

RAQUEL PEREIRA ROCHA

***“A QUESTÃO DE GÊNERO NA ETNOLOGIA JÊ: A PARTIR DE UM
ESTUDO SOBRE OS APINAJÉ”***

Dissertação de mestrado apresentada ao
Departamento de Antropologia do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de
Campinas sob a orientação da Prof.
Dr.^a Vanessa Rosemary Lea.

Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
05/12/2001.

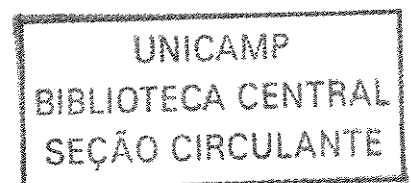
Banca

Prof.^a Dr.^a Vanessa Rosemary Lea (orientadora)

Prof.^a Dr.^a Maria Elisa Ladeira

Prof.^a Dr.^a Regina Ap. Polo Müller

DEZEMBRO de 2001



UNIDADE	PL
Nº CHAMADA	
	IFUNICAMP
	R582q
V	EX
TOMBO BC/	61665
PROC.	16-86-05
C	☐
D	☒
PREÇO	11,00
DATA	03/12/05
Nº CPD	

Bibid 337698

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

R582q

Rocha, Raquel Pereira

A questão de gênero na etnologia Jê : a partir de um estudo sobre os Apinajé / Raquel Pereira Rocha - Campinas, SP : [s.n.], 2001.

Orientador: Vanessa Rosemary Lea

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios Apinayé. 2. Índios da América do Sul. 3. Gênero.
4. Índios Gê. I. Lea, Vanessa Rosemary. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

SUMÁRIO

Agradecimentos	iii
Resumo	v
Glossário e considerações lingüísticas	vi
Abreviaturas e siglas	vii

INTRODUÇÃO	1
-------------------------	---

Cap. I - O CARÁTER DUAL DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL JÊ E A QUESTÃO DE GÊNERO	13
---	----

1 - Bases analíticas.....	13
2 - O Caso Jê.....	15
2.1- Diferentes abordagens para problemas similares.....	17
2.1.1 - Nomenclatura e gênero.....	23
2.1.2 - Descendência.....	27
2.1.3 - Construção do corpo, saúde e concepção.....	29
2.1.4 - A questão do antagonismo sexual.....	33
2.1.5 - Natureza x Cultura.....	35
3 - As principais etnografias sobre os Apinajé e a questão de gênero.....	39

Cap. II RELATO SOBRE OS APINAJÉ	45
--	----

1 - Localização e apresentação.....	45
2 - 'Parentes' e colaboradores.....	49
3 - Homens e mulheres e as atividades de subsistência.....	55
4 - Uma visita funerária.....	67
5 - Homens e mulheres e ações coletivas.....	69
5.1 - A Mudança de cacique e a construção da nova aldeia.....	71
5.2 - Maria Barbosa e a demarcação das terras Apinajé.....	77

Cap. III - O CICLO DA VIDA APINAJÉ	83
1 - Os jovens e a formação escolar.....	83
2 - Casamento.....	85
3 - Aliança matrimonial e amizade formal.....	89
4 - Uxorilocalidade.....	91
5 - Teoria de concepção humana.....	93
6 - Dar a vida e tirar a vida.....	99
7 - Ciúme, possessividade conjugal e separação.....	101
8 - Kupry (mulheres não-casadas, disponíveis sexualmente)	103
9 - Idade e gênero: a velhice.....	107
10 - Mẽ õkre porũnhti (a festa das mulheres)	109
10.1 - História de Pepxiti.....	111
10.2 - História da aldeia de mulheres.....	112
10.3 - Mẽ õkre porũnhti: passado e presente.....	113
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 119
BIBLIOGRAFIA	124

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - pela concessão da bolsa de 24 meses para o cumprimento desse projeto de mestrado e pela possibilidade da realização de uma (mesmo que breve) pesquisa de campo.

Seria impossível, contudo, chegar ao final desse trabalho sem o companheirismo, a colaboração e a compreensão de várias pessoas. A dedicação e a paciência com que Vanessa Lea orientou essa dissertação, desde o início de sua elaboração, foi imprescindível para a realização desse trabalho. Agradeço também a professora Suely Kofes por ter me ‘adotado’ durante o tempo que Vanessa precisou ausentar-se do Brasil.

Além de Vanessa e Suely, esse trabalho teve um incentivador muito importante, meu professor e orientador de iniciação científica, Agenor Farias, que fez-me acreditar que seria possível elaborar o projeto de mestrado em meio ao tumulto do último ano da graduação, incentivando-me e auxiliando-me na realização do projeto, mesmo quando eu pensava em desistir.

O carinho de Odair e Deusami, que tão bem me receberam em Porto Nacional, tornou possível a realização de minha primeira pesquisa de campo em área indígena.

Uma ajuda fundamental foi a de minha família. Seu Daltro e dona Maria (meus pais); meus irmãos Paulo e Daniel; o companheirismo de Tarcis, meu quase ‘eu’; Josilaine, minha filha, que apesar de estar vivendo os inquietos anos da ‘adolescência’, leu e releu meus relatórios, e cuidou de nosso pequeno Tainam em períodos de férias e finais de semana para que esse trabalho pudesse ser realizado; enfim, todos juntos, cotidianamente, tornaram essa jornada possível.

Agradeço ao Andrés que colocou à disposição de meu trabalho o seu conhecimento sobre a escrita Apinajé; Juracilda e Wilmar que se tornaram amigos durante o processo de mestrado. Juracilda gentilmente se dispôs a ler esse trabalho dando valiosas contribuições.

Maria Elisa Ladeira ajudou-me a decidir pela pesquisa entre os Apinajé, encorajando-me a ir a campo grávida e depois com o bebê, através do relato de sua experiência em áreas indígenas, também com filhos pequenos, e de como esse fato, facilitou sua convivência com

as mulheres indígenas.

Agradeço, ainda, a colaboração das amigas Sônia, Cleci, Carol, Paula e Elaine, que auxiliaram-me na ‘lapidação’ da dissertação. E por fim, agradeço aos Apinajé, que me acolheram, tolerando minha presença em suas atividades diárias, observando e fotografando. Entre eles, agradeço principalmente minha ‘mãe’, Maria Barbosa, e minha ‘irmã’, Cleuza, que me acompanharam diariamente respondendo minhas constantes indagações e as demais irmãs, Maria Santana, Neide e Rosalina, que me receberam, no primeiro dia em que cheguei na aldeia, como se já me conhecessem a muito tempo. Além delas, Julia Corredor e Julia Laranja que, com paciência contaram as histórias que dizem respeito à suas próprias vidas e a de seu povo.

Por fim, agradeço aos demais professores que me receberam nesta instituição (Unicamp) iniciando-me no universo da Antropologia e da Etnologia Indígena, e a todos que, direta e/ou indiretamente, contribuíram para que esse trabalho chegasse ao seu final.

RESUMO

Esse trabalho tem por objetivo analisar a questão da construção social dos gêneros masculino e feminino no contexto da etnografia dos povos da família lingüística Jê. Para tanto, investiga diferentes abordagens e interpretações sobre temas recorrentes que, ao longo de décadas de estudos sobre os povos Jê, formaram um conjunto peculiar de assuntos e noções pelas quais perpassam de modo significativo a questão da construção social e das relações de gênero. Esse trabalho foi realizado através de uma análise bibliográfica que inclui a literatura Jê, bem como outros trabalhos sobre etnologia indígena que contribuíram à construção das idéias presentes ao longo dessa dissertação. O estudo bibliográfico é balizado por uma pesquisa de campo realizada entre os Apinajé, etnia localizada no Estado do Tocantins. Através dessa experiência de campo foi possível perceber aspectos da dinâmica social inscritos nas histórias de vida, que permitiram-me pensar temas pertinentes à questão de gênero na etnologia indígena.

Abstract

The aim of this dissertation is to analyse the question of the social construction of male and female gender within the ethnographic context of the Jê linguistic family. Different approaches and interpretations concerning recurrent themes, during decades of studies of Jê peoples, resulted in a specific set of topics and notions which have been interwoven in a significant way with the question of the social construction of gender, and with gender relations in general. Research was carried out through a bibliographic analysis that included the Jê literature, besides other writings on Amerindian ethnology which contributed to the ideas developed in this dissertation. The bibliographic study is complemented by fieldwork carried out among the Apinajé Indians of the State of Tocantins. The field experience made it possible to perceive social aspects inscribed in life histories that allowed me to reflect upon themes relevant to the question of gender in ethnological studies of Amerindians.

Glossário e considerações lingüísticas

Seguindo a sugestão de Andrés Salanova (doutorando em Lingüística pela Universidade de Massachusetts) utilizei a escrita fonêmica do SIL (Summer Institute of Linguistics). Andrés colocou à disposição deste trabalho seu conhecimento a respeito da escrita Apinajé. Fiz esta escolha baseada no fato de muitos Apinajé serem alfabetizados em sua própria língua via projetos realizados pelo SIL.

Significados dos termos utilizados:

ipôknhōxwỳnh e ixkrenhōxwỳnh - ‘os do centro’ / os das casas’ - metades cerimoniais.

karà kanê - remédio de veado.

karō, mẽ karō - alma; espírito dos mortos (mẽ = prefixo para coletividade)

kjê - designação de grupos que Nimuendajú supôs como matrimoniais.

korti e korre - metades cerimoniais.

kupe - não-índio.

kupẽnire - parte da festa do mẽ ôkre porũnhti.

kupry - mulher sem marido, disponível sexualmente.

mẽ àkà - tipo de cocar usado no mẽ ôkre porũnhti.

mẽ mỳr mã apri - choro ritual que se executa em pé.

mẽ mỳr mã ati - choro ritual que se executa sentado.

mẽ ôkre porũnhti - nome que designa a festa em homenagem à alguém que morreu e que algumas mulheres designaram como a ‘festa das mulheres’.

pa kunĩ - relação sexual (o prefixo ‘pa’ é utilizado quando se trata de uma ação executada por mais de uma pessoa. No caso de ‘pa’ de ‘pa kunĩ’, indica que ‘ego e mais alguém’ ou

que ‘a pessoa de quem se fala e mais alguém’ se relacionaram sexualmente)¹.

panhĩ - índio.

panhĩ kanê - especialistas em matar índios.

pep - guerreiro.

pepxiti - nome de um guerreiro mítico.

tujarô - grávida (o)².

xwỳ kupu - tipo de bolo cerimonial.

wajāga - pajé.

¹ Informação obtida através de conversa informal com Wilmar D’Angelis, professor do Instituto de Estudos da Linguagem (Unicamp)

² De acordo com Lea, na ótica Mëbengôkre, os homens de mulheres grávidas são considerados ‘grávidos’ (1999: 20).

