito bem”. O cordão umbilical não pode ficar exposto a determinados animais, “é para enrolar o umbigo numa folha para dar para a vaca comer, só não pode dar pro gato”; ou, ainda, “é bom enterrar na mangueira de gado o umbigo da criança, diz que a criança fica de muita sorte” (E.A., 84 anos). Outros depoimentos sugerem enterrar o umbigo no chão de terra, “antes enterravam o umbigo, num buraco cavado dentro da própria casa, coberto com um pouco de cinza com brasa” (E.C., 46 anos). Uma senhora, antiga parteira, explica que “eu que enterrava o umbigo, pra não pegar ar no umbigo, pra se criar ... E daí pra enterrar a placenta no chão, a gente pega põe água quente e depois põe a placenta em cima, pra nunca guardar frio no umbigo” (L.M., 80 anos). A expressão “pra não pegar ar/frio” no umbigo e na placenta faz alusão às “doenças do ar” a que estão suscetíveis os recém-nascidos.⁵⁷

Na sociedade Kaingang é dado um aspecto simbólico ao costume de enterrar o cordão umbilical. O destino do cordão umbilical e da placenta são pontos importantes da dieta do recém-nascido, pois são medidas simbólicas de proteção e precaução contra possíveis males e doenças. Estas práticas fazem parte da cosmovisão Kaingang, pois nesta sociedade é atribuído um valor sagrado ao território, o local onde enterram os seus umbigos e também os seus mortos. E, ainda, o enterramento do umbigo em determinados locais enfatiza o pertencimento à estas terras.

⁵⁷ A criança, nos primeiros sete dias de vida, “não deve ‘pegar’ Ar: do sol, da lua (do orvalho ou da cerração), do vento, da água, do mato, da terra e do relâmpago” (Oliveira, 1996: 104).

5. O Batismo e a Nomenclatura

Na sociedade Kaingang, cada criança é submetida à três batismos: o primeiro, é o “batismo de casa” ou “batismo de nome”, que ocorre até o terceiro dia de vida da criança; o segundo, acontece num riacho próximo à área, conhecido como Água Santa⁵⁸; e, finalmente, o terceiro, é realizado na igreja.⁵⁹ Em cada um dos batismos, há a presença de um casal de padrinhos e um apresentador. Os Kaingang referem-se à eles como “compadre” e “comadre”, portanto é através do batismo que se estabelecem as diversas relações de compadrio existentes na sociedade Kaingang (Pires & Ramos, 1980: 215; Veiga, 1994: 146).

É no primeiro batizado que o recém-nascido vai receber o “nome do mato”, o nome Kaingang. A criança será nomeada por uma “pessoa velha” que conheça os costumes antigos (Wiesemann, 1960: 180 *apud* Veiga, 1994: 138) e o acervo dos nomes Kaingang. O nome “atua como um fortalecimento, uma proteção” (Oliveira, 1996: 110), portanto, a noção de “força” (saúde) ligada ao nome acompanha os indivíduos nas diversas etapas do ciclo de vida. Os nomes podem ser manipulados a fim de proteger o recém-nascido, no caso em que a criança corre risco de vida ela pode receber um nome forte, isto é, um *jiji korég* (Veiga, 1994: 137).

O nome Kaingang “é uma identidade social e cerimonial” (*idem*: 128). Para ser membro da comunidade é preciso receber um nome de acordo com a metade/seção à qual pertence o pai da criança. O nome indígena identifica as relações com os parentes afins ou consanguíneos e o papel cerimonial no *Kiki* (o

⁵⁸ O riacho é chamado de Água Santa ou Água de João Maria. João Maria de Jesus, o segundo João Maria, é um monge que parece ter tido o seu nome tirado de outro monge, o João Maria D’Agostini. Ele é “figura extremamente marcante entre caboclos e índios no Sul do Brasil, especialmente na região do Contestado (...) Pregava penitência, profetizava calamidades e batizava as crianças (...) Acampava próximo às fontes de água e plantava cruzeiros de cedro junto a estas, à frente das casas, no alto dos montes e no centro dos povoados” (Cenci, 1994: 257). Muitos indígenas contam suas histórias e suas aparições que ainda continuam vigentes.

⁵⁹ Em Mangueirinha, Pires & Ramos (1980: 215) referem-se ao terceiro batismo como sendo feito pelo padre da Igreja Católica. Em Xapecó, Veiga (1994: 146-7) menciona o “batismo cristão” celebrado pelo

“Culto aos Mortos”). Os nomes Kaingang, ainda, “em princípio não são divididos entre masculinos e femininos, mas como se referem a sujeitos empíricos conhecidos dos nominadores, normalmente o nome escolhido está de acordo com o sexo da pessoa que o detinha pela última vez” (Veiga, s.d.: 5).

A nomeação é um processo que foi alterado pelos novos costumes. O fato da maioria dos partos ocorrerem no hospital, implica na ausência do “batismo de casa”, momento em que recebe-se o nome Kaingang.

O depoimento de uma parteira ilustram o batismo e a nomeação Kaingang:

“quem dá nome à criança são as madrinha, os pais e a mãe. Primeiro é na casa quando nasce a criança né, daí ele já acha um padrinho pra batizar aquela criança e punhar nome na criança (...) no tempo de indiada eles socavam remédio no pilão, as índias né, a madrinha junto com o nenê ... daí põe água ali e bate bem... daí passa na cabeça dele e vai dizendo o nome dele ... que nem batismo de civilizado né (...) dá o nome, daí eles falavam também, falavam sempre com Deus né que eles falavam, enxugavam bem o nenê, daí aquela já era mãe dele ... padrinho né”. (M.R., 84 anos)

O segundo batismo, segundo a mesma indígena, “é na Água Santa, mas daí já tá grandinho ... batiza na água, na Água Santa também né, com raminho (...) pois é outro padrinho se quiser, e se não quiser também é o mesmo padrinho”.

6. A Adoção de Crianças

O tema da “adoção” é muito importante nessa sociedade, pois é bastante complexo, principalmente, quando pretende-se estudar o parentesco e a estrutura familiar. A confusão é bastante grande, pelo fato de chamarem de “mãe” as suas avós, por chamarem de “filhas” as suas netas mesmo quando não moram juntas, e

padre da Igreja Católica, quando da celebração de uma missa na área indígena, ou pelo Pastor de uma

por causa da existência da “mãe” e do “filho” que não são parentes consanguíneos.

Em Mangueirinha, há uma grande “circulação” e “adoção” de crianças. Conforme o relato de Veiga, “as crianças Kaingang são sempre bem-vindas na sua comunidade. Se uma mulher por algum motivo não quer o filho nascido, imediatamente há um séquito de mulheres desejando adotá-lo e criá-lo e muitas o fazem separando o bebê da mãe no dia que nasce” (s.d.: 2). As novas mães, adotivas, amamentam seus bebês tomando remédio do mato para a “descida do leite” e “colocando o bebê para mamar, conseguem produzir leite e amamentar” (idem).⁶⁰

Cláudia Fonseca, em sua pesquisa entre as “classes populares” riograndenses, explica que nesse lugar ter um filho é um “assunto pertinente não somente às ‘estruturas familiares’ mas a toda uma maneira de conceber o mundo” (1995: 25), as crianças são objeto de convivência. A autora menciona o fato de que “nada mais estranho do que a idéia do ‘casal moderno’ que resolve ‘adiar’ ou até evitar a vinda de filhos” (idem). Nesta cultura, as jovens pedem “emprestado” um sobrinho para cuidar até nascer o seu filho, as velhas procuram um neto para “fazer companhia” e os casais estéreis ficam “de olho” em algum nenê “sobrando”, ou seja, que veio em momento inoportuno.

Em Mangueirinha, são as avós que muitas vezes adotam/criam os seus netos. Os netos criados pelas avós chamam estas de “mãe”. Os motivos para a adoção podem ser vários: que a mãe (sua filha) teve o seu primeiro filho muito jovem (o nenê “que sobra”), neste caso geralmente a mãe é solteira; que a mãe ou ambos os pais faleceram; que a mãe “ficava atrás de homem”; que a mãe envolveu-se em outra união; que a parente/comadre lhe “deu” o filho; e, segundo as próprias dizem, “vó cria decerto porque as mães são muito ruins”.

Quando indagava para uma mulher, geralmente jovem, se era ela quem cuidava do seu filho a resposta era sempre “a mãe também”. Se as avós moram

igreja evangélica ou seita pentecostal, muitas vezes, em cerimônias coletivas.

⁶⁰ Nos casos em que a mãe biológica não é a mesma que educa a criança, em Mangueirinha não há uma disputa ou reivindicação social de quem é a mãe da criança, seja entre consanguíneos ou não. Uma jovem

com seus parentes na mesma casa sempre dispensam seus cuidados com os netos, e se residem numa casa próxima, as crianças fazem suas refeições e ficam quase todo o tempo junto delas. As avós são ternas com os rebentos e “tem dó” quando os vê sendo “surrados”. Contudo, para a tristeza de algumas, “depois que criamos os netos, eles vão embora” ou “depois que fiquei sem nenhuma criança fiquei sozinha”. As crianças servem de companhia e de fonte de prazer no cotidiano e sua saída de casa causa grande desamparo. A criança criada pela avó recebe desta uma importante influência na socialização (Tommasino, 1995: 239), pois através do contato com as avós recebem o legado da tradição oral do seu povo. São as avós que falam o idioma Kaingang e possuem o conhecimento dos costumes antigos.

7. A Viuvez

Algumas considerações devem ser observadas com relação à viuvez. A dissolução do casamento acontece devido ao divórcio ou à morte de um dos cônjuges, e com o falecimento do cônjuge a situação daquela/e que ficou viúva/o merece ser investigada. No caso da viúva, principalmente, há uma série de procedimentos - o luto, sua nova situação social e a possibilidade de um novo casamento - que merecem ser considerados. Em Manguueirinha, o luto da viúva se estende a seus filhos e consiste para estes em ficar “um ano sem ir nos bailes, sem ir em festa” (E.C., 46 anos). A viúva é consagrada ao morto durante o primeiro enterro até tirar o luto, no caso Kaingang até a cerimônia do *Kiki*. Horta Barbosa refere-se ao fato de que é na festa do “kiki-coia” que termina o luto da viúva, “as mulheres que enviuvaram no correr do ano são desobrigadas dos últimos deveres que ainda as ligava aos seus defuntos maridos e postas em condições de convolarem as novas núpcias” (1947: 63). Em Manguueirinha não

explica que seu primeiro filho, criado pela sua mãe (avó da criança), “não acredita que sou a mãe dele, ele diz que sou sua irmã mais velha” (O.M., 36 anos).

praticam o ritual do *Kiki*, e as mulheres idosas explicam que “os veios que tinha aqui, que podia reaver as coisas, morreu tudo, e os novos não sabem também” (M.R., 84 anos).