Abreviaturas e siglas

CTI - Centro de Trabalho Indigenista

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

PHBC - Projeto Harvard Brasil Central

FUNASA - Fundação Nacional de Saúde

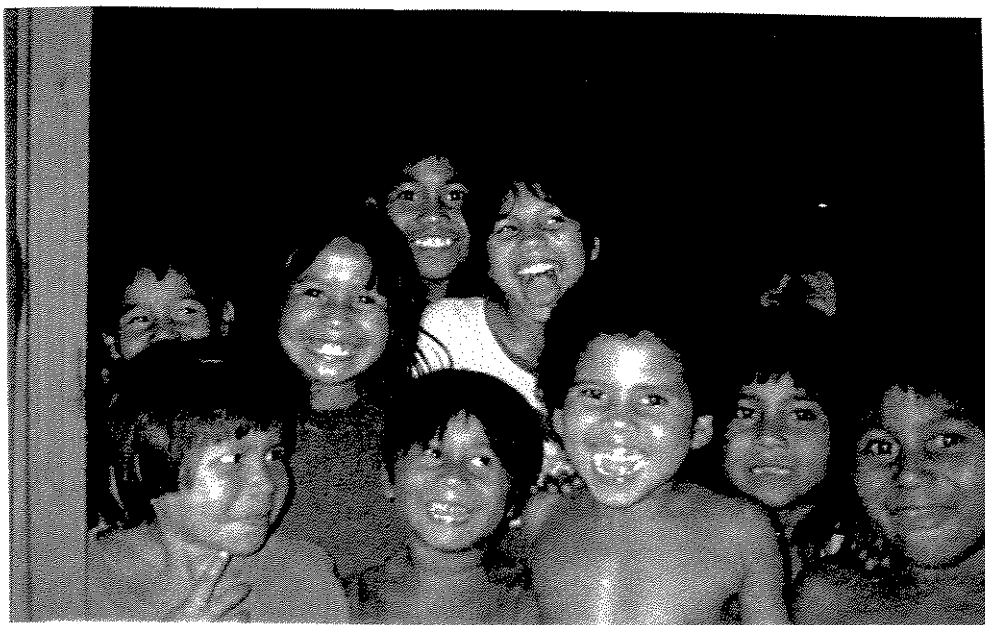


Foto 1: As “boas vindas” das crianças Apinajé.

INTRODUÇÃO

Neste trabalho destacam-se temas e noções recorrentes na literatura sobre os povos de língua Jê (e por vezes da etnologia indígena brasileira ou das terras baixas em geral), através da análise de como as questões de gênero são tratadas na etnografia Jê. Esses temas mostraram-se relevantes ao entendimento de como a questão da construção social dos gêneros masculino e feminino foi e está sendo interpretada pelos autores, em diferentes linhas de pensamento através de dados, muitas vezes, similares. Entre esses temas encontram-se: a noção de 'organização dual', baseada na existência das 'metades' com funções cerimoniais; a denominada 'relação de substância', pela qual pessoas consanguineamente próximas seriam ligadas através de contato físico ou místico¹ entre substâncias corpóreas, como o sangue; a conformação circular do espaço aldeão, dividida, pelos etnólogos Jê, em: central / político-cerimonial e periférico / doméstico; a prática da uxorilocalidade, responsável pela circulação masculina e pela continuidade da mulher na casa materna; a noção de pessoa; a teoria de concepção humana que, em geral, apresenta aspectos similares entre as várias etnias indígenas estudadas (Jê e não-Jê), onde se destacam as diversas práticas de resguardo, a formação do feto através do acúmulo de sêmen, a construção do corpo feminino através do ato sexual etc. Destacam-se, também na etnografia Jê, a operacionalidade de sistemas como nominação, amizade formal e descendência.

Os povos indígenas que pertencem à família lingüística Jê habitam exclusivamente em território brasileiro, ocupando áreas de cerrado ou intermediárias entre floresta e cerrado. As populações Jê são encontradas nos estados do Pará, Maranhão, Tocantins, Goiás, Mato Grosso, São Paulo, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná.

¹ Nimuendajú denominou como "laços míticos" a crença na ligação entre o bem estar de filhos e pais, segundo o qual, o que um ingere pode afetar a saúde física do outro (1983:80).

Os Jê são classificados linguisticamente em três subdivisões²:

<u>Jê setentrionais</u> Timbira Orientais Timbira Ocidentais Kayapó (Mebengokre) Suyá Tapayuna Panará	Canela Krahó Parkatêjê Krenje Krikati Pukobjê Apinajé Metýktire Gorotire Mekrānoti Xikrin Kararaó	Apanhekra Ramkokrameka
<u>Jê centrais</u> Xerente Xavante Xacriabá		
<u>Jê meridionais</u> Kaingang Xoklém		

² Lea, 1999: p. 176.

Os povos Jê foram primeiramente³ descritos como povos de baixo desenvolvimento tecnológico quando comparados aos outros povos indígenas da floresta, em virtude da falta de cerâmica, redes, canoas etc. O pesquisador Curt Nimuendajú, nos anos 30, foi pioneiro em sistematizar estudos sobre os povos Jê com base em pesquisa de campo. Sua obra transformou essa concepção negativa dos Jê, chamando a atenção para a complexidade da vida cerimonial, da configuração espacial da aldeia e da organização social.

Outros trabalhos constituíram-se posteriormente, entre eles o empreendido pelo *Project Harvard Brazil Central*, coordenado por David Malbury-Lewis da Universidade de Harvard que, a partir dos trabalhos realizados por Nimuendajú e de várias pesquisas de campo, trouxeram à luz novos e intrigantes conhecimentos sobre as sociedades Jê. Enfim, sobretudo dos anos 60 até nossos dias, os estudos sobre os povos Jê têm aumentado cumulativamente e contribuído com o debate e construção do conhecimento sobre a etnologia indígena sul-americana e a Antropologia no Brasil.

Desses estudos, busco destacar a forma como se apresenta, explícita ou implicitamente, a questão de gênero; quais problemáticas, premissas e pressupostos estão neles implicados (sobretudo de forma implícita), pois é preciso lembrar que, com exceção de poucos trabalhos, como o de Lea (1986), que refere-se a questão de gênero diretamente, a maior parte das etnografias não se propõe fazer uma leitura sobre a construção dos gêneros nas sociedades estudadas.

Ao referir-me à literatura Jê, entretanto, é preciso ressaltar que os trabalhos, inspirados nos estudos do PHBC - *Projeto Harvard Brasil Central* - contemplam os Jê Setentrionais e Centrais, havendo poucos trabalhos sobre os Jê Meridionais. Juracilda Veiga (1994) estuda os Kaingang, buscando na etnografia Jê elementos como nomenclatura, parentesco e casamento, com o objetivo de proceder a uma comparação com os Jê Centrais e Setentrionais a fim de inserir os Jê Meridionais (especialmente os Kaingang) nas discussões sobre os povos Jê.

³ Esta concepção está representada em:

STEWART, J. (org.) 1946 (1963). *Handbook of South American Indians*, vol. I. *The Marginal Tribes*. New York. Cooper Sq. Publishers & 1949 (1963): *Handbook of South American Indians*, vol. V. *The Comparative Anthropology of South America*. New York: Cooper Sq. Publishers.

Esse trabalho foi realizado através de uma análise bibliográfica e de uma pesquisa de campo entre os Apinajé, etnia ao qual se concentraram etnograficamente quatro autores: Nimuendajú (1940), Da Matta (1976), Gonçalves (1981) e Giralдин (2000).

Os Apinajé localizam-se no Município de Tocantinópolis, ao norte do Estado do Tocantins, entre os rios Araguaia e Tocantins, região conhecida como “Bico do Papagaio”. De acordo com a Secretaria de Estado da Cultura de Tocantins, a população Apinajé é composta de 1014 pessoas distribuídas em sete aldeias: Cocalinho, São José, Mariazinha, Riachinho, Patizal, Bonito e Botica. Cerca de 600 pessoas habitam a aldeia São José, onde estive.

Nimuendajú foi o primeiro a mencionar a existência de uma organização dual e de vários sistemas de metades entre os povos Jê. Para ele, os Apinajé de ambos os sexos apresentavam-se divididos em ‘metades’. Essas metades foram descritas pelo autor como sendo ágamas e localizadas em lados opostos no espaço de cada aldeia: **korti**, do lado setentrional do círculo das casas e **korre**, na parte meridional. **Korti** seria identificado pelo uso da cor vermelha e **korre** da cor preta.

Há, em boa parte da literatura Jê Central e Setentrional, um consenso de que estas etnias organizam suas sociedades com base em um princípio dual. Penso que, sobre esse princípio dualístico, está baseada uma leitura sobre a construção social dos gêneros dicotomizada em esferas opostas e complementares entre si. Mulheres e homens são, através do princípio dual, classificados entre os domínios público e doméstico, central e periférico, natural e cultural.

A crítica a essas categorias de oposição, no contexto dos trabalhos que investigam etnias brasileiras, já foi realizada por autoras como Vanessa Lea, para os Jê, e Cristiane Lasmar para os Tukano (etnia não-Jê).

A questão de gênero na etnologia Jê, contudo, foi pouco abordada de forma direta. Entretanto, é difícil ignorá-la, considerando que as questões pertinentes à forma como a sociedade constrói os gêneros masculino e feminino e a maneira como processa a dinâmica das relações entre esses gêneros recortam todas as instâncias da vida social. É nesse contexto que busco conhecer a interpretação dos autores sobre a questão de gênero, seja essa explícita ou subjacente.

Os estudos do *Projeto Harvard Brasil-Central*, que constituem um conjunto de trabalhos de importância fundamental dentro da etnologia sul-americana, fornecem um ponto de partida interessante. Através desses trabalhos, é possível identificar algumas tendências dentro da etnologia Jê quanto à concepção sobre a construção dos gêneros.

Esses trabalhos iniciaram-se motivados pelos estudos de Nimuendajú, que argumentou sobre a existência, nessas sociedades, de uma organização social complexa, dividida em pares de metades, onde cada indivíduo é classificado em uma ou outra. A partir desse princípio, os trabalhos de Nimuendajú realizados na década de 1930, somados aos do PHBC, realizados entre as décadas de 50 e 60, configuraram-se em um importante ponto de referência aos trabalhos posteriores, até os dias atuais.

De acordo com esses autores, o pensamento Jê coloca em oposição a intensa atividade política-ritual-social do centro da aldeia e a esfera 'periférica' das casas, considerada responsável pelos assuntos ligados ao parentesco no cotidiano. Esses espaços representam 'domínios' aos quais os gêneros foram conjugados. As atividades consideradas eminentemente 'sociais' do centro das aldeias e da casa dos homens (ou de solteiros) seriam compartilhadas pela população masculina e as atividades atribuídas ao âmbito da periferia, pela população feminina.