Na sociedade Kaingang o ritual da viúva é denominado de *kukruko*, “ao reconstituírem o ritual do ‘kukruko’, as mulheres evidenciam a organização social, com suas metades cerimoniais e categorias funcionais fundamentais em sua cosmovisão” (Tommasino, 1995: 245-6). Conforme dito anteriormente, as pessoas mais suscetíveis ao perigo que o morto representa são a esposa, os filhos pequenos e netos, por isso a necessidade do rito do luto que “parece ser diferente para os dois sexos e cuja duração varia conforme o nome e seção a que pertença o (a) viúvo (a)” (Veiga, 1994: 159). Veiga (idem: 16) referiu-se ao fato do cônjuge viúvo isolar-se de 15 à 30 dias no mato. Horta Barbosa informou que a viúva tem um período de isolamento de até 30 dias, “evitando cuidadosamente lançar as vistas sôbre qualquer pessoa, na persuasão de que o olhar é, neste período, maléfico e mortífero. As coisas de que ela então pode necessitar, como as provisões, são-lhes trazidas por algum parente ou amigo” (1947: 55-6). A alimentação da viúva seguia um tabu rigoroso e quem a auxiliava era o *péin*.⁶¹ Quanto à sua reintegração na sociedade, esta era feita ritualmente “quando o *péin* levava a viúva para a beira do rio, dava-lhe um banho ritual com barro e ervas e lhe cortava o cabelo. Só então podia retornar ao convívio social” (Tommasino, 1995: 50).⁶²

Em Campina, algumas das mulheres viúvas, principalmente idosas, vão morar com os filhos ou em alguma casa próxima à deles. Como diz uma das senhoras que morava na Fazenda e depois que o marido faleceu “daí vim pra cá (Campina), por minha gente, estão tudo aqui né?”. Deste modo, não sentem a

⁶¹ Há uma categoria cerimonial, os *péin*, que são “são consideradas pessoas mais fortes com relação à influência dos espíritos” (Veiga, 1994: 167). Alguém da categoria *péin* é que pode cuidar das viúvas. Os *péin* de uma metade realizam suas funções sempre para os membros da metade oposta. Os Kaingang “consideram que quem deve cuidar de um homem velho é seu genro, enquanto que uma mulher viúva seria amparada pelo seu filho” (idem: 95-6).

⁶² Se houvesse apenas um *péin*, a pessoa que dava o banho ritual de reintegração ao convívio social podia ser mulher ou homem, desde que fosse *péin* (Tommasino, 1995: 248).

solidão e podem ter a companhia dos filhos e, principalmente, dos netos. Inclusive elas passam a criar muitos destes netos, como descrito.

As viúvas passam a receber a pensão por causa da morte do seu marido. Ouvi casos em que, contraindo novas núpcias, não tiram o “nome de casada” para receberem a pensão pois o “salário da gente é bem pouquinho”. A maior parte delas, porém, não cogita a idéia de casar-se novamente.⁶³ Um dos motivos é que “tendo o dinheiro pra receber, pra que casar, mantendo com as criancinha o dinheiro, não precisa casar” (D., 35 anos). Igualmente, outra informante comenta que “porque?, eu ganho a pensão né?, eu estou aproveitando o que eu tenho né?, nunca quis casar que nem estas moças por aí” (A.M., 55 anos). Outro fator para não contrair novo matrimônio é devido à autonomia e à liberdade conseguidas, pois “homem só põe incômodo” (M.H., 78 anos), e “é melhor ficar solteira para ir onde quiser, pode até viajar” (E.A., 84 anos).

Podemos verificar que o fator econômico é influente nas suas decisões. Não casam novamente para receber a pensão do marido e no caso de novo casamento não tiram o “nome de casada”. Um possível auxílio, vindo dos membros e dirigentes da sociedade, somente seria concretizado mediante um pagamento para a sua realização. Estas mulheres, portanto, mesmo podendo contar com a ajuda dos filhos, quando precisam de algum serviço, contam sempre com o próprio dinheiro para consegui-lo.

* * *

⁶³ Teschauer observou que “a mulher repudiada ou viúva no caso que não achasse novo esposo, passava á classe das velhas” (1927: 44). Jaeger (1933 *apud* Melatti, 1976: 41) verificou, entre os Kaingang riograndenses, que a mulher viúva não podia tornar a casar, mas ao viúvo é lícito contrair novas núpcias. Melatti informou que, anteriormente, viúva casava com rapaz solteiro, mas não havia festa. Para a autora, “o viúvo casava porque precisava de alguém que cozinhasse para ele. Podia casar com viúva, mulher separada, mas nunca com moça solteira porque esta ‘tem medo’ e não sabe trabalhar” (1976: 41). Porém, uma das informantes da autora revelou que “antigamente moça de 13 ou 14 anos casava com rapaz velho (18 anos), mas também gostava de casar com viúvo, pois este tinha juízo, não espancava esposa, era bom caçador, fazia roça sozinho, trazia mel para a mulher e repartia com a tia paterna e materna, irmão e sogro. Apesar do viúvo possuir todas essas qualidades, havia moça que não queria casar com ele. Então esta era aconselhada (tio paterno) a não fugir do candidato e casava obrigada ‘no cipó’” (idem). Os filhos do viúvo ou da viúva moravam com o novo casal.

A maior parte da atenção primária à saúde ocorre no terreno familiar, e nesse contexto são as mulheres as principais responsáveis pela assistência à saúde de seus filhos e dos seus maridos. No interior da área indígena, as curandeiras, as remedieiras e as assistentes de partos (as parteiras) são as pessoas que detêm o saber de muitas práticas terapêuticas e, embora houvesse uma “medicalização” das várias etapas do ciclo vital feminino, ainda são as sábias e eficazes auxiliares na gravidez e no período anterior e posterior ao parto das diversas mulheres.

A imposição de novas práticas terapêuticas concederam à mulher Kaingang, cada vez mais, a dependência e necessidade do auxílio de médicos, hospitais e remédios da nossa sociedade. A “medicalização” das etapas do ciclo vital feminino resultou em vários fatores: na diminuição do uso de “remédios do mato”, na ausência da assistência da parteira no momento do parto, do crescente desaparecimento do nascimento em casa e conseqüentemente do “batismo de nome”, na ocorrência de laqueaduras e cesarianas, na ausência de dietas mais rigorosas à mãe e na utilização de pílulas anticoncepcionais.

As mulheres Kaingang não são totalmente autônomas em relação aos seus corpos, não contam somente com o auxílio vindo de sua rede de parentesco e compadrio. Obedecem à medicina do homem “branco”, que ensina como devem cuidar e tratar de seus corpos nas diferentes etapas do ciclo vital feminino. As lutas feministas pela separação da mulher do “fatalismo biológico”, através das reivindicações ligadas à contracepção e legalidade do aborto, desvinculam a mulher do homem e da família nuclear (pai, mãe e filhos); mas, ao mesmo tempo, a torna cada vez mais dependente do poder da medicina e da grande maioria dos homens médicos. Ganha-se em autonomia de um lado, perde-se de outro. Assim também acontece com as mulheres índias Kaingang.

A liberdade e autonomia vem com a menopausa e velhice. Entre as Kaingang, a menopausa ainda não é medicalizada, e neste aspecto elas tem maior autonomia. Elas negam, nesta idade, as intenções casadouras ou namoradeiras (“homem só põe incômodo”, “não campeio homem por aí”) e argumentam contra o casamento que se tem maior liberdade para ir onde quiserem e recebem uma

pensão para cuidar de si mesmas. O *status* feminino vai se construindo hierarquicamente da meninice à velhice. Essas mulheres, longe do domínio da fecundidade e da carreira de mãe, podem ser muito mais autônomas em suas ações. E, também na esfera do trabalho estão livres das obrigações domésticas regulares para satisfazer o marido e filhos. Os casos das “matronas” Iroquesas⁶⁴ e das mulheres Piegan “com coração de homem”⁶⁵ são exemplares do quanto o poder das mulheres vêm com a idade avançada e quando elas estão fora da capacidade de fecundidade. De acordo com Françoise Heritiér “o controle social da fecundidade das mulheres e a divisão do trabalho entre os sexos são provavelmente os dois eixos da desigualdade social” (1987: 120). As mulheres idosas seriam detentoras, portanto, de uma maior igualdade ao nível social, pois não são tidas enquanto reprodutoras na sociedade e não estão responsáveis, na divisão do trabalho, pelos cuidados com a família e as crianças, com exceção quando adotam uma delas.

Neste contexto de mudanças, de recorrência freqüente à medicina do homem “branco” e aos partos feitos nos hospitais, não devemos esquecer que as mulheres, mesmo as mais jovens, ainda não habituaram-se totalmente com a “medicalização” das etapas do seu ciclo de vida. Ressentem o ambiente frio e tecnológico do hospital e do centro médico. Muitas das suas antigas terapias perderam-se junto com as *velhas* e os *velhos*, e talvez estas mudanças tenham sido irreversíveis. Por outro lado, a medicina imposta aos Kaingang ainda não conseguiu moldar-se aos seus costumes e modo de vida, e esta é uma tarefa que merece ser considerada na assistência à saúde dos indígenas, pois “o saber local - culminado no uso dos remédios-do-mato - é recurso inestimável na restauração e manutenção do que os Kaingang consideram saúde” (Fassheber, 1998: 165).

⁶⁴ Brown, Judith R., “Economic organization and the position of woman among the ‘Iroquois’”. In: *Ethnohistory* 17(3-4), 1970: 151-167.

⁶⁵ Lewis, Oscar. “Manly-hearted women among the North Piegan”. In: *American Anthropologist* 43, 1941: 173-187.

QUARTO CAPÍTULO

Organização do Trabalho

As diferenças entre os gêneros feminino e masculino na sociedade Kaingang interferem e moldam os seus papéis sociais nas esferas do trabalho e, conseqüentemente, na educação das crianças. A questão da organização do trabalho é de fundamental importância no entendimento da posição da mulher. Não iremos aqui unicamente delimitar qual a contribuição feminina na economia da sociedade, mas verificar o quanto as mulheres estão envolvidas no trabalho além do domínio doméstico. Se a “divisão sexual do trabalho” tem sido alterada ao longo do contato com a sociedade envolvente, devemos verificar até que ponto as mulheres tem contribuído com este processo. Para tanto, iniciaremos levantando a discussão do aprendizado dos papéis de gênero e a contribuição economicamente ativa desde a mais tenra idade, principalmente entre as meninas.

1. A Socialização das Crianças e a Construção Social dos Papéis de Gênero

As mulheres estavam encarregadas dos cuidados com as crianças e da primeira socialização na infância. Conforme Teschauer (1927), Baldus (1937) e Métraux (1946), a educação da criança ficava a cargo da mãe, “the father does not pay much attention to the baby until it is old enough to speak” (Métraux, 1946: 463). A mulher Kaingang tem os seus filhos quando são muito jovens, e logo após o casamento mudam seu *status* social de esposa para mãe. Elas chegam a desejar ser mãe, “para ter um filho para companheiro” (N., 20 anos). A vinda

de um filho também auxilia economicamente, “para comprar um animal” (geralmente uma vaca), pois recebem do Estado o auxílio maternidade.⁶⁶

Na sociedade Kaingang, a criança é rodeada por sua família (pai, mãe, irmãos e irmãs), além dos avós que muitas vezes habitam a mesma casa. As crianças, desde o seu nascimento, ficam junto de suas mães. Estas, por sua vez, podem deixá-las aos cuidados de uma parente, de sua filha mais velha ou mesmo com alguém da sua rede de compadrio. Nestes casos, a parente ou comadre recebe um pagamento em dinheiro ou mantimentos, como afirmou uma jovem “a mãe ajuda, senão minha cunhada tá cuidando porque eu to pagando ela” (S.V., 23 anos). Atualmente, o PIAI também participa do processo de socialização das crianças, pois estas durante o tempo em que não estão nas escolas, estão sob os cuidados das mulheres do Centro de Cultura.

As meninas, principalmente as mais velhas, desde cedo estão envolvidas no cuidado de seus irmãos menores, ou então podem cuidar de algum de seus parentes como sobrinhas (os) e primas (os), e também de não parentes. Estes cuidados implicam no fortalecimento dos laços de solidariedade e de parentesco. Economicamente, o auxílio pode ser retribuído em “presente” ou dinheiro. A distinção por gênero e por idade é relevante, portanto, quando trata-se da distribuição de tarefas dentro do grupo doméstico. As meninas são socializadas não somente para cuidar dos irmãos menores, como também para auxiliar nas tarefas domésticas e, deste modo, sua contribuição para a manutenção da casa é efetivamente importante. Os meninos, ao contrário, são criados muito mais livremente e sobre eles não recai muitos dos trabalhos feitos no interior do grupo doméstico.⁶⁷

Com a construção do PIAI em Mangueirinha, as crianças passam a maior parte do tempo fora do ambiente doméstico. Contudo, também nesse local, são as meninas que, embora esporadicamente, auxiliam na cozinha (tirar a mesa,

⁶⁶ Sobre esse aspecto, soube do caso de um casal que foi parar na cadeia por causa de uma briga conjugal, e o motivo da discussão era porque a mulher não queria ter mais filhos e seu marido desejava por causa do dinheiro que iria ganhar.

⁶⁷ Há exceções, naturalmente, como certo dia quando passáramos, eu e duas moças, perto de uma casa onde um adolescente lavava suas meias e roupas no tanque. O que me chamou a atenção foi o fato de uma delas comentar “se fosse eu dava uma surra na irmã para ela lavar a roupa!”.

enxugar e guardar a louça). Sobre a divisão do trabalho nas atividades do Centro de Cultura, é ilustrativo o comentário de um senhor que argumenta que “as meninas devem ajudar, para quando casarem saber fazer comida”,⁶⁸ enquanto que os meninos deveriam realizar certas atividades como carregar lenha, limpar as fezes dos animais, auxiliar na horta e colocar arames na cerca. Os “trabalhos de mulher” diferem dos “trabalhos de homem” na própria ideologia dos moradores locais. Enquanto o primeiro está voltado àquelas tarefas que fazem parte do domínio doméstico, o segundo está ligado à noção de “força” e àquelas tarefas que circundam o domínio exterior à casa. A construção social da feminilidade e da masculinidade é moldada desde cedo com base nesta diferenciação de gênero.

A análise de Heilborn sobre a diferença das trajetórias sociais de crianças nas classes populares, enfatiza a lógica de gênero como organizadora das relações no grupo doméstico. Em razão da maneira diferencial como articulam-se os papéis sociais, para meninos e para meninas, “o trabalho doméstico reveste-se de um conteúdo de ‘obrigação’ para as meninas e para os meninos como *ajuda* condicionada à vontade deles” (Heilborn, 1994: 7). Enquanto a “obrigação” para as meninas tem um caráter de imposição, a “ajuda” dos meninos é espontânea (Dauster, 1992 *apud* idem). Deste modo, as meninas desde cedo estão encarregadas das tarefas necessárias para a reprodução da unidade residencial. Além dos trabalhos domésticos, as meninas também cuidam dos irmãos menores e, neste caso, podem receber um pagamento. Mas o seu dinheiro, ou pelo menos a metade dele, destina-se à mãe ou à família. À medida que vão tornando-se adultos a situação muda, e sobre os meninos, em torno dos 14 anos, recai a expectativa de trabalho para “trazer dinheiro para a casa”. Desde a adolescência ele está encarregado de tornar-se um provedor. Nesse processo, os atributos dos papéis de gênero são diferencialmente atribuídos e a contribuição infantil no grupo doméstico é revestida de naturalidade por esses sujeitos.

A socialização exerce um controle sobre os indivíduos e seus papéis de gênero são interiorizados como naturais na sociedade. Entre os Kaingang, observamos como a fase em que se é “mocinha” é transitória e breve, pois

⁶⁸ Este senhor inclusive usa este argumento em favor da violência física praticada pelo marido contra sua

começa-se a esperar da menina que realize os serviços de limpeza e o cuidado das crianças à medida que possa realizar estes. Deste modo, ela também começa desde cedo a fortalecer seus laços de consangüinidade e de amizade, quando passa o dia com as amigas ou primas, principalmente cuidando dos irmãos menores. Ela também freqüenta a escola, embora o estudo não seja prioritário. Suas primeiras conquistas amorosas iniciam-se rapidamente com o namoro “escondido”, que antecede a “fuga” ou casamento tão logo possa e deseje comprometer-se e muda, deste modo, seu *status* para o de esposa. Vejamos, então, quais as tarefas que realizará dentro da organização do trabalho em que é agora incorporada.

2. A “Divisão Sexual do Trabalho”

Quanto às informações de que dispomos sobre a organização do trabalho, principalmente quando se trata da participação feminina, podemos induzir a imposição de carga excessiva de trabalho sobre as mulheres. Mabilde referiu-se a situação de inteira submissão das mulheres, sobretudo ao cacique que disporia delas “como se fosse uma mercadoria ou escravas” (1983: 48 *apud* Veiga, 1992: 34). Teschauer (1927: 43), ao comentar sobre a “preguiça” entre os indígenas Kaingang, mencionou o trabalho como coisa de “escravos e mulheres” e apresentou a situação da mulher “antes a de uma escrava do que de esposa” (*idem*: 47), por causa do maior trabalho feito por ela, inclusive nas viagens onde levavam toda a carga. O autor explicou esse procedimento como um meio dos homens poderem defender a sua família em eventuais ataques. Nas palavras de Piza,

“a-pesar-de se prestarem a ser a ‘besta da carga’ das viagens frequentíssimas, não denotavam vicio na coluna vertebral. Enquanto os homens seguiam, à frente, com as armas presas às axilas, mesmo em marcha

preparando canas para flechas ou tecendo os adornos e amarrios, as mulheres, em jacás grandes, às costas, conduziam toda a bacacherada da mudança. Por cima, à moda dos amarelos, ainda levavam o filho ou filhos pequenos” (1938:199).

A organização do trabalho na sociedade Kaingang, centrada na “divisão sexual do trabalho”, determinava tarefas específicas a cada um dos gêneros. Aos homens caberiam certas tarefas - como a caça, a pesca, a preparação da terra para o plantio, a responsabilidade de determinadas colheitas, a confecção das armas e instrumentos de trabalho, a construção das casas - e às mulheres estavam reservados outros serviços - como o preparo dos alimentos, a provisão de água e lenha, a sementeira do campo, a coleta e plantio de alguns produtos agrícolas⁶⁹, o transporte dos pertences nas suas viagens e a confecção de produtos artesanais como a tecelagem, a cerâmica e a cestaria. A divisão do trabalho também poderia ser descrita de acordo com a importância das mulheres na guerra e o exercício de mando como uma prerrogativa masculina, como transcrito no Capítulo II. As mulheres também eram responsáveis pela estabilidade grupal, como apontou Becker: “o homem deve ficar livre para poder zelar pela garantia do grupo, ficando, pois, ao encargo da mulher quase toda a atividade grupal” (1995: 188).

O preparo dos alimentos foi registrado pelos autores como trabalho intrinsecamente feminino: “assar e cozer são trabalhos da mulher” (Baldus, 1937: 13). Métraux (1946: 452) observou que as mulheres faziam a maior parte da comida, apesar dos homens prepararem a caça por eles abatida. É o gênero feminino quem preparava o milho e a farinha (com o uso de pesados pilões de madeira) e demais alimentos⁷⁰ e, também, estava envolvido diretamente com a produção do mesmo.

Autores como Ambrosetti (1894), Franz Keller (1974), Teschauer (1927), Loureiro Fernandes (1941), afirmaram que as índias Kaingang teciam as peças de

⁶⁹ Borba mencionou o trabalho agrícola das mulheres, onde elas encarregavam-se das plantações e “servem-se, para este fim, de cavadeiras de pau, para fazer as covas, onde depositam a semente, depois de passal-a pela bocca, para humidecel-a” (1908: 16).

⁷⁰ Conforme ouvi relatos e também atesta Veiga, os bolos e pães, segundo o costume Kaingang, são feitos da seguinte maneira: “as mulheres Kaingang assam os bolos, ou pães de milho, diretamente entre as cinzas quentes do fogo de chão. Quando está completamente assado e ainda quente ele é lavado para retirar as cinzas e o próprio calor interno seca-o perfeitamente, sem que ele se estrague nesse processo” (1994: 157).

seus vestuários com fibras de casca de ortiga brava ou ortiga gigante. A tecelagem feminina era para confeccionar as tangas e os “curu-cuchá”, panos de agasalho contra o frio (Horta Barbosa, 1947: 61). Métraux (1946: 456-7), de acordo com Königswald (1908), informou que os Kaingang do Paraná fabricavam suas bolsas de malha com fibras de caraguatá. Outras atividades realizadas pelas mulheres eram a cerâmica e a cestaria. Todos os autores referiram-se à grande habilidade das mulheres na fabricação de todos esses ofícios e argumentaram que a arte do trançado é aprendida pelas meninas desde pequenas. Os cestos eram feitos de finas tiras de taquara.

Após o aldeamento nos Postos Indígenas a lei de proteção ao índio previa a obrigatoriedade do trabalho, obrigação válida também para as mulheres. De acordo com Fischer,

“Visto que os homens são obrigados a trabalhar nas plantações comuns, pertence às mulheres, ao lado dos trabalhos caseiros e do cuidado das crianças, de também cuidarem de plantações pequenas, particulares. Apesar disso ainda dispõem de tempo para trançar cestos, peneiras e esteiras e outros objetos que mais tarde serão vendidos. As mulheres são quase todas operosas e aplicadas, além de serem bem comportadas” (1959:16 *apud* Becker, 1995: 187).

As mudanças sofridas, depois do aldeamento dos indígenas, interferiram na distribuição de tempo pelas atividades associadas às mulheres e aos homens. Devido às contingências do contato, a “nova” divisão do trabalho foi motivada pela necessidade de sobrevivência, que não é mais garantida pela exploração dos recursos provenientes das áreas indígenas, as quais estão devastadas e com poucas terras. Deste modo, a incorporação na força do trabalho nacional é um dos aspectos importantes que devemos levar em consideração quando analisamos a organização do trabalho na atualidade.

Embora ainda persista a “divisão sexual do trabalho” em algumas atividades rotineiras, concebemos determinadas mudanças na sociedade Kaingang com relação a este aspecto. É o gênero feminino quem, além do preparo do alimento, realiza os trabalhos domésticos e participa diretamente da socialização das crianças. As mulheres afirmam que antigamente “era só os

homens que caça”, que desde meninas sempre auxiliaram seus pais e maridos na “roça” e que, atualmente, recebem ajuda das figuras masculinas em algumas tarefas tidas como tipicamente femininas. Ambos os sexos participam da colheita coletiva do pinhão, fruto do pinheiro muito importante na sua dieta no outono e no inverno e também comercializado na cidade ou na beira da estrada. Além das roças de subsistência (de milho, feijão, abóbora, arroz e mandioca), os Kaingang vendem seus artesanatos de taquara e trabalham na região para completar a renda familiar.