A existência dessas metades, as quais homens e mulheres são filiados, e o formato circular ou em forma de ferradura da maioria das aldeias, é um dos principais fundamentos da interpretação do mundo Jê como dualístico. Além da apresentação do espaço aldeão dessas sociedades, esse caminho analítico surgiu, de um lado, apoiado no trabalho de Lévi-Strauss (1958) sobre os Bororo e, de outro, nos paradigmas dos estudos e da prática feminista dos anos 60 e 70. Lévi-Strauss interpretou os Bororo através de uma estrutura diametral e concêntrica, onde a relação entre 'centro' e 'periferia' expressa duas oposições: entre masculino e feminino e entre sagrado e profano. O paradigma feminista da década de 70 atribuiu como universal o confinamento da mulher ao âmbito doméstico com uma conseqüente dominação masculina do 'social', ou seja, das relações de trabalho, relações políticas e outras engendradas fora do âmbito doméstico. Uma tendência (generalizante na Antropologia da época) associava masculino e feminino a pares dicotômicos que

aparentemente representavam a cosmologia indígena, juntando a noção de distinção entre natureza e cultura às oposições entre as esferas: periférica : profana :: central : sagrada.

Para Da Matta, por exemplo, os Apinajé “colocam em comunicação natureza e cultura (ou sociedade), duas áreas postas em contato pela família nuclear” (1976:93). De acordo com o autor, a ‘periferia’ é classificada como o reino da consangüinidade, onde as mulheres seriam responsáveis pelos cuidados com as crianças, seres considerados ‘em socialização’, ou seja, ainda não plenamente sociais. As crianças só seriam plenamente sociais após a passagem pelo pátio através do ritual de nomeação, ou da entrada na casa dos homens. Dessa forma, as mulheres e suas atividades ficam no limite entre a ‘cultura’, manifesta nas atividades ritualizadas no pátio e a floresta, ‘reino da natureza’, local do desconhecido, mundo exterior a aldeia, onde transitam os caçadores e os espíritos dos mortos. Estes últimos, quando vêm até a aldeia, em geral, circulam no âmbito das casas. Foi nesse contexto que a mulher virou ‘sombra’, o perfil de um vulto, tão misterioso quanto selvagem, um ser associal⁴.

Nas etnografias Jê estruturadas nos pares dicotômicos é a esfera pública e central que transforma o ser ‘pré’ em ‘plenamente social’, ou seja, segundo esse ponto de vista é no âmbito central da aldeia, onde as atividades consideradas sociais são realizadas, que as pessoas recebem nomes e tornam-se ‘plenamente sociais’. As mulheres complementarizam os homens nessa função de construção do ser, enquanto a regra uxorilocal de residência garantiria a permanência da mulher em seu grupo doméstico e do homem fora dele. Na etnologia Jê, a questão da integração de um homem à casa de sua esposa é abordada de diferentes perspectivas; para Turner (1979), por exemplo, o homem desliga-se da casa materna para integrar-se à casa dos sogros; já para Dreyfus (1963) e Lea (1986), ele jamais se desliga totalmente da casa natal.

Os estudos de gênero, que fazem a crítica às dicotomias analíticas e ao caráter universal dos pressupostos ocidentais, chamam a atenção para a possibilidade de haver

⁴ Refiro-me a cena do Filme *Eu já fui seu irmão*, de 1994, dirigido por Vicent Carelli, do projeto “Vídeo nas Aldeias”, onde pessoas de uma aldeia Parakatejê, a fim de cuidar dos preparativos de um ritual, caminham em fila, atravessando a aldeia. Ao fundo, aparece a silhueta de uma índia que, em pé sobre uma elevação de terra, olha para o horizonte no sentido contrário à fila, e então, o sol da tarde em contraste com a luz do filme, transforma a imagem de sua silhueta em uma sombra.

diferentes concepções relacionadas à questão de gênero. E dentre esses estudos que buscam desconstruir o paradigma dicotômico, a noção de 'socialidade' adotada por Strathern tem sido utilizada sobretudo na reconstituição do doméstico como pertinente ao mundo considerado social. Baseada em seus trabalhos sobre a sociedade da Melanésia, Strathern em *The Gender of The Gift* (1988), desenvolve a noção de 'socialidade', enquanto relações sociais responsáveis pela organização de diversas formas de interação, tanto individuais quanto coletivas. A autora questiona a universalidade da idéia de cultura como algo construído sobre a natureza, com base em uma dicotomia entre o que é considerado 'natureza' e 'cultura'. Strathern argumenta que a concepção de uma sociedade recortada pela oposição entre domínios como: público : político :: privado : doméstico, não é aplicável à Melanésia⁵. Para a autora (1988: 93), o gênero marca tipos diferentes de 'agency'⁶ que pode ser resultado de ações coletivas (conjunto de ações baseados em interesses compartilhados), ou particulares, com base nas diferenças e na interdependência entre os indivíduos. Entre os melanésios, mulheres e a família estariam mais ligadas aos interesses particulares, em contraste ao caráter público das ações masculinas, embora mulheres também possam atuar em ações coletivas. Contudo, as formas de ações coexistiriam, sem caracterizar uma relação de hierarquia entre elas.

Para Strathern (1988:68), a maior contribuição da Antropologia feminista foi ter dado o ponto de partida para o debate sobre a construção sócio-cultural de gênero, desviando-se do essencialismo da identidade sexual. Ou seja, a autora (1988:69) questiona as análises de gênero que tomam homem / mulher ou masculino / feminino como pontos referenciais fixos. Para Strathern (1988:72), a própria divisão entre o domínio público e o doméstico foi conjugada através da polarização masculino / feminino baseado na idéia da universalidade dessas dicotomias. Para a autora (1988), a argumentação etnográfica que

⁵ Tradução de: PISCITELLI, 1994, p: 211 - 9.

⁶ Vanessa Lea, ao discutir sobre a noção de 'agency', coloca que, alguns autores como Bourdieu e Giddens têm utilizado esta noção para designar a capacidade do indivíduo de: "fazer opções, em qualquer contexto ou situação, entre n estratégias disponíveis" (1994: 87). Para Lea, o conceito de agente "permite um entendimento mais refinado da relação entre estrutura social e o indivíduo. É enquanto agente que o indivíduo desempenha um papel na reprodução ou na transformação do seu mundo" (1994: 87). Neste trabalho, a utilização do termo 'agency' está em conformidade com a colocação de Lea, ou seja, por entender o indivíduo enquanto 'agente' histórico.

parte da conceituação de natureza e cultura, deve ser relativizada ao máximo dentro de uma metafísica específica; ou seja, esses conceitos devem ser utilizados não como universais, mas como ponto de referência que pode adquirir sentido bem diferente da visão ocidental. A matriz da oposição entre natureza e cultura seria, na verdade, a matriz da ‘metafísica do ocidente’ onde, de um lado, entendemos cultura como técnica e natureza como inerte, ou seja, um termo ativo e outro passivo, um sujeito e outro objeto, uma criação e outro recurso natural, um energia e outro limite. De acordo com a autora (1980:254), a cultura associada à criatividade masculina relega as mulheres a um status de elemento natural privando-as de identidade social. Mas, para os Hageners, afirma a autora, a noção de ‘natureza’ não tem simplesmente conotação de coisa dada ou inata, em alguns contextos é inimiga e, em outros, fonte de poder. A floresta primária seria, por exemplo, vista como a fonte da maior parte das formas domesticadas de plantas.

A projeção de uma oposição entre natureza e cultura, de acordo com Strathern (1988:174-8), pode ter encorajado a leitura do simbolismo indígena enquanto um conjunto de dicotomias entre homem e mulher / doméstico e selvagem. E quando os domínios são definidos oposicionalmente de forma que um seja letal ao outro, o conseqüente argumento do ‘antagonismo’ acabaria por anexar-se à percepção de uma assimetria entre os atores masculinos e femininos, onde, em geral, vê-se o homem como o que se sente ‘ameaçado’ pelas mulheres, o que proporcionaria uma dominação unilateral (masculina) e uma ansiedade acerca da dominação feminina.

De acordo com Lasmar (1996), a crítica às dicotomias analíticas, natureza / cultura; público / privado; homem / mulher, sustenta que esse ponto de vista, ao orientar-se pelo pensamento ocidental, não leva em conta as variações culturais; promove uma associação entre feminino e ‘natureza’; associa tecnologia à criatividade masculina e defende o argumento de que os homens, isentos do peso da maternidade, estariam mais livres para transcender a natureza.

Segundo Lea (1999:178), na etnologia Jê, a concepção sobre a organização dualista encaixou-se uma dicotomia absoluta entre centro e periferia, que foi adotada sem questionamento pelo PHBC e continua a ser utilizada em trabalhos mais recentes. Essa concepção teria relegado as mulheres à periferia, e reafirmado a distinção colocada entre o

biológico e o social. Os homens monopolizam a vida social, cerimonial e a política, enquanto as mulheres, menos sociais e mais próximas da natureza, ocupam a 'periferia'. Na periferia, onde se localiza a fronteira entre a aldeia (sociedade) e a floresta circundante (natureza), as mulheres contentariam-se com os afazeres domésticos. Segundo a autora, o PHBC incorporou a perspectiva feminista da década de 70 associando as mulheres à natureza. Essa associação, lembra a autora "não faz sentido para inúmeras sociedades indígenas".

Penso que a concepção, muito encontrada nas etnografias Jê, que separa 'centro' e 'periferia', analisa o formato circular da aldeia de dentro para fora, tendo o pátio e a casa dos homens como núcleo da vida social, incluindo uma relação gradual entre esse núcleo e a parte periférica, onde são construídas as casas, localizadas entre o mundo interno e conhecido da aldeia e o mundo externo e desconhecido da floresta. Essa concepção conjugada às relações de gênero classifica o espaço das casas como 'periférico'; um local entre a sociedade e o desconhecido, e reconhece a mulher como pertencente a essa esfera classificada como 'menos' social.

Lea (1994:95) lembra que o simbolismo do formato circular da aldeia pode ser interpretado através de um englobamento da aldeia pelas casas, ao invés de atribuir os homens ao centro e as mulheres à periferia. As Casas Kayapó, comenta a autora, abrem para o centro e "as mulheres se ocupam com coisas que dizem respeito ao interior da sociedade", enquanto a casa dos homens, situada no centro "direciona o olhar para além da aldeia, e os homens são os responsáveis por aquilo que diz respeito ao mundo exterior" (1994:96).

Na etnologia Jê, em estudos mais recentes, enquanto Lea vai "Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengokre" (1999), os antropólogos argumentam sobre a dificuldade de estabelecer contato com o que chamam de 'mundo feminino'. Carrara (1997:224), por exemplo, fala de sua dificuldade em entrevistar as mulheres Xavante acerca do conhecimento que elas possuem sobre pássaros e espécies naturais. Giralдин (2000) sugere que uma antropóloga pesquise o mundo feminino Apinajé. Contudo, há indícios de que a divisão entre os sexos, nas sociedades Jê, que parecia realmente nítida e contundente, sobretudo, sob influência do contato com a população não-índia, venha atualmente, diminuindo a intensidade dessa separação.