O espaço doméstico é feminino por excelência, conforme encontrado na literatura etnológica e também afirma uma senhora Kaingang “quem cuida da casa sou eu e minhas nora, os homens só trabalham na roça” (S.S., 64 anos). Na prática, como veremos adiante, principalmente entre a nova geração, suas tarefas ultrapassam o domínio privado. Embora os homens sejam os “donos da roça”, as mulheres interferem no cálculo para decidir o quanto da produção devem armazenar para o consumo doméstico (Helm, 1977: 70). Concordo com Cecília Helm, quando argumenta que é provável que esta interferência da mulher tenha suas origens na matrilocidade.

De acordo com os depoimentos coletados na pesquisa de campo, as mulheres desde pequenas colaboram com os pais na “roça”, “me criei plantando, colhendo, carpindo”. Casadas, auxiliam o marido, “quando eu era nova, mas eu ajudava junto com meu marido velho, ele com uma foice e eu com a outra, roçando junto” (E.A., 84 anos). Se ficam em casa nos seus afazeres domésticos e na confecção do artesanato, levam a refeição para o marido que está nas plantações. Enquanto as mais idosas trabalhavam com o marido na roça até tornarem-se viúvas, atualmente algumas afirmaram ter parado de auxiliá-lo, pois “já tinha que limpar a casa, lavar a roupa, cuidar das crianças” (T.V.). Geralmente as viúvas, por causa da idade avançada e pela morte do cônjuge, quando tem condições econômicas contratam alguém para o serviço de plantação e colheita de suas roças.

As mulheres criam animais domésticos como galinha, porco, vaca, cabrito e patos, para consumo próprio e também para venda. Como diz uma viúva que

vende animais “pra ganhar um dinheiro, só a pensão é pouco” (E.C., 46 anos). Esta comenta que nem todos criam animais e fazem horta, por isso vende leite e verdura para os moradores locais. A causa deste comércio interno é que em Campina, como referido anteriormente, há pouco espaço para plantações e criação de animais e muitas famílias possuem roças em lugares afastados.

A cerâmica é uma técnica desaparecida. Por outro lado, mantém a prática da fabricação de cestos de todos os tamanhos, modelos e cores, usados para diversas finalidades e de acordo com o gosto das (os) freguesas (es), geralmente mulheres. As indígenas Kaingang participam diretamente do comércio da cestaria nas cidades vizinhas, onde vendem ou trocam os cestos por roupas e calçados. As mulheres, mesmo em idade avançada, buscam as taquaras “no mato” e destalam para a fabricação dos cestos. As crianças também participam dessa produção no PIAI e, esporadicamente, conseguem vendê-los para alguma encomenda na cidade. Antigamente, usavam o cesto para carregar as crianças nas viagens, como informou a viúva M. R., 84 anos, que “carregava os filhos nas costas, se encontrar agora é com bolsa no ombro, antes era um cesto”. Esta senhora vendia seu artesanato na cidade de Coronel Vivida, próxima à Mangueirinha, “no tempo em que não havia carro, caminhão, ia a cavalo ou à pé. Levava peneira, balão, cesta. Fazia cesta mais bonita, pintado. Vendia Coronel, ponhava balão na sombra e deixava ... compravam”.

As transformações percebidas quanto à organização do trabalho tem relação com as condições de vida precárias existentes na sociedade Kaingang. O comércio do pinhão, dos trabalhos de cestaria, de animais domésticos e de produtos da horta, são condizentes com as necessidades de dinheiro por parte destes indígenas. Se antigamente tinham condições de contar com os próprios meios de subsistência, após o contato e a “pacificação” suas terras foram expropriadas e os pequenos territórios que ficaram em suas mãos não deram conta de satisfazer as exigências de uma existência adequada. Os idosos e os viúvos de ambos os sexos recebem uma pensão irrisória de um salário mínimo, que é deixado quase que inteiramente nos mercados da cidade. Conseguem com isto, estar sempre numa relação de dependência com a sociedade regional.

Dependem desta para vender seus produtos, para fazer suas compras e também para obter os empregos que aumentem a renda familiar.

3. O Trabalho das Mulheres no Espaço Público

Vieira dos Santos já havia observado no posto uma “mocinha caingangue, em serviço doméstico - a melhor e mais diligente empregada” (1949:5). Muitas vezes, além de cuidar da própria residência, as mulheres Kaingang trabalham em outra casa ou auxiliam no cuidado de crianças pequenas e, nestes casos, esperam por alguma contribuição em dinheiro ou em forma de mantimentos alimentares. Em certas residências é bastante visível o auxílio de parentes, principalmente quando as mulheres são viúvas e estão numa idade avançada. As mais idosas contam sempre com o auxílio de uma “ajudante”, como elas mesmas denominam, para a limpeza da casa e da sua roupa. Como diz uma viúva, “essa filha que faz limpeza pra mim, me ajuda, daí levo ela no mercado fazer compra pra ela” (M.H., 78 anos).

Podemos inferir a participação da mulher na produção econômica na sociedade Kaingang, ela é trabalhadora ativa e participa de atividades fora do espaço privado para o aumento da renda familiar. Encontramos as mulheres exercendo cargos nas escolas de Campina e Paiol Queimado, no Centro de Cultura e no Posto da FUNAI. Elas recebem renda fixa como professoras, auxiliares de limpeza e cozinha, e como telefonista. Há também a enfermeira, mas esta geralmente é branca, embora residente na área indígena. As que trabalham no espaço exterior à área indígena geralmente exercem as funções de lavadeira ou empregada doméstica. Há uma “modernidade”, portanto, com referência ao trabalho feminino e masculino na sociedade Kaingang, organizada principalmente pelas condições sócio-econômicas, e as mulheres participam efetivamente deste processo.

Na organização do trabalho Kaingang, não podemos associar as mulheres ao espaço privado e os homens ao espaço público, como encontrado na literatura etnológica entre os povos Jê. As instituições sociais Jê estão relacionadas às atividades masculinas, enquanto que as instituições sociais Kaingang têm também relação com as atividades femininas. O Centro de Cultura Kaingang emprega exclusivamente mulheres, nas funções de coordenadora, professoras e ajudantes de cozinha e de limpeza. O PIAI é uma instituição moderna que provoca rupturas e transformações na antiga “divisão sexual do trabalho”, dando um caráter público às atividades privadas e tidas como femininas.

Há, portanto, dois tipos de “trabalhadoras”: as que tem empregos esporádicos e trabalham como lavadeiras, empregadas domésticas, cuidando de crianças de outrem, etc.; e aquelas que possuem empregos regulares e trabalham no PIAI, como professora nas escolas, e como telefonista no Posto da FUNAI. A mulher, com emprego fixo e remunerado, pode ter um *status* maior dentro de casa e da sociedade. A casa destas mulheres possui objetos de consumo raros em outras residências, como fogão a gás, geladeira e televisão. Mas isto não quer dizer que elas deixem de realizar as tarefas domésticas e, além disso, o seu dinheiro deve servir às necessidades da sua família.

As indígenas que não contam com um marido em casa, conseguem dar conta da subsistência de seus filhos. Três das mulheres que trabalham no Centro de Cultura, duas delas com vários filhos, encarregam-se de sustentar os seus lares sozinhas. A telefonista também mora somente com seus filhos. Nesta sociedade, poderíamos chamá-las de “independentes”, ao menos com relação à grande parte das mulheres. O que não quer dizer que elas não recebam ajuda de seus consangüíneos e da sua rede de compadrio, pois muitas vezes recorrem a outros para auxílio material ou no cuidado com seus filhos.

A transposição das análises das classes de baixa renda ainda não tem sido feita nas sociedades indígenas, mesmo naquelas com um longo e intenso contato com a sociedade nacional como é o caso Kaingang. Devemos nos perguntar se podemos denominar estas unidades domésticas de “matrifocais”, ou chamar estas mulheres de “mulher chefe-de-família”.

Cláudia Fonseca (1987), em seu estudo sobre classes populares em Porto Alegre, alerta para o uso indiscriminado dessas categorias. Ao focar o sistema familiar, a autora refere-se às tipologias da unidade residencial (*household*) - como os conceitos de família “extensa” ou “nuclear”, “conjugal”, “mulher chefe-de-família” - como equivocadas e que fazem obscurecer a fluidez característica da organização do grupo doméstico nas classes pobres. Deste modo, a frequência de lares sem marido ou pai fixo pode fazer parte de um sistema onde predomina a unidade conjugal patriarcal. Nesse *ethos*, a instabilidade conjugal faz com que o surgimento da “mulher chefe-de-família” seja visto como uma “estratégia de sobrevivência”, por causa da condição de extrema pobreza. E, ainda, a “pluripaternidade” aumenta também a rede social da mulher e suas fontes de ajuda.

Por outro lado, ao tratarmos do sistema matrifocal de parentesco nos deparamos com a questão de poderes masculino e feminino no âmbito doméstico. Na unidade matrifocal, a mãe é o centro das decisões econômicas e políticas junto com seus filhos. A prioridade aqui é dada ao laço entre mães e crianças, irmão e irmã, e o laço conjugal é menos importante e não modifica a organização do grupo.

No caso dos Kaingang de Campina, uma sociedade patriarcal, ainda é importante a presença de um homem na casa, como protetor e provedor. Muitas mulheres contraem novos casamentos, no caso de separação ou morte do cônjuge, mas não chegam a casar-se oficialmente, muitas vezes por causa da pensão recebida. Ou, ainda, elas podem voltar para a casa dos seus pais e não terão autoridade e liberdade como se estivessem em suas próprias casas. Aquelas que nos referíamos como “independentes”, sempre estarão num ciclo de dependência, em maior ou menor grau, por causa de suas carreiras de mães e do baixo salário que recebem, quando recebem. Elas dependem, também, da ajuda da sua rede social.

Com a idade avançada esta situação toma outros rumos. As mulheres idosas, sem filhos para criar e geralmente viúvas, não pretendem contrair novas núpcias pois, como vimos no capítulo anterior, “homem só põe incômodo” e é

“melhor ficar solteira para pode ir onde quiser, pode até viajar”. As mulheres nesta idade gozam de maior liberdade de escolha em suas ações e com o dinheiro da pensão que recebem preferem garantir a própria subsistência e sair para suas visitas dentro ou no exterior da área indígena. Quando precisam de algum favor, naquilo que não podem realizar, neste caso “só se a gente paga pra eles ajudarem, daí vem ajudar se a gente pagar pelo serviço que eles fazem daí vem, senão não”. São unânimes em afirmar que “ninguém ajuda ninguém”, “faço tudo sozinha” e, em alguns casos, “só os filhos ajudaram”.

* * *

A “divisão sexual do trabalho” na sociedade Kaingang sustentava-se fundamentalmente sobre uma relação de oposição complementar e interdependência entre os gêneros. O espaço da intimidade - o da casa - era identificado à imagem feminina. O espaço público, onde eram definidos os interesses da sociedade, pertencia aos homens. Nesse sentido, as atividades domésticas e as relações no setor público, reforçariam a imagem de complementaridade hierarquizada entre as atividades do marido e da esposa.

Com a saída da mulher para o trabalho no espaço exterior ao da casa, não para auxiliar no trabalho das plantações, mas para ser engajada efetivamente no mercado de trabalho das cidades vizinhas ou mesmo nas instituições públicas dentro da área indígena, todo o modelo da “divisão sexual do trabalho” teve de ser modificado, se não em sua totalidade foi ao menos em parte. O desejo de artigos do comércio e o envolvimento num sistema credor tem também alterado a organização do trabalho. Deste modo, dentro da lógica da economia doméstica dos Kaingang de Campina, a mulher completa a renda familiar com seus próprios recursos provenientes da venda de artesanatos, da prestação de serviços cuidando de crianças, como empregadas domésticas e lavadeiras, como professoras nas escolas ou, ainda, empregadas no Centro de Cultura Indígena. No entanto, dificilmente ela utiliza essa renda somente em seu próprio benefício. Na medida em que a identidade social da mulher é, ainda, fundada no exercício dos papéis

de mãe e esposa, as necessidades da casa e das crianças confundem-se com as da mulher, e as da casa colocam-se como prioritárias. Como vimos, este fato acontece mesmo entre as jovens mulheres de Mangueirinha.

A mulher tem assim seu trabalho aumentado sem ter alguma compensação, a não ser quando estão numa idade mais avançada, quando não tem mais filhos para educar e criar, estão geralmente viúvas e recebem uma pensão de aposentadoria. Somente nesta situação elas podem gozar de relativa liberdade de ação e independência econômica, embora restrita de acordo com o irrisório salário. Talvez não seja somente as atribuições na esfera do trabalho no espaço público que redefinirão o lugar da mulher na estrutura familiar e na sociedade Kaingang. Ao menos não neste momento, enquanto a distinção entre elas e a casa não se der efetivamente.

Na prática as mulheres dividem as tarefas no grupo residencial, contudo, ao mesmo tempo, realizam tarefas fora e dentro do ambiente doméstico (a chamada “dupla jornada”) e ficam menos tempo com os seus filhos. Os homens, com suas mulheres trabalhando fora de casa, dividem o papel com suas esposas no sustento da casa e tem um maior contato com as crianças. Eles, ainda, ao “aposentarem-se” retornam ao espaço privado e passam a depender cada vez mais de suas mulheres, pois não devemos esquecer que eles tem mais idade que suas esposas. E, as mulheres em idade avançada e geralmente viúvas, como acontece em muitos casos em Mangueirinha, resolvem suas tarefas domésticas e no domínio público praticamente sozinhas.

Em que sentido, então, elas tem recebido alguma compensação? Não temos dados exatos do modo como se davam as relações entre os gêneros dentro do espaço doméstico no tempo antigo, mas atualmente a “ajuda” masculina complementar ao trabalho (“obrigação”) tipicamente feminino é observada em alguns serviços domésticos e no cuidado com as crianças. Na rotina cotidiana Kaingang certos filhos homens e determinados maridos realizam trabalhos domésticos como lavar a louça, varrer a casa e fazer a compra no supermercado da cidade. O controle do homem sobre sua esposa e seus filhos através da provisão da casa não é o modelo vigente na Campina dos Índios. O interessante é

que, em muitos desses casos, os homens que auxiliam suas esposas nas tarefas do grupo residencial são os que não tem emprego remunerado, enquanto suas esposas o tem. Há uma inversão nos papéis de gênero, em pequena escala é verdade, mas algumas mudanças podem ser percebidas, se elas serão definitivas e transformadas definitivamente somente as pesquisas futuras poderão dar conta das respostas.

Levando em consideração todos estes fatores, as mulheres não podem ser exclusivamente e simplesmente associadas ao domínio doméstico, e os homens ao domínio público. Como muitas antropólogas demonstraram em suas pesquisas, a situação é bem mais complexa do que supõe-se e é preciso observar como as mulheres exercem seus poderes pessoal, simbólico e econômico dentro e fora do universo doméstico, além de possuírem relativa autonomia. Esta situação merece ser investigada em profundidade, para acabarmos de vez com o *bias* masculino das etnografias e dar importância e voz às mulheres nas diversas pesquisas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho buscou compreender a questão de gênero na sociedade Kaingang. Embora os trabalhos da etnologia Kaingang não tivessem sido voltados especificamente às questões de gênero, podemos estar certos de que estas transformaram-se ao longo do intenso e contínuo contato com a sociedade nacional, principalmente na realidade de Campina dos Índios em Mangueirinha/Paraná. Neste processo de mudança a posição social da mulher sofreu alterações significativas.

Nesta pesquisa, o uso da referência histórica buscou dar conta das mudanças em andamento quanto às relações de gênero na referida sociedade. Embora os dados das revisões bibliográficas e temáticas de Juracilda Veiga (1992) e Ítala Becker ([1976] 1995) fossem importantes e faço uso deles, fiz meu próprio levantamento bibliográfico dado à especificidade do tema e ausência desse tipo de estudo.

A revisão sucinta aqui feita da antropologia do gênero demonstrou a importância do uso de dicotomias analíticas (público/privado, natureza/cultura, etc.) para analisar a “dominação masculina” e o “antagonismo sexual” presente em inúmeras sociedades. No Brasil, os estudos etnológicos que tiveram seus interesses voltados à questão de gênero tem sido feitos principalmente na Amazônia, a partir do trabalho “*Women of the Forest*” (1975) sobre os Mundurucú, de Robert e Yolanda Murphy. Os estudos do Projeto Harvard do Brasil Central (1979) também contribuíram para a aplicação da equação que associa a mulher à esfera privada e o homem à esfera pública. Na etnologia Kaingang, apesar de não ter sido feita uma análise específica de gênero nas inúmeras pesquisas desta sociedade, podemos encontrar alguns temas importantes para observarmos a posição social da mulher Kaingang e sua relação com o homem desta sociedade.

Nesta dissertação nos detemos especificamente sobre determinados temas de grande relevância para os estudos de gênero: a) o matrimônio; b) a violência e a conseqüente resolução dos conflitos domésticos e políticos; c) o ciclo vital e corporalidade; d) a organização do trabalho. Os dois primeiros itens aparecem intimamente relacionados, na medida que as penalidades aplicadas aos diversos conflitos fazem alusão às relações de gênero. O poder exercido pelas autoridades indígenas, exclusivamente homens, no matrimônio e nos diversos desentendimentos (familiares ou não) demonstram a importância destes para a prática política. O tema do “ciclo vital e corporalidade” e da “organização do trabalho” reúnem outro conjunto de discussões que colocam em foco duas reivindicações importantes da autonomia da mulher evocadas pelo feminismo: o controle sobre o próprio corpo e o direito de ganhar o próprio sustento no trabalho. Tentamos concluir, neste conjunto de dados, quais foram as transformações exercidas principalmente quanto aos papéis de gênero na realidade de Campina dos Índios, em Mangueirinha.

O tema da violência - doméstica, política - e sua dimensão penal tornou-se relevante para observarmos o *status* jurial da mulher Kaingang. Como guerreiras nos tempos de guerra e belicosas nos dias atuais, as mulheres Kaingang não podem ser vistas como submissas e necessitadas da interferência masculina em suas ações. Se necessário, ainda, brigam por causa de seus maridos. As mulheres Kaingang também são motivo de disputas desde o tempo de guerra, e onde a mulher é tema de conflitos entre homens adultos, então as relações maritais são matéria de conseqüência política.

A igualdade entre os homens é mantida através da ameaça do uso da força pessoal, como vimos no caso de adultério em que marcava-se um duelo entre dois homens. Anteriormente, o castigo no “tronco” e a morte para ambos os cônjuges eram as punições para o adultério. Estes castigos foram gradativamente desaparecendo durante o processo de mudança cultural, com a instalação das cadeias nas diversas áreas indígenas após a presença do S.P.I.. Muitas vezes, era a mulher quem sofria a violência física e simbólica. A punição para o adultério, por exemplo, foi substituída pelo espancamento contra a mulher. Os homens

poderiam “trocar” e “emprestar” suas mulheres ao homem mais valente, ao melhor caçador e ao “branco” quando necessitava de algum objeto que este poderia lhe conceder. As mulheres poderiam ainda, no caso de desobediência, serem cedidas ao cacique principal. Nestes casos, podemos verificar que o “empréstimo” e a “troca” de mulheres, e o espancamento praticado contra a mulher no adultério, são resultantes do “domínio” e “posse” dos homens sobre as mulheres, conforme também afirmou Ítala Becker (1995).

A utilização da violência física, socialmente sancionada, contra as mulheres é um fator agravante nas sociedades Kaingang do sul do país, resultante de uma ideologia masculina presente nestas sociedades. Esta ideologia delimita os campos de atuação: a esfera política e a perseguição de prestígio são interesses masculinos. As mulheres nesta situação passam a ser vistas relacionalmente, como reflexo da exclusão do mundo do prestígio e da política. Os homens, como seres de prestígio e detentores do poder político, decidem a resolução dos mais variados conflitos acometidos no interior da área indígena, e é principalmente sobre o tema do casamento que esta interferência se dá de modo mais direto.

A importância do matrimônio na estrutura social Kaingang é claramente demonstrada no campo político. Os homens tornam-se membros importantes na sociedade por sua posição como chefe de família. Esta autoridade doméstica transforma-se em autoridade política no espaço público. Na época do casamento poligâmico esta situação é singular: quanto mais esposas um homem pode ter, maior poder político ele pode obter por causa do aumento de suas relações sociais e de sua rede de ajuda econômica advinda de suas mulheres e dos filhos que obteve com estas.

No século XX algumas transformações são percebidas, contudo, aqui também devemos lembrar que não temos dados exatos das relações entre os gêneros na tradição Kaingang e a comparação das mudanças de determinadas práticas é, por esta razão, prejudicada. A escolha do cônjuge por parte, não mais dos pais ou dos chefes como antigamente, mas pelos próprios jovens é um acontecimento mais ou menos recente. Neste contexto, a idade com que contraem

o matrimônio é mais equiparada. Essas duas situações, juntamente com a monogamia, facilitam à mulher obter algum poder político, tanto no espaço público como interior do grupo doméstico. É muito mais provável interferir nas decisões gerais quando há diálogo com alguém da mesma geração, e que não seja um desconhecido como nos casamentos arranjados e “forçados” - apesar de que atualmente, em diversas áreas, muitos casamentos são considerados “forçados”, principalmente quando é da resolução da Liderança Indígena. O espaço doméstico não é, assim, feito de ausência de poder, e nem de falta de poder da mulher.

Os conflitos acontecidos no grupo doméstico, no caso dos desentendimentos conjugais, podem ser vistos como de uma luta em que ambas as partes utilizam suas próprias armas e estão em um nível mais balanceado. A repercussão destes conflitos é que provoca uma desigualdade ao nível social, e nesta hierarquia a mulher está em desvantagem, pois os homens é que detêm o poder no domínio público - apesar de que também neste caso as mulheres podem interferir na resolução dos conflitos, mesmo que indiretamente enquanto conversam com seus maridos em seu grupo residencial. Em todas estas situações podemos verificar como a posição na hierarquia política e a posição no sistema de casamento estão intrinsecamente ligados.