Os estudos Jê, entretanto, que priorizam a esfera ritual e os acontecimentos sancionados publicamente, acabam por não considerar as articulações cotidianas. Através do trabalho de campo entre os Apinajé, busco mostrar que a aplicação da categoria ‘social’ e ‘cultural’, para os Jê, só faz sentido se abranger todo e qualquer evento que faça parte da ação humana, seja amamentar ou promover um ritual. Com base na análise de vários estudos etnológicos, acredito que, para a concepção Jê, como para muitos outros povos indígenas, tudo o que existe no universo é fruto da ação de heróis míticos. A formação do corpo, tanto masculino como feminino, suas funções reprodutivas, o nascimento e o desenvolvimento do ser humano, a velhice e a morte, nada é natural, tudo está sujeito à ação humana e de espíritos que têm acesso ao mundo dos vivos.

Os dados Apinajé mostram que a participação feminina nos eventos cotidianos e históricos (particulares ou coletivos), em nada se constitui ‘à margem’ da sociedade. A performance de agentes como Maria Barbosa e outras mulheres com clara influência nas relações políticas e o reconhecimento por parte da comunidade dessas lideranças é um dos pontos de partida dessa dissertação. A escolha de realizar uma pesquisa de campo entre os Apinajé deu-se, sobretudo, por influência do comentário (pessoal e etnográfico) do antropólogo Odair Giraldin e da antropóloga Maria Elisa Ladeira, sobre a relevância de um estudo de gênero nessa sociedade, com base na existência de eventos e trajetórias pessoais interessantes à discussão da construção dos gêneros masculino e feminino.

McCallum (1989:275) comenta que ‘liderança feminina’ é algo que tem sido pouco discutido na literatura sul-americana, onde, geralmente, política é tratada pelos antropólogos como uma esfera exclusivamente masculina, enquanto ‘vida doméstica’ como feminina.

De acordo com Giraldin (2000:222-3), as mulheres: “detêm a maior parte do conhecimento sobre a cultura Apinajé”. O conhecimento sobre nomeação, por exemplo, seria eminentemente feminino. O autor ressalta que o fato de não dominar a língua Apinajé, além da limitação de um homem não-índio circular junto às mulheres, contribuiu para um aprendizado restrito sobre o universo feminino, sugerindo que: “O acesso ao mundo feminino pode ser menos complicado para uma etnóloga do que tem sido para os antropólogos ... A própria questão de gênero merece maiores pesquisas” (2000:223).

Etnografias que se basearam em trajetórias particulares foram realizadas, por exemplo, por Ferraz (1983:15), que procurou analisar o desempenho dos Parkatêjê do Tocantins nas articulações e estratégias de sobrevivência manifestas nas práticas sociais, através da ênfase “naquilo que é ‘vivido’ pelos sujeitos”. De acordo com a autora, a trajetória de um indivíduo pode ser reveladora do “devir cultural e histórico”. Por isso a importância de “investigar o contexto e os processos através dos quais um indivíduo ou um grupo se apropriam da cultura do conjunto do qual fazem parte e, com esforço, empreendem a mudança” (Ferraz, 1983:20).

McCallum (1999:157-8) aponta que estudos etnográficos recentes sobre as sociedades indígenas sul-americanas têm buscado reformular o entendimento da organização social dessa região através de uma postura crítica frente a certos pressupostos fundamentais sobre a vida social. De acordo com a autora “em particular, eles levam a sério a questão do gênero”. McCallum demonstra que, apesar das diferentes formações teóricas desses trabalhos, há alguns pontos em comum, como por exemplo, o questionamento sobre a utilização acrítica da noção de estrutura social e de pressupostos analíticos associados a oposições conceituais tais como: natureza / cultura; indivíduo / sociedade; biológico / social; e domínio doméstico / domínio público; e o método de análise essencialmente etnográfico, com ênfase no ‘ponto de vista nativo’. A autora explica que a atitude de ‘levar gênero a sério’ começa no trabalho de campo, quando o pesquisador(a) dedica especial atenção às relações entre homens e mulheres e à etnografia das mulheres, tanto quanto a dos homens, sendo que, para ela, a análise do gênero “reordena o entendimento da construção da pessoa e da organização social” (1999:158).

Assim, com base nessas experiências analíticas, apresentadas na literatura, sobre a questão de gênero; no estudo de uma parte considerável da etnologia Jê e em uma pesquisa de campo entre os Apinajé, essa dissertação divide-se em dois capítulos. No primeiro, tentarei analisar as principais premissas que permeiam as questões relativas à construção social dos gêneros na etnologia indígena estudada. No decorrer dessa análise, destacaram-se assuntos como nominação; descendência; noções acerca da construção, e da saúde do corpo e a teoria do antagonismo sexual. Esses temas pareceram-me imbricados à questão de gênero e recorrentes no conjunto de etnografias estudadas, por isso foram tratados

separadamente formando os itens desse primeiro capítulo. No segundo, busco realizar uma abordagem a partir da vivência junto aos Apinajé, que inclui comparações com questões de etnografias diversas da literatura Jê.

CAPÍTULO I

O CARÁTER DUAL DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL JÊ E A QUESTÃO DE GÊNERO

1 - Bases analíticas

De acordo com Strathern (1988), a publicação de *Perceiving Women* (1975) e *Woman, Culture and Society* (1974) fomentou na Inglaterra o debate sobre a universalidade da dicotomia entre os domínios público e doméstico. Segundo a autora, alguns trabalhos da época, tanto sobre a sociedade ocidental, quanto os referentes às sociedades indígenas, sugerem que homens e mulheres podem participar igualmente desses domínios, outros, que os limites de cada domínio, embora concretos, não são fechados em si ou estáticos, ou seja, é possível às mulheres atuar no domínio público e masculino.

Para Strathern (1988:73), esse debate fundamentou uma tautologia que associa mulher à domesticidade. Na etnologia indígena, a dicotomia entre público e privado harmonizara-se com a presença de uma organização social baseada em um princípio dual. Na década de 70, fortalece-se o paradigma da dominação masculina com um caráter universal, que visava fornecer às intelectuais preocupadas com questões femininas, dados que permitissem a construção científica da teoria da dominação masculina e de uma conseqüente elaboração de estratégias de ação, a partir de um posicionamento consciente diante dos problemas enfrentados pela mulher na sociedade ocidental.

Lasmar (1996)⁷ comenta que a dominação masculina passou a ser explicada através da oposição das esferas pública e privada. A gravidez e a amamentação foram consideradas

⁷A dissertação de Lasmar tem como objetivo mapear e analisar os principais paradigmas presentes nas literaturas etnográficas, referentes aos estudos de gênero publicadas nas décadas de 70 e 80. Lasmar focaliza sobretudo as leituras etnográficas feitas em torno das etnias Tukano e Munduruku, devido ao fato de estas serem interpretadas como fazendo parte de um contexto social que investe grande esforço simbólico na ideologia de antagonismo sexual, expresso nos rituais secretos masculinos que envolvem o uso de instrumentos vedados às mulheres.

responsáveis pelo confinamento da mulher ao espaço doméstico e constituíram-se como uns dos principais fatores da subordinação feminina, à medida em que a mulher estaria impedida de participar das atividades políticas, espaço ocupado pela população masculina. Ao ser confinada no âmbito doméstico, por razões fisiológicas, a mulher passa a ser identificada com ‘natureza’, assumindo um estigma de inferioridade.

A análise que caracteriza os estudos da década de 70 está representada, por exemplo, nos artigos de Ortner e Rosaldo:

“Uma vez que o plano da cultura sempre é submeter e transcender a natureza, se as mulheres são consideradas parte dela, então a cultura achará ‘natural’ subordiná-las ... Portanto, a formulação que eu gostaria de defender ... é que as mulheres são consideradas ‘simplesmente’ como estando ‘mais próximas’ da natureza do que os homens ... o corpo feminino parece condená-la a mera reprodução da vida; o homem, em contraste, não tendo funções naturais de criação ... cria objetos relativamente duradouros, eternos e transcendentais, enquanto a mulher cria seres perecíveis - os seres humanos.” (Ortner, 1979:101-4)

De acordo com Rosaldo “em muitas sociedades tradicionais, uma grande parte da vida adulta feminina é gasta na geração e criação dos filhos” (1979:39), fato que, segundo a autora, leva à distinção das atividades relacionadas à esfera doméstica, das relacionadas à esfera pública.

Nas décadas de 80 e 90, contudo, os estudos de gênero desenvolvem-se e tornam-se um campo específico de estudos. O significado social do campo doméstico e cerimonial, bem como as formas de concepção do que seja masculino e feminino são revistos e chama-se a atenção para a diversidade de práticas que envolve a construção dos gêneros nas diversas culturas. Olivia Harris (1981:136), enfatiza que, a ideia da mulher como ser natural e do homem como capaz de transcender a natureza e transformar-se em ser cultural está profundamente enraizado no pensamento europeu.

Badinter (1991), através de uma análise de obras do século XVIII⁸, procurou destacar as raízes do pensamento contemporâneo ocidental sobre a questão de gênero, sobretudo, acerca do que significa ‘ser mulher’. Entre os autores analisados por Badinter,

⁸ A. L. Thomas, 1772 ; Diderot, 1770 e Mme d’ Epinay.

Diderot teria afirmado que a mulher é “um ser de paixões e de emoções, comandada por seu útero” (1991:25). O pensamento desses escritores do século XVIII ilustra as raízes do pensamento ocidental sobre a questão de gênero, tanto referentes às sociedades não-indígenas, quanto às indígenas, concebidas na época como ‘selvagens’.

2 - O caso Jê

No que concerne à questão de gênero na etnografia Jê, sobretudo nos trabalhos realizados pelo *Projeto Harvard Brasil - Central*, coordenado por David Maybury-Lewis, a construção dos gêneros também aparece balizada em pares de oposições entre: público / privado; cerimonial / doméstico; natureza / cultura; feminino / masculino. Conforme as colocações acima demonstram, a etnologia absorveu as noções e pensamentos seculares a respeito das relações entre os gêneros, generalizando uma associação entre masculinidade e feminilidade com esses pares de oposição que aparentemente se encaixavam na cosmologia indígena.

Outra influência inspiradora aos estudos Jê do PHBC foi o trabalho de Lévi-Strauss (1958) sobre os Bororo (etnia não-Jê). Lévi-Strauss descreveu uma oposição entre centro e periferia através da constituição espacial da aldeia, onde ao centro - palco da vida cerimonial - estariam localizados os homens, como proprietários da ‘casa coletiva’ (casa dos homens), enquanto na ‘periferia’, as mulheres, ‘proprietárias das choças’ e excluídas dos ‘mistérios’ da religião, cuidariam dos afazeres domésticos.

Além da influência dos pressupostos pertinentes à antropologia do gênero, da década de 60 e 70, norteadas pelas preocupações feministas, e do trabalho de Lévi-Strauss sobre os Bororo, os etnólogos Jê encontraram na divisão espacial da maioria das aldeias, uma formação que parecia separar o mundo doméstico e feminino das casas, do mundo central e masculino do pátio, onde se realizam os maiores rituais.