O tema do ciclo vital, que tratamos no terceiro capítulo, explicita o quanto são as mulheres as principais responsáveis pelos cuidados com a saúde no terreno familiar. No contexto público não são os homens Kaingang que resolvem os cuidados dispensados à família nos casos de doenças, mas os homens “brancos”, a medicina ocidental e as instituições públicas de saúde situadas no interior e exterior da área indígena.

A extinção quase completa da parteira e a “medicalização” das diferentes etapas dos ciclos vitais femininos demonstram as profundas mudanças no contexto da sociedade Kaingang. Embora as mulheres idosas ressintam a tecnologia imposta sobre elas neste campo, e mesmo algumas jovens posicionam-se deste modo, a “medicalização” se impõe sobre todos os

indivíduos. As *velhas* insistem na ausência de necessidade da medicina ocidental, e há entre elas muitas sábias e eficazes detentoras do conhecimento dos “remédios do mato” e de sua eficácia junto às dietas, principalmente durante a gravidez e no período pós-parto das diversas mulheres. Com exceção destas mulheres idosas que persistem na tradição, as jovens Kaingang, em sua grande maioria, fazem uso de métodos “modernos” e entram neste ciclo com vantagens e desvantagens. Ao fazerem uso de contraceptivos ocidentais, por exemplo, ganham em autonomia pois obtém, deste modo, o controle sobre o próprio corpo e a reprodução; mas, por outro lado, têm menor autonomia quando se medicalizam e resolvem seus cuidados corporais com a nossa medicina. As mulheres idosas insistem na tradição e as mais jovens demonstram como suas práticas terapêuticas estão sendo modificadas quando incorporam valores modernos e ocidentais.

A organização do trabalho é outro tema bastante importante na definição do *status* feminino. O controle da mão-de-obra nesta sociedade está nas mãos das mulheres quando são elas que interferem no consumo familiar, fator talvez resultante do padrão de residência matrilocal (Helm, 1977). E, ainda, as mulheres como auxiliares no trabalho das plantações, mostram uma hierarquia complementar entre o trabalho do marido e da esposa.

Na Campina dos Índios, com as mudanças ocorridas desde o contato, surgiram modificações na “divisão sexual do trabalho”. Grande parte da população trabalha fora da área indígena e as mulheres estão empregadas como domésticas e lavadeiras nas cidades vizinhas, e ainda trabalham nas escolas e no Centro de Cultura dentro da área. O PIAI é uma instituição pública que contrata exclusivamente mulheres como funcionárias e é onde as crianças passam a maior parte do seu dia. Estes novos empregos provocam transformações na organização do trabalho e no conseqüente cuidado com as crianças. As mulheres não estão o tempo todo em suas casas dando conta dos serviços domésticos e cuidando das crianças, e ainda recebem salário. Mesmo que o dinheiro ganho neste tipo de trabalho seja revertido para o sustento da própria família, as mulheres podem adquirir bens pessoais e artigos antes não disponíveis em suas residências devido

à carência econômica. As crianças não ficando somente aos cuidados de suas mães, fazem com que estas fiquem mais livres para ocuparem-se com outras tarefas. As mulheres, portanto, não são tidas exclusivamente para o confinamento doméstico e o trabalho nas plantações, mas estão engajadas no mercado de trabalho. Tornando-se trabalhadoras ativas, lutam para conquistar uma maior independência.

Neste contexto Kaingang verificamos algumas questões importantes e que possibilitam uma possível comparação com os povos Jê. O modelo proposto pelos estudiosos das sociedades Jê/Bororo de oposição entre os espaços público e privado, que estabelece a distinção entre as esferas masculina e feminina, embora importante simbolicamente não é pragmaticamente relevante e não dá conta de sustentar a situação atual e específica de Mangueirinha. O maior tempo de contato com a sociedade nacional talvez tenha interferido definitivamente na cultura Kaingang e tenha auxiliado em uma adoção de nossas regras, mas eles ainda mantêm sua especificidade.

A organização social entre os Kaingang não acompanha um padrão de oposição espacial na área indígena, como acontece entre os Jê. Esta organização social interfere no modo como se efetiva as relações nos domínios público e privado. As mulheres Kaingang, ao contrário das mulheres Jê/Bororo, participam do espaço ritual e tem um papel de decisão nas questões políticas, embora neste último caso sua interferência seja indireta. As instituições públicas Jê não comportam a participação das mulheres, ao contrário do que acontece nas sociedades Kaingang onde há um Centro de Cultura, uma instituição pública “moderna” que contrata exclusivamente mulheres. Esta situação provoca uma mudança no modelo de divisão sexual do trabalho, ainda bastante rígido nos grupos Jê.

Nas sociedades Jê/Bororo, segundo a análise de Terence Turner (1979), a matrilocidade molda um esquema de “dominação masculina”, onde há um controle do homem sobre suas filhas e do homem, na condição de sogro, sobre o genro. Neste sentido, o ciclo de vida das mulheres pode ser interpretado como

uma passagem do domínio do pai para o do marido, e o seu papel de mãe e de autoridade sobre as crianças e as filhas adolescentes passaria para o papel de prestígio de sogra e com genros. Mas o seu papel nunca seria de prestígio no espaço político da sociedade.

No caso Kaingang não há um padrão rigoroso e definitivo neste ponto. A não exclusividade do padrão de residência matrilocal é dada pela participação dos homens em atividades econômicas no exterior da área indígena, o que implica na ausência de necessidade de genros no auxílio das plantações. E, ainda, os jovens casais não obedecem as regras impostas pelos antigos padrões, hoje “fogem para casar” e residem no local onde as condições afetivas e econômicas permitirem. A estrutura de parentesco é assim alterada e a mulher interfere nesta mudança, inclusive algumas das mulheres Kaingang possuem lares independentes e sozinhas dão conta do sustento de seu grupo de residência e de seus filhos.

Contudo, as mulheres Kaingang reunidas na residência matrilocal obtinham, deste modo, um agrupamento coeso e relativo poder em suas esferas de ação. A vida feminina ligada às casas matrilocais fazia com que as mulheres estivessem sempre cercadas de suas irmãs e parentes e não eram, como os homens, dependentes de outras relações sociais. Elas formavam, assim, um grupo unido e de grande auxílio. Como os padrões de residência atuais não obedecem exclusivamente a matrilocalidade, devemos nos perguntar se a coesão entre as mulheres tem sido perdida e/ou se com as mudanças sofridas as mulheres apenas inverteriam a sua esfera de atuação e de autoridade.

As mudanças sociais afetaram homens e mulheres Kaingang. Contudo, ambos tem suas vantagens e desvantagens inerentes a qualquer tipo de processo de mudança cultural e ambos sofrem a dominação imposta pela nossa sociedade. Ao saírem para o mercado de trabalho, por exemplo, sofrem novas violências e entram numa relação de dominação/sujeição com a sociedade envolvente. As mulheres não são mais apresentadas exclusivamente como matriz da casa e da família, e neste setor familiar os homens tem sido chamados para uma maior

participação. As crianças também tem sido afetadas nesta dinâmica e, a não ser quando são socializadas por suas avós, o que todos perdem com este processo é o legado da tradição oral do seu povo transmitido de geração à geração.

A valorização de uma nova organização social e de desejos de artigos ocidentais talvez tenha acontecido muito mais por uma imposição do que por escolha própria. Contudo, situados na situação atual, o que lhes é imposto é tentar moldar-se aos novos costumes e práticas. A mulher Kaingang não ganhou em independência, valorização e autonomia pessoal e nem a sociedade adotou valores chamados por nós de individualistas e igualitários num caminho evolutivo e apenas de ganhos. Apesar de termos verificado a adoção de novos valores em algumas práticas, esta situação não é definitiva e comparável nos mesmos termos que a nossa. Os Kaingang, mulheres e homens, mantêm certa especificidade cultural, mesmo que em alguns casos seja mantida custosamente, mas também estão sujeitos às mais diversas transformações advindas da nossa sociedade, o que implica em ganhos e perdas de diferentes modos.

O caso Kaingang, um exemplo clássico de um grupo altamente incorporado na cultura “branca”, é deste modo visto como sem paralelos nos grupos Jê, colocando novas questões para serem pensadas e novas possibilidades de organização social principalmente quanto às relações de gênero. O papel da mulher é preponderante em muitos contextos e não há uma distinção tão rigidamente marcada entre o mundo feminino e o mundo masculino. No caso em que esta oposição é/era mais acentuada, no espaço político e na organização do trabalho, devemos verificar até que ponto as mulheres *limitam* esta dominação. Como explicou Annette Weiner, “si les femmes sont désavantagées dans ces sociétés, les hommes le sont aussi; car la domination produit ses propres limitations sociales, économiques et politiques qui s'exercent autant sur les hommes que sur les femmes” (1984: 25).

A presente pesquisa proporcionou um reconhecimento geral dos diversos estudos da etnologia Kaingang e serviu para verificar o ponto no qual estes estudos davam conta de contemplar as questões de gênero. Muito trabalho ainda

há de ser feito para uma conclusão possível sobre o tema das relações de gênero na sociedade Kaingang, e espero que esta pesquisa tenha servido como o início destas reflexões. E também gostaria de evidenciar o quanto o olhar sobre a parcela feminina é importante para contemplarmos a organização de toda a sociedade. No contexto da etnologia Kaingang ainda estamos desfalcados neste ponto. Apesar das dificuldades em se trabalhar com homens e mulheres, pois isto implica em uma série de obstáculos na política, no *status*, no ritual, no sexo, etc., temos que enfrentar estes riscos e temos necessidade de demonstrar o quanto o estudo das mulheres podem contribuir para uma análise mais complexificada e o quanto o olhar sobre o ponto de vista feminino interfere na forma como se tem estudado somente os homens desta sociedade.

BIBLIOGRAFIA

Ambrosetti, Juan B.

- 1894 "Los Indios Kaingángues de San Pedro (Misiones)". In: *Revista del Jardín Zoológico de Buenos Aires*. Buenos Aires, 2: 305-387.

Almeida, Ledson Kurtz de

- 1998 *Dinâmica Religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xaçecó - SC*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

Baldus, Herbert

- 1937 *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Baldus, Herbert & Ginsberg, Aniela

- 1947 "Aplicação do psico-diagnóstico de Rorschach a índios Kaingang". In: *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, São Paulo, 1: 75-106.

Bamberger, Joan

- 1979 "Exit and Voice in Central Brazil: The Politics of Fight in Kayapó Society". In: Maybury-Lewis, D. (ed), *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.

Barbosa, Luiz Bueno Horta

- 1947 *O Problema Indígena do Brasil*. Publicação n. 88 da Comissão Rondon. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteção aos Índios.

Beauvoir, Simone

- [1949] 1980 *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Becker, Ítala Irene

- 1995 *O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Editora Unisinos.

Borba, Telêmaco

- 1908 *Actualidade Indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense.

Borelli, Silvia

- 1984 "Os Kaingang no Estado de São Paulo: Constantes Históricas e Violência Deliberada". In: Vários autores, *Índios no Estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração*. São Paulo: Yankatu/Comissão Pró-Índio de São Paulo: 45-82.

Carneiro da Cunha, Manuela

- 1987 "Lógica do mito e da ação: O movimento messiânico canela de 1963". In: Carneiro da Cunha, M. *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade*. São Paulo: Editora Brasiliense: 13-52.