Crocker (1977), ao analisar os Bororo (grupo não-Jê), considerou-os uma sociedade regulada de forma ‘ambígua’, enfatizando que, para os Bororo, os seres humanos são

compostos de ‘espírito’ (aroe) e ‘força’ (bope). O bope seria uma categoria dialeticamente oposta ao aroe, associado especialmente à fertilidade e morte; além de oscilações entre estação chuvosa e seca; dia e noite; sol e lua. Todos os elementos do mundo, para os Bororo, refletiriam ambos os princípios, bope e aroe. Para o autor, embora haja uma correlação com a relação ‘dicotômica’ entre homem e mulher, dentro e fora do contexto doméstico, a dicotomia entre esses dois princípios não pode ser expressa em termos de uma simples oposição entre ‘natureza’ e ‘cultura’.

O autor relata a existência de uma demarcada antítese simbólica nas manifestações rituais, onde à mulher é vedada várias participações cerimoniais. De acordo com Crocker (1977:189), a feminilidade representa uma espécie de ‘perigo’ ao homem à medida que através do ato sexual a mulher rouba-lhe o vigor, e via menstruação, a mulher pode ‘contaminar’ o alimento e as armas masculinas. No caso do homem, há um conflito que se situa entre sua origem matrilinear e a residência uxorilocal. Segundo o autor, cada homem é considerado um intruso na casa da esposa e responsável por parte do sustento de sua mãe, irmãs, crianças e todas as pessoas da casa materna, além da casa da esposa. O status que um homem possui, argumenta o autor, advém da competência para satisfazer suas obrigações matrilineares. Segundo Crocker, assim se configura o ‘dilema’ masculino Bororo:

“(...) categorically divided into ‘brothers’ and ‘brothers-in-law’, ‘fathers’ and ‘sons’, or ‘mother’s brothers’ and ‘sister’s sons’. Yet they all share the status of ambiguous creatures whose obligations of uterine domicile are in some ways opposed to their affinal residential duties” (1977:190).

Trabalhos mais recentes questionam o entendimento do universo Jê como um mundo bipartido, onde os gêneros participam assimetricamente com desvantagem da socialidade feminina. Veiga (1994:15) afirma que entre os Kaingang, a divisão: centro : periferia :: masculino : feminino, não parece operacional. Não possuindo aldeias circulares e nem casa dos homens, as discussões políticas seriam realizadas nas casas. A reunião no centro da aldeia teria apenas o papel de ratificar ou tornar pública a decisão já tomada nas conversas que acontecem nas casas, onde a participação das mulheres aparece como fundamental.

Entendo que, para apreender como as relações de gênero são engendradas, é preciso ir além do reconhecimento dos princípios vistos a partir da ordenação do espaço Jê; é preciso observar o processo da construção e das relações de gênero no âmbito das relações sociais, históricas e cotidianas. É preciso lembrar, contudo, que as etnias Jê, assim como as demais etnias indígenas, passaram por importantes mudanças históricas, decorrentes de um contato cada vez mais intenso com a sociedade envolvente não-indígena, bem como com outras etnias Jê e não-Jê. Neste contexto, fatos como a diminuição da separação entre os sexos, a individualização da escolha do cônjuge, como veremos no decorrer da dissertação, podem ilustrar de que forma as mudanças advindas desse contato têm influenciado na construção e nas relações de gênero.

2.1 - Diferentes abordagens para problemas similares

A literatura sobre os Jê não é homogênea. Relativamente às influências e tendências pertinentes à questão de gênero, relacionadas acima, há diferenças que vão desde a aceitação pura e simples da interpretação dicotômica, até uma crítica mais contundente às categorias analíticas de oposição. Lopes da Silva afirma que:

“A oposição entre o espaço periférico, doméstico, domínio feminino e o espaço central, jurídico, público, nas aldeias dos índios Jê do Brasil central foi notada, descrita e analisada pela maior parte dos autores que se dedicaram a essas sociedades. No caso Xavante, o espaço central é claramente masculino: é ali que se reúne o conselho dos homens e é ali que fazem seus discursos; é o cenário dos rituais públicos, de que os homens Xavante participam muito mais ativamente que as mulheres; é onde se localiza o agora imprescindível campo de futebol” (1983:53).

Lopes da Silva (1983:55) enfatiza que a responsabilidade pelas decisões que dizem respeito a toda comunidade é masculina. De acordo com a ideologia Xavante, acatada inclusive pelas mulheres: “os homens é que sabem” (expressão relativa aos assuntos públicos / políticos) e, portanto, são eles os que decidem. Quanto às mulheres, é a formalização do

casamento que marcaria a passagem de uma menina à condição plena de mulher. A cerimônia do casamento é considerada 'semi-doméstica', pois metade do rito acontece dentro da casa e metade do lado de fora. De acordo com a autora "a casa é o reino das mulheres". A mais velha controla a produção e distribuição dos alimentos. Assim, produzir, cozinhar e distribuir são consideradas fontes de poder feminino. Lopes da Silva afirma que "Destituída de poder ao nível da sociedade como um todo, a mulher Xavante domina, no entanto, na esfera doméstica" (1983:55). Neste trabalho, enfim, a casa é destacada por ser o 'local da concepção'. Crianças e elementos rituais são ali concebidos. Cotidianamente, na casa, as mulheres exercem a responsabilidade de cuidar dos filhos, sem que isso signifique um status social inferior.

Vidal, ao analisar a divisão espacial elaborada pelos Xicrin, também argumenta que esse espaço é dividido em público e doméstico:

"O espaço doméstico e feminino é constituído por um círculo de unidades residenciais, as casas, onde pode-se observar a aldeia, mas não ser visto, um espaço privado, onde ninguém entra sem ser convidado e onde se discutem e resolvem os assuntos privados da comunidade" (1983:90).

Segundo a autora, homens e mulheres possuem visões diferenciadas da aldeia. O homem representa-a enfocando a casa dos homens, o conselho e o pátio, e as mulheres representam-na através da interioridade das casas. À noite, reuniões masculinas e femininas acontecem separadamente. O conselho dos homens fica bem no meio da praça, o das mulheres, em frente à casa do chefe. Para Vidal, homens e mulheres possuem mundos próprios e formam grupos separados e independentes de atividades. De acordo com as palavras da autora: "As mulheres, por sua vez, agrupadas em uma sociedade de mulheres, ocupam, durante as suas atividades de pintura corporal coletiva um espaço específico" (Vidal, 1983:91).

No trabalho de Vidal, a típica separação entre os mundos masculino e feminino é demonstrada de forma radical, porém sem discussão sobre a existência ou não de possível inferioridade ou desvantagem de uma esfera em detrimento da outra. Em sua concepção,

homens no pátio, e mulheres na casa, vivem domínios distintos que convivem simetricamente.

Turner (1979)⁹ argumenta que as mulheres, ao ocupar-se com o cuidado das crianças e a preparação dos alimentos, são fornecedoras de infra-estrutura. Lea (1999:192) sustenta que, na verdade, Turner confunde os atores cerimoniais que cantam e dançam no pátio da aldeia com os autores de seu *script*. Para ela, entre os Kayapó, o que determina quem canta e dança e quais enfeites devem ser utilizados são as matricasas, cada qual com seu patrimônio próprio de bens simbólicos. E neste sentido, as matricasas englobariam o palco cerimonial.

Carneiro da Cunha (1978), ao analisar a noção de pessoa Krahó através da concepção sobre a morte, argumenta que o morto opõe-se ao vivo como o exterior ao interior, enquanto o formato circular da aldeia indica que a vida pública está para a vida privada, assim como o exterior está para o interior. No esquema espacial Jê-Krahó, a casa materna figuraria como uma zona perigosa, no limite do círculo fechado. Em suas palavras:

“A circunferência das casas é um limite, uma zona de transição, pois embora participe da sociedade é através dela, através das divisões faccionais que seguem geralmente os contornos dos segmentos residenciais, que a comunidade é vulnerável, é por ela que se rompe ... Potencialmente disruptiva da ordem social mais ampla, essa zona ambígua perigosa, que é a zona doméstica, também confunde o claro limite, a exclusão mútua, que deveria existir entre as categorias vivos/mortos: assim os laços de família são vistos como resistindo à expulsão do morto” (Carneiro da Cunha, 1978:37).

O limite da aldeia constituído pelas casas, o limite da roça, a casca da árvore, a margem de um buraco, argumenta Carneiro da Cunha (1978:107), são coisas designadas em Krahó pelo mesmo termo (*khō*)¹⁰ utilizado para designar pele e fronteira. O sangue bom deve permanecer nos limites de cada indivíduo; acredita-se que sua diminuição teria um efeito desestruturador para o corpo. Sangue é fluido, pode secar, desaparecer. Os ossos são

⁹ Turner, 1979, citado por: Lea, 1994:89.

¹⁰ De acordo com Lea (conversa informal), o termo “*khō*” possui um cognato em Kayapó que é “*kà*”, contudo, esse termo não se estende a ‘limite geográfico’. “*Kà*”, para os Kayapó, (explicou Lea, nesta mesma entrevista) é utilizado para designar “envoltórios” (roupas, pele, sapato).

perenes, sólidos, simbolizam o personagem social (1978:38). Os **mẽ karô** circulam no mato e nas proximidades das casas, mas só entram nas casas pelos fundos, pela porta que dá para o mato. Andam à noite, evitam o pátio. Assim, os espíritos dos mortos são relegados ao exterior do espaço social da aldeia ou são confinados à esfera doméstica (Carneiro da Cunha, 1978:118).

De um lado, o conjunto de oposições que integram a análise de Carneiro da Cunha (1978) sugere uma inferiorização social da mulher, enquanto ligada ao mundo da ‘periferia’, onde podem movimentar-se os espíritos dos mortos, entendidos como fazendo parte de um mundo estrangeiro e inimigo, ‘o mundo do outro’. De outro lado, porém, a casa figura, ao mesmo tempo, como fronteira e energia criadora, pois seu trabalho delinea uma outra conjugação possível entre o ‘exterior’ e o ‘interior’. Penso que sua classificação pode ser assim dividida: ‘exterior - morto - vida pública - alteridade’ e ‘interior - vivo - casa - consangüinidade’. De qualquer forma, a casa fica caracterizada como ‘zona ambígua’, conforme a própria autora a denominou. De acordo com Carneiro da Cunha:

“(...) um homem nasce na periferia da aldeia, vai para o centro à medida que se socializa e volta para a periferia para fundar família. A mulher permanece, ponto fixo no círculo das casas ... dizer que os parentes maternos vêm buscar o doente é dizer que a porta de saída é a mesma porta de entrada, é fechar uma trajetória que se completa na exterioridade da morte à qual se acede pela mesma casa em que se viu a luz” (1978:16).

Segundo a autora, o morto tem dois aspectos: o fato de ter sido membro de uma casa, onde desenvolveu suas atividades ‘privadas’, e o fato de ter sido, conforme o caso, um ‘personagem’ público. Essa dupla característica do morto, argumenta Carneiro da Cunha “acha-se inscrito no solo da aldeia”, cuja forma circular “liga a vida pública ao pátio central e a vida privada ao círculo das casas” (1978:37).

Lopes da Silva, em artigo sobre os Xavante, argumenta que “o círculo mostra-se, assim, figura ideal para expressar idéias básicas de igualdade e intensidade da vida social” (1983: 35). A casa Xavante, aberta para o centro da aldeia, é o local de criação e da reprodução. A autora argumenta que: “Nomes, cantos, choros rituais nascem de uma inspiração que assedia os Xavante à noite, em casa” (1983:39). Dentro das casas, as famílias

se organizar-se-iam em torno de um ponto central, simbolizado pelo fogo. Lux Vidal, referindo-se aos Xicrin, diz que “o centro do mundo é representado pelo centro do pátio da aldeia onde se reúne o conselho dos homens e se desenvolvem os rituais e a vida pública em geral” (Vidal, 1983:67).

Gordon (1996:90), ao analisar os “aspectos da organização social Jê”, também conserva a noção de domínios. Argumenta que os Kayapó compõem uma sociedade que parece ter seu cotidiano dominado pelas relações domésticas / femininas, ao mesmo tempo que uma ideologia masculina organiza a esfera público-política. O cotidiano reforçaria o papel das mulheres que tem de ser contrabalançado por ‘mecanismos ideologizantes’ masculinos. No caso Xavante, para Gordon, essa ideologia masculina assumiria a forma de patrilinear. A interpretação que este autor realiza das etnografias Jê aceita a concepção que divide o mundo Jê em dois e o equaciona em pares de oposição, onde a esfera doméstica, segundo o autor, é organizada por mecanismos ideologizantes masculinos (1996:90). Penso que a análise de Gordon revela a existência de uma tensão entre as duas esferas, a doméstica / cotidiana e a pública / política, permanecendo a dicotomia das interpretações clássicas, embora o autor tenha evitado conjugar o domínio ‘doméstico / feminino’ com ‘natureza’ ou classificá-la como ‘associal’.

Os autores salesianos Giaccaria e Heide (1972) descreveram e documentaram costumes e tradições Xavante, com a preocupação de registrar a vida de um povo que, segundo eles, estaria destinado a desaparecer. No tocante às relações de gênero, contudo, os autores não hesitaram em posicionarem-se de acordo com as oposições entre público : privado :: centro : periferia. Segundo Giaccaria e Heide, entre os Xavante, o mundo masculino manifesta-se no centro da aldeia, através dos ritos e danças. Na ‘periferia’, quase em contraposição ao mundo masculino, estaria o mundo das mulheres, que prevalece nas casas. Todas as casas estariam ligadas ao centro da aldeia por um caminho específico. No centro da casa fica o fogo, de uso comum a todas as famílias que habitam na casa. Para os autores, a disposição circular das casas revela o caráter simétrico do status social existente entre os Xavante:

“Portanto, o ‘mundo dos homens’ encontra no warã, coração da aldeia, o lugar em que manifesta-se, através de ritos, cantos, danças; em posição periférica, e quase em contraposição ao primeiro, está ‘o mundo das mulheres’, que prevalece nas cabanas” (Giaccaria e Heide, 1972:42)

Como já vimos, o termo ‘periferia’ para designar o círculo das casas é comum na maioria das etnografias Jê. No entanto, trata-se de um termo que traz em si uma carga de significado cultural não-índigena que pode indicar inferioridade social. Nessa concepção, as relações domésticas são colocadas em oposição ao centro onde se concentram as atividades públicas e, portanto, consideradas ‘plenamente’ sociais.

De acordo com Veiga (2000:90), diferentemente do postulado para os demais Jê, entre os Kaingang, a cerimônia acontece no âmbito das casas. De acordo com a autora, a esfera doméstica é tão fundamental na constituição do indivíduo e do seu papel social, quanto o grande ritual coletivo.

Lea (1993:278) afirma que, entre os Kayapó, a casa dos homens tem representantes de todas as ‘Casas’; seria, portanto, um espaço onde os interesses particulares ‘reconciliam-se’ com interesses coletivos. As decisões consensuais devem ser comunicadas por um porta-voz. Entre os Apinajé, não se verifica a presença de uma casa dos homens, mas essa ‘conciliação’ entre os temas particulares e coletivos acontece tendo o pátio da aldeia como palco principal, sendo que os participantes nesta discussão nem sempre são apenas do sexo masculino, ao contrário, mesmo em menor quantidade, a representatividade feminina é um fato.

Os dados Apinajé, além disso, demonstram que as discussões que dizem respeito à coletividade podem ser realizadas, também, nas casas de pessoas (homens ou mulheres) que gozam de prestígio político, antes de serem comunicadas no centro da aldeia, em reuniões convocadas pelo cacique ou seus colaboradores. Contudo, o fato de uma pessoa obter um elevado status social através da iniciativa em resolver problemas comunitários, não relega as atividades domésticas, a concepção e o cuidado com as crianças e as relações privadas à classificação de inferior ou menos social, e tão pouco essas ações constituem-se oposição acirrada ao mundo político cerimonial.

Adiante, seguirei com a análise de alguns temas que recortam a etnologia Jê e que estão imbricados à questão de gênero. Esses temas ora são apresentados em conformidade à concepção que classifica os gêneros masculino e feminino em pares de oposição, ora procuram, através dos dados etnográficos, uma leitura que desvincule a questão de gênero de uma análise dual.

2.1.1 - Nomenclatura e gênero

Dentre os temas de relevância à leitura sobre a questão de gênero, destaca-se o estudo dos sistemas de nomenclatura. Nos trabalhos coordenados pelo PHBC, a nomenclatura aparece como responsável pela constituição da pessoa e como ponto de ligação entre os domínios 'periférico' e 'central'. Lux Vidal (1977:192-3) relata a importância do fenômeno da nomenclatura entre os Xicrin como fator de participação feminina na esfera político-ritual e enquanto revelador de um caráter complementar das relações entre os gêneros.

Lopes da Silva argumenta que, entre os Xavante, o processo de nomenclatura masculino e feminino complementa-se por meio da inversão das categorias, ou seja: homem / público e mulher / privado, converte-se em: mulher / público e homem / privado. Assim, segundo a autora, o sistema Xavante de nomenclatura é expresso "simbolicamente por inversão dos aspectos complementares da oposição homem / mulher" (1980:115). Nas palavras da autora:

"(...) se o homem é importante publicamente para os Xavante, o sistema de nomenclatura masculina ressalta aspectos domésticos e o nome é transmitido em cerimônia privada, se a mulher importa no âmbito doméstico, sua nomenclatura coloca em relevo sua pertença à sociedade como um todo, através de um ritual coletivo, público, extra-doméstico" (1980:114).

De acordo com Lopes da Silva (1980: 39), o indivíduo nasce e não pode receber um nome imediatamente; a criança nova é considerada muito ‘mole’, pode adoecer e até morrer com o ‘peso’ do nome; deve-se esperar que ela tenha de 8 a 10 meses. Também nos últimos anos da vida, um homem fica sem nome. Todos os seus nomes, ele doa aos jovens; será conhecido por algum de seus nomes, geralmente o último ou primeiro, mas nenhum lhe pertence mais (1980:57). De acordo com a autora, para o indivíduo “o nome parece ser a expressão concreta da consciência de uma identidade pessoal” (1980:59).

Farias (1990), sobre os Xerente, argumenta que:

“No ritual de nomeação masculina, no qual ocorre a relação clã / nome masculino, os Xerente promovem deslocamentos e reuniões de aldeias inteiras que, durante o ritual, recompõem-se como uma só aldeia plena. Já no ritual de nomeação feminina, em que ocorre a relação classe de idade / nome feminino, isso não se dá. Segmentos dos grupos de aldeias é que se locomovem.

É possível encontrar nesses arranjos formas de operação da oposição público / privado; cerimonial / doméstico. O mundo masculino encarrega-se de rearranjar o todo, completo e unificado. O mundo feminino, encarrega-se de um rearranjo parcelar do todo. Existe também uma inversão nessas relações. A nomeação feminina está associada às classes de idade, que compõem metades cerimoniais. Associa mulheres ao mundo cerimonial e público. Os nomes masculinos estão associados aos clãs, que compõem as relações de consanguinidade, privado, portanto. Sistematizando: público - homem - nomes - doméstico - privado / privado - mulher - nomes - cerimonial - público” (1994: 318).

Lave (1979), em artigo sobre o sistema de nomeação Krikati, chama a atenção para a importância do processo de dar e receber nomes pessoais. A autora levanta a hipótese de que a relevância dessa prática seria resultado de uma transformação social vivida a partir dos anos 40. Para Lave (1979:323), a crescente valorização do sistema de nomeação estaria ligada a um aumento da força do grupo doméstico. Penso que a análise de Lave mostra que o ‘agency’, sobretudo da mulher, no grupo doméstico, enquanto responsável pelas relações de nomeação, possui uma centralidade que, de certa forma, contrasta com as abordagens realizadas para os demais Jê, onde se conjuga ‘grupo doméstico’ com posição ‘periférica’.

Ladeira (1982:37-42) estuda o sistema de nomeação de alguns grupos Timbira (Krahó e Canela), de forma a acentuar a importância desse sistema na vida desses povos e, ao fazê-lo, redimensiona a participação feminina na organização social, apontando as

questões relativas à nomeação e ao casamento como responsabilidade feminina. A nomeação é considerada como um fator de acentuada importância, sob o argumento de que é através do nome que um indivíduo se reconhece como parte de uma unidade maior, os Timbira. Além disso, a nomeação, de acordo com a autora, diz respeito, principalmente, ao domínio das alianças entre os segmentos residenciais, sendo que a escolha do nominador é determinada pelo contexto político das alianças entre os segmentos residenciais. E essas alianças são estabelecidas pela troca de nomes e pela troca de cônjuges.

A autora mostra que entre os Krahô, Apãnjêkra e Ramkokamekra, é a relação mãe / filha / irmã que constitui a base dos segmentos residenciais, e as questões com que se defrontam são: “com quem casar?” e “com quem trocar nomes?”. De acordo com a autora, essas questões “conduzem e orientam as relações entre os grupos que fazem a vida cotidiana de uma aldeia Timbira”. E mesmo envolvendo homens, essas questões seriam “assunto de mulher” (Ladeira, 1982:7).

Através da investigação de “quem dá nome a quem”, Ladeira desloca a análise da nomeação de suas implicações com o pátio e com a vida cerimonial para os grupos domésticos, concluindo que, pela relação estabelecida entre irmãos do sexo oposto, se reforçam os vínculos mais distantes do parentesco. Assim, no trabalho de Ladeira, a nomeação é vista como um processo que se inicia e desenvolve-se no interior dos grupos domésticos e vai para o pátio somente para que os nomes sejam efetivados pública e ritualmente.

De acordo com Ladeira, as relações de nomeação podem afirmar os laços entre parentes patrilineares que “se genealógica e terminologicamente, não distam mais que os parentes matrilineares, especialmente residem em segmentos diferentes e estão socialmente mais distantes” (1982:53-6). Ou seja, os laços entre os parentes patrilineares dispersos pelos diferentes segmentos da aldeia podem ser reforçados pela nomeação, que impede que estes se transformem em afins. Quando não ocorre a nomeação, o casamento entre esses parentes patrilineares torna-se possível.