Cenci, Angelo

- 1994 "Religiosidade Kaingáng: Ritos de Integração e Resistência". In: Marcon, T. (org.), *História e Cultura Kaingáng no Sul do Brasil*. Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo, 255-270.

Collier, Jane & Rosaldo, Michelle

- 1981 "Politics and Gender in Simple Societies". In: Ortner S. & Whitehead, H. (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, 275-329.

Collier, Jane & Yanagisako, Sylvia

- 1987 "Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship". In: Collier, J. & Yanagisako, S. (eds.), *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press, 14-50.

Da Matta, Roberto

- 1976 *Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.

Fassheber, José Ronaldo

- 1998 *Saúde e Políticas de saúde entre os Kaingang de Palmas/PR*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

Fernandes, José Loureiro

- 1941 “Os Caingangues de Palmas”. In: *Arquivos do Museu Paranaense*. Curitiba, 1:161-209.

Fernandes, Ricardo Cid

- 1998 *Autoridade Política Kaingang: Um Estudo Sobre a Construção da Legitimidade Política entre os Kaingang de Palmas/Paraná*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

Fonseca, Claudia

- 1987 “Aliados e Rivais na Família: o conflito entre consangüíneos e afins em uma vila portoalegrense”. In: *RBCS*, n. 4. 2: 88-104.
- 1995 *Caminhos da Adoção*. São Paulo: Cortez Editora.

Grossi, Miriam Pillar

- s/d *A Violência contra a Mulher é uma Violação dos Direitos Humanos?* Mimeo.

Hanke, Wanda

- 1950 “Los Caingangues de la Serra de Apucarana”. In: *Arquivos do Museu Paranaense*. Curitiba, 8: 67-72.

Haverroth, Moacir

- 1997 *Kaingang um Estudo Etnobotânico: O Uso e a Classificação das Plantas na Área Indígena Xapecó (oeste de S.C.)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

Heilborn, Maria Luiza

- 1994 “*Quem Mandou Nascer Primeiro?*”: *Gênero e Idade em Famílias Trabalhadoras Urbanas*. Trabalho Apresentado na XIX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia.

Helm, Cecília Maria Vieira

- 1977 *O Índio Camponês Assalariado em Londrina: Relações de Trabalho e Identidade Étnica*. Tese (Livre Docente). Curitiba, Universidade Federal do Paraná.
- 1995 *Kaingang, Guarani e Xetá na Historiografia Paranaense*. Caxambú, Trabalho apresentado na XIX Reunião Anual da ANPOCS.
- 1996a “A Usina Hidrelétrica Salto Santiago e os Índios da Área Mangueirinha, PR”. In: Helm, C. et alli. *A Implantação de Usinas Hidrelétricas e os Indígenas no Sul do Brasil*. Curitiba, Relatório GTZ/PIAB/IAB.
- 1996b “A Justiça é lenta, a FUNAI devagar e a paciência dos índios está se esgotando: perícia antropológica na Área Indígena Mangueirinha, PR”. In: *Textos e Debates*, NUER, ano 2, n. 4. Florianópolis: 22-38.
- 1997 *Direitos Territoriais Indígenas: Disputa Judicial entre Kaingang, Guarani e Madeireiros pela Terra Indígena Mangueirinha, Paraná, Brasil*. Quito, Trabalho apresentado no 49º Congresso Internacional de Americanistas.

Helman, Cecil

- 1994 “Gênero e Reprodução”. In: Helman, C., *Cultura, Saúde e Doença*. Porto Alegre: Artes Médicas, 137-164.

Héritier, Françoise

- 1987 “Mulheres de Sabedoria, Mulheres de Ânimo, Mulheres de Influência”. In: *A Mulher e o Poder*. Lisboa, Cadernos da Condição Feminina, n. 20: 95-125.

Keller, Franz

- 1974 “Noções sobre os indígenas da província do Paraná”. In: *Boletim do Museu do Índio*, Antropologia n. 1. Rio de Janeiro, 9-29.

Krug, Edmundo

- 1924 “Os Índios das Margens do Paranapanema”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, 21: 319-347.

Lasmar, Cristiane

- 1996 *Antropologia Feminista e Etnologia Amazônica: A Questão do Gênero nas Décadas de 70 e 80*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Lea, Vanessa

- 1992 *Gênero feminino Mebengokre: novas questões para velhos fatos*. Belo Horizonte, Trabalho apresentado na Associação Brasileira de Antropologia.

Lévi-Strauss, Claude

- [1949] 1982 *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.

Mabilde, Pierre F. A.

- 1899 "Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados que habitam os sertões do Rio Grande do Sul". In: *Anuario do Estado do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, ano XV: 125-151.

Mair, Lucy

- 1973 *O Casamento*. Lisboa: Ed. Ulisseia.

Maniser, Henri H.

- 1930 *Les Kaingangs de Sao Paulo*. XXIII Congress International of Americanists, New York. p. 784-788.

Maybury-Lewis, David

- 1979 *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brasil*. Cambridge: Harvard University Press.

- 1989 "Social Theory and Social Practice: Binary Systems in Central Brazil". In: Maybury-Lewis, D. & Almagor, U. (eds.), *The Attraction of Opposites: thought and society in the dualistic mode*. United States of American: The University of Michigan Press, 97-116.

Mead, Margaret

- [1935] 1988 *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Perspectiva.

Melatti, Delvair Montagner

- 1976 *Aspectos da organização social dos Kaingáng paulistas.*
Brasília: FUNAI.

Métraux, Alfred

- 1946 "The Caingang". In: Steward, J. H. (ed.), *Handbook of South American Indians*, Washington: Smithsonian Institution, 1: 445-475.

Moreira Neto, Carlos de Araujo

- 1972 "Alguns dados para a história recente dos índios Kaingang". In: Grünberg, G. (coord.). *La situación del indígena en América del Sur*. Montevideo: Tierra Nueva, 381-419.

Mota, Lúcio Tadeu

- 1994 *As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná: 1769-1924*. Maringá: EDUEM.

Murphy, Yolanda & Murphy, Robert

- 1974 *Women of the Forest*. New York/London: Columbia University Press.

Oliveira, Maria Conceição de

- 1996 *Os Curadores Kaingáng e a Recriação de suas Práticas: estudo de caso na Aldeia Xapecó (oeste S.C.)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

Ortner, Sherry

- 1974 "Is Female to Male as Nature is to Culture?". In: Rosaldo, M. & Lamphere, L. (eds.), *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.

Ortner, Sherry & Whitehead, Harriet

- 1981 "Introduction: Accounting for Sexual Meanings". In: Ortner, S. & Whitehead, H. (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-27.

Paciornik, Cláudio

- s/d *A Saúde da Mulher Índia*. Mimeo.

Paciornik, Moyses

- 1979 *O Parto de Cócoras: aprenda a nascer com os índios*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Pedro, Joana Maria

- 1998 *A Criminalização de Práticas Abortivas*. Trabalho apresentado no Encontro Fazendo Gênero 3: Gênero e Saúde. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

Pires, M. Lígia & Ramos, Alcida

- 1980 "Bugre ou Índio: Guaraní e Kaingang no Paraná". In: Ramos, A., *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec/ Brasília: INL, 183-240.

Pitt-Rivers, Julian

- 1992 "A doença da honra". In: Czechowsk, N. (org.), *A Honra: Imagem de si ou o dom de si: um ideal equívoco*. Porto Alegre, 17-32.

Piza, Marcelo

- 1938 "Notas sobre os Caingangs". In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. São Paulo, 35: 199-209.

Ribeiro, Darcy

- 1977 *Os Índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes.

Rosaldo, Michelle & Lamphere, Louise

- 1974 *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.

Rubin, Gayle

- 1975 "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex". In: Reiter, R. (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York/London: Monthly Review Press, 157-210.

Schaden, Egon

- 1988 "A representação do dualismo Kaingang no mito heróico tribal". In: Schaden, E., *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 103-116.

Simonian, Ligia

- 1994a *Mulheres Indígenas Vítimas de Violência*. Niterói, Trabalho apresentado na XIX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia.
- 1994b *Castigos Cruéis na AI (Área Indígena) Votouro, Rio Grande do Sul: Resistências Culturais ou Novas Práticas?* Belém, Laudo Antropológico, Processo PGR N° 0478 / 92-41.

Strathern, Marilyn

- 1980 "No Nature, No Culture: the Hagen Case". In: Strathern, M. & MacCormack, C. (eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 174-222.
- 1988 *The Gender of The Gift*. Berkeley: University of California Press.

Teschauer, Carlos S. J.

- 1927 "Os Caingang ou Coroados no Rio Grande do Sul". In: *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, 3(3):37-56.

Tommasino, Kimiye

- 1995 *A História dos Kaingáng da Bacia do Tibagi: Uma Sociedade Jê Meridional em Movimento*. Tese (Doutorado em Antropologia). São Paulo, Universidade de São Paulo.

Turner, Terence

- 1979 "The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: A General Model". In: Maybury-Leis, D.(ed), *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brasil*. Harvard University Press, 147-178.

Veiga, Juracilda

- 1992 "Revisão Bibliográfica Crítica sobre Organização Social Kaingang". In: *Cadernos do Centro de Organização da Memória Sócio-Cultural do Oeste de Santa Catarina - CEOM*. Chapecó: UNOESC. 6 (8): 9-81.
- 1994a *Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Campinas, Universidade Estadual de Campinas.

1994b "Aspectos da Organização Social entre os Kaingang do Xapecó (SC)". In: Vários autores, *Kaingang: Confronto Cultural e Identidade Étnica*. Piracicaba: Editora da Unimep, 81-97.

s/d *Nome, Pintura e Descendência entre os Kaingang do Xapecó*. Mimeo.

Vidal, Lux

1977 *Morte e Vida de Uma Sociedade Indígena Brasileira: os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté*. São Paulo: Hucitec/Editora da Universidade de São Paulo.

Vieira dos Santos, Francisco

1949 *Apontamentos sobre os índios "caingang"*. Porto Alegre: Editora do Serviço de Proteção aos Índios.

Weiner, Annette

1984 "Sexualite chez les anthropologues, reproduction chez les informateurs". In: *Bulletin du Mauss*, n. 10: 23-52.

Woortmann, Ellen & Woortmann, Klass

1993 "Fuga a Três Vozes". In: *Anuário Antropológico/91*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 89-137.

ANEXO

CÓDIGO DE ÉTICA E PENAL
Área Indígena de Palmas/PR
Outubro de 1997.

1. Histórico

A comunidade Kaingang da Área Indígena de Palmas, Paraná, composta por cerca de 650 pessoas, incluindo adultos e menores, sobrevivem basicamente da agricultura de subsistência numa área de 2.944 ha. de terra. Esta área está localizada à 7 Km. da cidade de Palmas, entre o sudoeste paranaense e o noroeste catarinense. O acesso até a área é feito por estrada de terra.

Apesar do convívio com a sociedade envolvente, os índios procuram conservar suas tradições, costumes e parte da religião tradicional. Além disso, dos índios integrantes desta comunidade, cerca de 70%, cultivam suas origens, principalmente a língua Kaingang.