Ladeira (1982), através da apresentação de seus dados Timbira, mesmo que não explicitamente, subsidia o esvaziamento do termo ‘periferia’ ao ligar a esfera doméstica e as mulheres à centralidade das relações estabelecidas através da nomeação e delinea uma

outra perspectiva para a oposição centro e periferia, mostrando como as questões relativas à nomeação abrange tanto o âmbito das casas quanto o centro cerimonial.

No sistema de nomeação Apinajé, segundo Giralдин (2000:xxii-iii), cabe ao ‘arranjador’¹¹ de nomes cumprir responsabilidades sociais para com o nominado, tais como a indicação dos amigos formais, negociação em torno do casamento e resolução de problemas causados por brigas. O sistema de nomeação Apinajé, de acordo com o autor, envolve três a quatro pessoas: quem recebe o nome (nominado), quem transmite o nome (nominador), quem porta o nome que está sendo transmitido (epônimo)¹² e quem arranja o nome (arranjador de nomes).

Giralдин (2000:104) explica que não há uma relação direta de gênero entre arranjadores de nome e nominados. Ego masculino pode ser arranjador de nomes de uma filha da irmã e ego feminino pode arrancar nomes para um filho do irmão. Segundo algumas informações, relata Giralдин, acentua-se entre os Apinajé a preferência das pessoas para serem arranjadores de nomes de crianças do sexo feminino, enquanto se escasseiam os arranjadores para as crianças de sexo masculino. Isso porque as relações sexuais estariam acontecendo mais precocemente, ao mesmo tempo que os casamentos desmanchando-se mais facilmente. As pessoas estariam com receio de ter que ‘pagar’ pela ‘perda da virgindade’ que seus nominados masculinos venham causar nas meninas, e haveria uma tendência à preferência para dar nomes às meninas, com vistas aos ganhos que pode ocorrer quando elas ‘perdem a virgindade’ com algum rapaz.

Giralдин (2000:107) afirma que existem ‘grupos de solidariedade’ entre irmãos (*tôjaja*) e entre irmãs (*tôxjaja*). Esses grupos atuam em ocasiões cerimoniais. Através da nomeação, segundo o autor, a pessoa insere-se na vida social, pois os nomes pessoais permitem-na manter relações sociais com toda a comunidade. Uma pessoa pode recorrer a quem lhe arranjou o nome em busca de auxílio em tarefas cotidianas, como para a preparação de uma roça, por exemplo. Dessa forma, mesmo que uma pessoa não tenha

¹¹ Categoria, segundo as etnografias Jê, só encontrada entre os Apinajé.

¹² Termo utilizado por Vanessa Lea (1986) ao analisar o sistema de nomeação Kayapó.

filhos ou irmãos (consangüíneos), não ficará sem possibilidade de obter auxílio em ocasiões cerimoniais e/ou cotidianas.

Além das relações de nomeação, o sistema de descendência é um outro tema de destaque na questão de gênero no âmbito da etnologia Jê. Para alguns autores, como Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, trata-se de uma noção inadequada para explicar as sociedades Jê. Para Lea (1986), entre os Kayapó, essa noção revelou-se primordial para entender de que forma os indivíduos têm acesso ao acervo material e cultural de sua sociedade. Essa discussão veremos a seguir.

2.1.2 - Descendência

Segundo Lea (1999:189), há um debate de longo tempo na antropologia, entre aqueles que consideram que existe fundamento biológico nas relações de parentesco *versus* os que consideram que termos de parentesco são meras categorias culturais. Para Lea, entre os Kayapó, a importância atribuída aos laços biológicos é grande. Os laços orgânicos seriam responsáveis pela união dos membros de uma família nuclear pelo resto da vida.

De acordo com vários autores que se dedicaram à etnologia Jê¹³, a terminologia de parentesco entre os Kayapó é Omaha. Essa terminologia é considerada por Hérítier (1989) como evidenciadora da dominação masculina, porque os homens minorizam os filhos das irmãs, classificando-os como netos. No caso Kayapó, de acordo com Lea (1999:191), esta dominância inexistente porque as mulheres também classificam os filhos de seus irmãos na mesma categoria que seus netos.

Na etnologia Jê, os estudos de PHBC, com base no argumento de que a noção de descendência, (importada dos estudos sobre as sociedades da África), não serviria para explicar as sociedades indígenas sul-americanas, minimizaram a importância da descendência e classificaram, posteriormente, todos os Jê centrais como cognáticos. De acordo com Lea

¹³ Entre eles, os autores do PHBC.

(1999:180), para a sociedade kayapó, a questão de descendência tem importância fundamental como norteadora da posição do indivíduo dentro da organização social.

Segundo Lea (1999:180), Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro¹⁴ argumentaram que a noção de descendência não se adequa à organização social das sociedades da América do Sul e que as sociedades Jê parecem resistir à aplicação dos conceitos de linhagem, descendência e grupo corporado. Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) enfatizaram que a característica marcante das sociedades indígenas sul-americanas seria uma rica noção de pessoa baseada na corporalidade e não em conceitos como linhagens, aliança e grupos corporados.

Lopes da Silva, para os Xavante, contesta: “a capacidade explicativa do conceito de descendência / patrilinearidade no caso Xavante (que, a meu ver, não é pequena), leva-me a considerar a posição de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro um tanto radical” (1980: 34).

Também para Veiga:

“O nome de uma criança entre os Kaingang deve corresponder a secção (ou marca) de seu pai. Eles acreditam que o ser humano é formado de organismo e de espírito, sendo este último relacionado ao nome e ... a instituição física e social do indivíduo está relacionada com a filiação patrilinear e a nominação através do pai” (1994:124)

Lea (1999 e 1993:272) contra-argumenta as colocações de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, dizendo que as chamadas ‘relações de substância’ dizem respeito ao corpo físico e à saúde dos indivíduos, mas não constituem um grupo de descendência, papel que é desempenhado pelas Casas. De acordo com a autora, o PHBC “jogou fora o bebê junto com a água do banho” quando negou a pertinência da noção de descendência, por essa ser distinta da noção encontrada nos estudos clássicos sobre a África.

De acordo com Lea, os Kayapó e outros Jê, como os Canela, concebem sua genealogia “de cabeça para baixo”. Quem recebe os nomes de alguém é um “broto novo” ou

¹⁴ Em: Boletim do Museu Nacional - série antropologia, 32, maio de 1979, RJ, 3.

“cabeça nova”, o nominador é a “cabeça velha” (1999:180). Os mortos são como raízes de uma planta enterradas na terra. Os descendentes são como os brotos da planta que saem da terra e dos ramos maduros. Os ancestrais passam aos seus descendentes o direito de transmitir determinados nomes e as disputas sobre essa herança são resolvidas recorrendo-se à genealogia para diferenciar empréstimos de posses legítimas. Esse é um saber que os mais velhos (homens e mulheres) detêm por conhecerem pessoalmente os indivíduos em questão.

Lea (1999:181) conclui, sobre os Kayapó, que trata-se de uma sociedade que sobrepõe elementos matrilineares e evoca descendência dupla, via a herança patrilateral dos amigos formais e a constituição das “Casas” (ou matricasas) enquanto pessoas morais, que espacialmente podem ser compostas de uma ou mais moradias de parentes uterinos, caracterizada por seu patrimônio de bens herdáveis e referências mitológicas e por ser uma unidade exogâmica.

Através desse trabalho, Lea chama a atenção para a relevância da operacionalidade do sistema de descendência, tanto para o entendimento da organização social de certos Jê, quanto para a questão de gênero, visto que a noção de descendência classifica o sujeito dentro de sua sociedade e pode definir o acesso dos indivíduos ao patrimônio cultural e material.

Idéias ligadas à construção e à saúde do corpo físico, contudo, emergem nas abordagens sobre as etnias indígenas como temas pertinentes a uma leitura sobre a construção social dos gêneros. Podemos perceber, através desses estudos, que não necessariamente a noção de pessoa ligada à corporalidade diminui a importância da noção de descendência, como veremos a seguir.

2.1.3 - Construção do corpo, saúde e concepção

As idéias e noções que acompanham os estudos a respeito do corpo e das teorias de concepção são temas comuns a muitas etnias indígenas sul-americanas. A denominada ‘relação de substância’, por exemplo, é assunto de destaque dentre os estudos Jê e relevante

à questão de gênero. Esse conceito mostra uma ligação entre consangüíneos realizada através de substâncias corporais, cuja propriedade é revelar como o organismo de um indivíduo é ligado ao das pessoas de sua família nuclear. A prática de resguardo pós-parto, por exemplo, está fundamentada nessa ligação.

Lea (1999 e 1993) argumenta que, entre os Kayapó, logo após o nascimento, um bebê começa a ser moldado nas mãos das mulheres (crânio, pernas e braços). Segundo a autora (1999:187), a teoria de concepção Kayapó diferencia-se da ocidental-científica, não apenas porque acreditamos que a criança é produto do pai e da mãe, mas porque quem é designado como genitor por uma mulher nem sempre corresponde a quem a ciência designaria como tal. O pai é aquele que teve com a mãe um número de relações sexuais consideradas suficientes para produzir uma criança, pelo acúmulo de sêmen.

A prática de resguardo, para Lea (1999:187), está associada à construção social do papel de pai. Segundo a autora, entre os Kayapó, as crianças não precisam, necessariamente, ter um pai socialmente reconhecido. Para ser aceita na sociedade basta ter mãe que tenha parceiros sexuais, de preferência um marido, para que lhe providencie carne de caça e peixe. Teoricamente, uma criança pode ter 'n' genitores, mas, na prática, as pessoas não costumam ter mais que dois. Às vezes, ninguém assume a paternidade de uma criança, dizendo que ela é de 'todos'. Os Kayapó acreditam, argumenta a autora, que quando alguém tem muitos pais, corre o risco de algum deles ignorar o fato de a criança estar doente e comer algo que faça mal, o que pode matá-la.

É bastante recorrente entre os Jê a crença de que uma criança é gerada no ventre materno graças ao acúmulo de sêmen. Porém, argumenta Lea, o organismo nada mais é do que matéria bruta "são os nomes e prerrogativas que transformam esta matéria bruta, anônima, em uma pessoa" (1999:190).

O casal Crocker (1994:33) salienta a importância da obediência às restrições alimentares e sexuais como parte do treino tradicional da juventude Canela. Os rapazes devem evitar contato sexual com mulheres jovens para não correrem o risco de ficarem fracos, devendo procurar relações com mulheres mais velhas, que já passaram pela menopausa, a fim de ganharem resistência. E as garotas Canela, de acordo com esses autores, após a primeira menstruação, também se submetem a uma restrição alimentar e

sexual. Elas são orientadas por suas tias, materna e paterna, a manterem relações sexuais com homens com mais de 40 anos, para ganharem força e moral. Manter relações sexuais com homens jovens significa expor-se a um enfraquecimento físico e moral. Entre os Apinajé, como entre os Kayapó, os homens são considerados responsáveis pela construção do corpo da mulher, no sentido de que apenas após a primeira relação é que ela começa a menstruar.