A partir da década de 70, muitas adaptações foram feitas, principalmente na organização interna da Comunidade. Ao longo do tempo de contato com a sociedade nacional, os índios desta reserva foram adaptando leis internas semelhantes às civis, deixando a especificidade cultural de seus antepassados, agindo democraticamente em todos os sentidos.

A escolha dos caciques era hereditário de pai para filho conforme os costumes tribais dos povos Jê. A partir de 1970, os caciques são escolhidos por eleição, vencendo o mais votado pela maioria dos integrantes da comunidade indígena, sem prazo determinado de mandato, dependendo do trabalho desempenhado dentro da comunidade. Após a escolha do cacique, o mesmo escolhe seus assessores, usando de preferência seus concorrentes ou escolha própria, apresentando seu grupo de trabalho à comunidade.

Devido às várias emendas constitucionais, das várias constituições brasileiras, os direitos indígenas foram alterados, colocando em risco a organização disciplinar adotada pelos comandos internos, entrando em divergência com as leis civis. Segundo estas emendas, os índios são considerados cidadãos comuns, devendo responder por seus atos de acordo com o grau de capacidade, cabendo ao poder judiciário os julgamentos cabíveis e as penas diferenciadas, por se tratarem de silvícolas.

No sul do país, vários caciques tem respondido judicialmente por penas aplicadas aos índios, pois o Judiciário considerou as decisões dos caciques e das lideranças como infrações criminais as penas adotadas contra os índios, geralmente quando denúncia pelos índios prejudicados.

A FUNAI, Fundação Nacional do Índio, órgão oficial de defesa do patrimônio e direitos Indígenas, segundo o Estatuto do Índio, deve respeitar a organização interna das comunidades indígenas e agir quando houver conflitos entre índios e não índios. Ainda conforme o Estatuto do Índio, a atuação da FUNAI se pauta em desenvolver programas de assistência e fazer cumprir as leis que amparam os direitos indígenas, e inclusive exercer o policiamento das áreas, caso a comunidade esteja ameaçada, mas sem interferir nos problemas internos, salvo se houver risco de vida entre os índios.

Segundo a Constituição Federal, a FUNAI é o órgão que deve ser ouvido em qualquer caso que envolva os índios nas diversas instâncias. Caso seja necessário, a FUNAI deve solicitar ao Ministério Público a intervenção da Polícia Federal, dependendo da gravidade do problema. Em situações de emergências, tais como os

conflitos internos que visem uma catástrofe envolvendo a maioria da comunidade, a FUNAI poderá solicitar o auxílio da Polícia Militar, bem como da Polícia Civil ou da Defesa Civil para manter a ordem.

Desta maneira, o cacique e seus assessores, no comando da comunidade indígena de Palmas e preocupados com a realidade dos problemas enfrentados, decidem criar um Código de Ética, adotando um sistema de trabalho de acordo com a lei, em conjunto com o Poder Judiciário, Polícia Militar e Civil do município de Palmas, Estado do Paraná.

Este Código de Ética, após aprovação da comunidade indígena e análise jurídica, entrará em vigor à partir do momento em que houver acordo entre as partes.

2. Dos Casos e das Penas

I - Homicídio entre Índios:

No caso de homicídio entre índios fica estabelecido que o autor do delito será transferido para outra reserva por prazo determinado não inferior à dez anos, cumprindo pena na reserva que for designado. O Cacique e a Liderança poderão também apresentar o acusado de homicídio às instâncias judiciais para punições cabíveis às leis civis.

II - Homicídio entre Índios e não Índios:

Em caso de homicídio entre índio (s) e não índio(s) em que o(s) indígena(s) for(em) a(s) vítima(s), fica estabelecido que o caso será levado às instâncias da justiça a quem caberá a condução do caso.

Em caso de homicídio em que o(s) não índio(s) for a(s) vítima(s), o caso será investigado pelo Cacique e pela Liderança que deverão apresentar o(s) autor(es) do delito juntamente com sua defesa à Justiça para julgamento de acordo com a leis que amparam os índios.

III - Tentativa de Homicídio:

No caso de tentativa de homicídio, o Cacique e a Liderança poderão aplicar penas que variem de 03 à 15 dias de prisão, podendo ser conjugada com a prestação de serviços comunitários e pernoite em regime fechado.

IV - Assalto:

Em caso de assalto entre os índios, o Cacique e a Liderança decidem a punição do infrator de acordo com o caso, com pena variando de 24 horas à 15 dias de prisão, podendo ser conjugada com a prestação de serviços comunitários e pernoite em regime fechado.

Se o caso for de índio para não índio, o caso primeiramente deverá ser analisado pela Liderança e se não houver acerto, o caso deverá ser encaminhado à Polícia Civil.

V - Furto:

No caso de furto entre índios, o Cacique e Liderança poderão decidir a punição do culpado que varia de 24 horas à 15 dias de prisão de acordo com a infração, podendo, por decisão da Liderança, ser aplicada a prestação de serviços comunitários durante o dia e pernoite em regime fechado.

Se caso o furto for de índio para não índio, o caso primeiramente deverá ser analisado pela Liderança e se não houver acerto, o caso deverá ser encaminhado a Polícia Civil.

VI - Agressão Física entre Índios:

Em caso de agressão física entre índios, o Cacique e a Liderança poderão aplicar a punição que varia de 24 horas à 10 dias de acordo com o problema, podendo ser aplicada a prestação de serviços comunitários durante o dia e pernoite em regime fechado.

VII - Agressão Moral:

Em caso de agressão moral, ou seja fofocas sem provas, calúnias e difamações, o Cacique e a Liderança poderão aplicar as penas que variam de 24 horas à 05 dias de prisão, podendo ser aplicada a prestação de serviços comunitários durante o dia e pernoite em regime fechado.

VIII - Desrespeito à Autoridade:

Em caso de desrespeito à autoridade, o Cacique e a Liderança poderão aplicar penas que variem de 24 horas à 03 dias de prisão no sistema de prestação de serviços comunitários durante o dia.

IX - Alcoolismo:

No caso de alcoolismo entre índios, o Cacique e a Liderança poderão aplicar pena de 24 horas se houver problema, podendo optar pela prestação de serviços comunitários após o estado de embriagues. Se o caso for agravado, a pena poderá aumentar para 03 dias.

Quando o caso for de alcoolismo crônico, os índios deverão ser encaminhados para especialistas, médicos ou psicólogos para tratamento.

X - Uso de Drogas:

No caso de uso de drogas entre índios, o Cacique e a Liderança deverão encaminhar os infratores para tratamento especializado e acompanhar os casos até que haja a recuperação dos usuários.

XI - Sedução de Menores e Adultos:

No caso de sedução entre os índios, o Cacique e a Liderança deverão analisar o caso e conforme o problema, poderão aplicar penas que variem entre 24 horas à 03 dias no sistema fechado, podendo ser aplicada a prestação de serviços comunitários durante o dia e pernoite em regime fechado.

XII - Estupro:

Em caso de estupro entre índios, o Cacique e a Liderança decidirão se a punição será na aldeia, e neste caso, aplicando pena que varia de 24 horas à 30 dias em regime fechado, ou o caso será levado às instâncias judiciais, mesmo que o indígena seja acima de 18 anos de idade.

XIII - Prostituição:

No caso de prostituição entre os índios, o Cacique e a Liderança poderão aplicar as punições de 24 horas à 15 dias de acordo com o problema, podendo ser aplicada a prestação de serviços comunitários durante o dia e pernoite em regime fechado. Não deverá ser forçado o casamento se não houver acordo entre as partes.

XIV - Desentendimento Familiar:

Havendo denúncia de desentendimento familiar, o Cacique e a Liderança poderão aplicar penas que variem de 24 horas a 15 dias de prisão de acordo com o caso, ou, à critério do Cacique e da Liderança, prisão até a conciliação do casal, podendo ser apenas algumas horas de prisão.

XV - Separação de Casais:

Em caso de separação de casais, o Cacique e a Liderança deverão analisar o caso e após esgotada as possibilidades de diálogo e não havendo reconciliação entre o casal e os mesmos mantenha a decisão da separação em comum acordo, ficará a critério da Liderança a separação ou a não separação. Se a Liderança decidir pela não separação e que os mesmos devam permanecer na união conjugal, a pena será de 24 horas até a reconciliação.

No caso de separação do casal, o pai em toda e qualquer hipótese, deverá manter o sustento dos filhos menores de idade, que ficarão com a mãe, e prestar contas deste sustento ao cacique até seus filhos completarem 18 anos de idade.

A partir do momento que o casal se separar, tanto o pai quanto a mãe poderão casar novamente desde que estejam de acordo com as responsabilidades para com os filhos. O tratamento dado aos filhos menores será severamente acompanhado pelo Cacique e pela Liderança. Se houver constatação de maus tratos aos filhos menores, a Liderança aplicará punições que variem de 05 à 30 dias de prisão, podendo ser aplicada a prestação de serviços comunitários durante o dia e pernoite em regime fechado.

Se os maus tratos aos filhos menores ocorrerem pela mãe, o pai poderá pedir a guarda dos filhos e a mãe poderá ser punida de acordo com as penas acima descritas.

XVI - Casamentos:

Quando o casamento entre índios for de forma forçada, havendo denúncia por parte dos pais, o caso ficará a critério do Cacique e da Liderança a determinação do casamento, caso haja resistência por parte dos envolvidos. Em todos os casos, os pais deverão ser sempre ouvidos.

Sempre que a Liderança decida pelo casamento forçado, deverá ser dado o direito de defesa ao acusado do sexo masculino, para não se cometer uma injustiça. Deverão ser observados os laudos comprobatórios dos exames de corpo delito e/ou as provas concretas testemunhadas por parte da vítima.

Quando houver o envolvimento de menores de idade, o caso deverá ser minuciosamente investigado e o casamento deverá seguir os seguintes critérios: (1) constatação por laudo médico do ato sexual; e (2) provas visuais verídicas de 01 à 03 testemunhas.

Em caso de envolvimento de menores, o casamento somente se efetuará após a autorização dos pais, devendo os mesmos assinarem termo de responsabilidade, arcando com as conseqüências, se gerar problemas. No caso de menores de 16 anos, o casamento só se efetuará com a autorização dos pais de ambas as partes.

XVII - Punições Especiais:

As punições especiais somente poderão ser aplicadas com os membros da Liderança, após esgotada todas as formas de diálogo. Quando um membro da Liderança cometer infrações, deverá ser observado o trabalho positivo desenvolvido pelo mesmo, usando sempre do bom senso e procurando penas morais de acordo com o problema.

Essas punições especiais não dão direito de abuso de poder contra os índios indefesos, nem mesmo privilégios de mau comportamento, devendo manter a ética e a moral no trabalho de Liderança.

Em caso de denúncia contra os líderes, o caso deverá ser amplamente investigado e aprovado para que se tome uma decisão. Após comprovada a denúncia, o caso deverá ser julgado pela própria Liderança, cabendo ao acusado o direito de defesa.

XVIII - Disposições Finais:

A reincidência à qualquer item deste Código de Ética implicará em aumento das penalidades.

No caso de fuga ou tentativa de fuga de índios que se enquadrem nas aplicações deste Código, as penas deverão ser de 05 à 15 dias de prisão, podendo ser aplicada a prestação de serviços comunitários durante o dia e pernoite em regime fechado.

Casos omissos neste código de ética serão analisados pela Liderança, a quem caberá decidi-los.