Para Veiga, entre os Kaingang, as noções acerca da reprodução e construção do corpo humano mostram que, criar, para esta etnia “não é um ato biológico, mas um ato social” (2000:100-2). A ligação, comumente concebida no ocidente como ‘natural’, entre mãe e filho, de acordo com a autora, não faz parte da ideologia Kaingang, onde as mulheres costumam criar com o mesmo cuidado seus próprios filhos e os de seu marido. A ligação maior do corpo, entre mãe e filho, seria realizada através do aleitamento materno, de forma que, quando duas crianças são amamentadas pela mesma mulher passam a ser consideradas ‘irmãos de leite’.

Entre os Karajá-Javaé, o trabalho de Rodrigues (1993) (que embora seja sobre uma etnia não Jê¹⁵, interessa a esse trabalho à medida em que preocupa-se diretamente com a questão de gênero) levanta dados similares aos postulados para os Jê sobre a questão das relações de substâncias corporais. Essa autora relaciona as substâncias corporais a elementos mitológicos. Rodrigues (1993:49-50) argumenta que, para os Javaé, sangue, leite materno e sêmen são considerados veículos da energia vital enquanto permanecem contidos no corpo a que pertencem. Após ser expelido do corpo, torna-se potencialmente veículo de contaminação ou ‘poluição’.

Os muito velhos e os recém-nascidos teriam pouca energia vital. ‘Crescer’, para os Karajá-Javaé, seria acumular energia, enquanto ‘envelhecer’, perder energia (Rodrigues, 1993: 109). O trabalho de Rodrigues interpreta a existência de um caráter antagônico entre os gêneros expresso nos mitos e rituais. A autora busca compreender como funciona a questão relativa a gênero no contexto do imaginário, e de que forma isso é expresso na realidade social, de modo a favorecer a predominância do poder masculino.

¹⁵ Etnia Macro-Jê subdividida em: Javaé, Karajá e Xambioá.

Através de um mito Karajá, Rodrigues interpretou o significado cultural da menstruação. Seria fruto do desentendimento entre um sogro e um genro, que levou o primeiro a colocar, dentro do útero da filha, piranhas que, todos os meses, mordem as mulheres fazendo-as sangrar. O desentendimento entre sogro e genro que o mito relata, diz respeito a uma série de provas a que um rapaz tem que se submeter para desposar a filha de um feiticeiro. O pai espera que o jovem não seja vitorioso, porém, o rapaz vence todas as provas, o que leva o sogro a vingar-se colocando piranhas no útero da filha.

De acordo com a autora (1993), isso demonstra que, para os homens, o casamento representa um desafio e que as mulheres só menstruam porque um dia os homens quiseram tomá-las por esposas. O caráter desafiador do casamento, para a autora, deve ser visto dentro do contexto da residência uxorilocal, que obriga o homem a deixar a casa materna e a romper com o forte vínculo emocional que este mantém com a mãe e a avó, para viver sob a autoridade do sogro considerado um estranho. Essa situação só começaria a mudar após o nascimento do primeiro filho, que marca o início da estabilização do casamento.

Homens e Mulheres estão simbolizados na principal cerimônia Javaé, que engloba duas entidades: os aruanã - seres mascarados, aquáticos, consanguíneos, masculinos, porém, que não têm relações sexuais. Os aruanã não liberam energia e, portanto, não envelhecem, por isso, são considerados bonitos. Os aõni são totalmente opostos aos aruanã, muito feios e vorazes, possuem um apetite sexual insaciável e grande atração por sangue, especialmente o menstrual; não possuem um sistema de parentesco e vivem entre estranhos. Estes seres são constituídos, sobretudo, por mulheres que cometeram atos anti-sociais (irmãs que seduzem o próprio irmão, mães que negam comidas aos filhos, avós que enganam netos, esposas que traem seus maridos etc.). Nos mitos, essas mulheres, consideradas imorais, transformam-se em aõnis ou já o são, embora disfarçadas de humanas.

O estudo dos mitos e do ritual do Aruanã serviu como meio para Rodrigues constatar como se dá o domínio do gênero masculino sobre o feminino, na perspectiva do próprio discurso masculino. O trabalho de Rodrigues chama a atenção pela forma como conjuga feminilidade e alteridade:

“Pretendo mostrar, através de dois mitos (um deles de mulheres que traíam seus maridos transando com jacarés), que a mulher é associada aos outros grupos indígenas não Karajá e aos próprios ‘tori’ (brancos) ... Deste modo, inimigos, aõni e xamãs (enquanto seres anti-sociais) têm algum grau de feminilidade, pois estão, de uma forma ou outra, associados às mulheres” (1993:324-7).

Nesse caso, as mulheres ficam claramente classificadas como ‘outro’, ‘estranho’, possível ‘inimigo’ ou, como a autora coloca, um ‘não-Karajá’. Parece-me pouco provável, entretanto, que mulheres, de qualquer sociedade, classifiquem a sua própria identidade como negativa. Sendo assim, concluir-se-ia que a sociedade Karajá se auto-concebe como uma sociedade masculina, com uma completa exclusão da mulher da vida social e da própria humanidade.

Acredito que é mais provável que o mito esteja mostrando feminilidade e masculinidade como dois lados de uma mesma moeda, onde um certo caráter oposicional possa reafirmar qualidades próprias de cada lado. Ou seja, trata-se de acentuar qualidades vinculadas à feminilidade e à masculinidade como princípios gerais (tipo Yin e Yang) enquanto fundamentos que regem a sociedade.

O antagonismo sexual demonstrado nessa análise sobre os Javaé é um assunto que se sobressai na etnologia indígena, onde, em geral, é anexado ao argumento da existência de uma separação radical e assimétrica entre homens e mulheres, como discutirei a seguir.

2.1.4 - A questão do antagonismo sexual

Ao estudar a questão do antagonismo sexual, descrita entre os Tukano e Mundurukú, Lasmar (1996) concluiu que o antagonismo sexual favorece a ideologia do poder masculino demonstrado além da esfera político-ritual. Entre os Mundurukú, por exemplo, uma relação antagônica entre homens e mulheres aconteceria durante danças tradicionais que incluem a exibição de comportamentos agressivos entre os sexos. De acordo com a autora, o antagonismo sexual tem sido descrito etnograficamente na divisão sexual do trabalho, onde, em geral, as atividades masculinas são mais valorizadas que as

femininas. Para Lasmar, porém, mesmo que a existência de algumas instituições indígenas, como o estupro ritual, justifiquem a ideologia do antagonismo sexual, não se pode dizer que o status feminino esteja condicionado enquanto um grupo antagônico subordinado à dominação masculina.

De acordo com Lea (1994:100), a valorização do homem, enquanto guerreiro, poderia oferecer pistas para entender a violência praticada pelos homens contra as mulheres; ou seja, seria uma maneira de demonstrar a capacidade que possuem de defendê-las, através da superioridade de sua força. Entre os Apinajé, não tenho dados sobre violência ritual, mas, sem dúvida, a violência está presente no cotidiano, agravado pelo uso da bebida alcóolica. Lea (1994:114) argumenta, entretanto, que uma leitura dos Kayapó enfocando a violência dos homens contra as mulheres ou o fato dos homens serem sempre os porta-vozes oficiais perante o mundo dos brancos, acaba por reafirmar um viés masculino. Contudo, um enfoque sobre a ideologia uterina, subjacente às 'Casas', como constituindo a base da organização social, permite detectar um viés feminino. A valorização dos próprios Kayapó, da sabedoria feminina e de seu 'agency', relativo ao sistema onomástico, pintura corporal, choro cerimonial e à agricultura, evidencia o fato de que o rótulo de subordinação é inapropriado. Comenta a autora: "Não estou querendo argumentar que as mulheres dominam a sociedade Mebengokre, mas tampouco que são vítimas passivas de agentes masculinos" (1999:115). Em termos de 'agency', Lea procurou mostrar que a mulher Kayapó-Mebengokre é "muito mais do que aquele rosto tímido e submisso que contempla o forasteiro inicialmente" (1999:113).

2.1.5 - Natureza / Cultura

Como indicaram as críticas a dicotomias analíticas realizadas por trabalhos etnográficos ou teóricos, a separação, peculiar à cultura ocidental, entre natureza e cultura, é uma das principais noções implícitas nas abordagens etnográficas que conjugam os gêneros em domínios distintos, com relativa inferioridade da socialidade feminina. Entretanto, várias etnografias oferecem elementos que questionam essa suposta relação de oposição entre 'natureza' e 'cultura'. De acordo com Rodrigues (1993:54), por exemplo, os Javaé acreditam que todos os animais possuem 'alma', classificando-os como seres humanos e não opostos aos homens. Os mitos Karajá explicariam como os animais eram seres humanos, que foram transformados após cometerem alguma ação anti-social nos tempos primordiais.

Giraldin (2000:78-9), a partir da crença dos Apinajé nos **mẽ karõ**, argumenta contra a superposição da visão ocidental à lógica cultural Jê, que distingue radicalmente natureza e cultura. O autor explica que, para os Apinajé, os elementos considerados por nós como naturais e inertes, como as plantas por exemplo, detêm um espírito capaz de provocar malefícios aos humanos.

Giraldin (2000:81) observou que as mulheres Apinajé tratam as plantas de sua roça como se fossem filhos (conforme já notaram diversos autores para outras etnias indígenas). Para elas, as plantas tratam-nas como mães, e aos seus maridos, como pais. Por isso, limpam muito bem o terreno para o plantio. Uma roça mal cuidada deixaria as plantas 'sufocadas' pelas ervas daninhas. Quando isto acontece, as plantas externam seu sofrimento através de cantos. O autor explica que antes de iniciar o processo de colheita, as mulheres conversam com a planta para evitar os malefícios causados pelos **me karõ** das plantas. Após a colheita, as mulheres recolhem todos os tubérculos para que nenhuma rama fique na terra; colocam-na para secar ao sol e depois queimam-na, para que, ficando no chão, não brotem novamente. Se isto acontecer, os **mẽ karõ** da mandioca choram para externar seu sofrimento, apontando o desleixo dos donos da roça.

Giraldin (2000:83) relata a história de ‘Atorkrã’ (Romão), um velho Apinajé que ouviu o choro do **karô** de uma caminhonete D10 que estava há muito tempo parada por problemas mecânicos. Ele ouviu seu choro, a caminhonete dizia que estava com saudades da estrada, entre outras coisas. Atorkrã, então, cantou o “**mě mỳrmãati**” (choro em forma de canto), que ensinou para três mulheres Apinajé consideradas “**měymãati nhõxwỳnh**”¹⁶, ou seja, mulheres que são interessadas em aprender tais cantos¹⁷. Segundo o autor, muito embora, para os Apinajé, os elementos do mundo possuam uma mesma qualidade (possuem **karô**), os elementos são classificáveis de forma hierárquica entre si. Os do reino vegetal têm mais poderes que os do reino animal. Para curar, usam plantas semelhantes aos elementos que estão agindo no corpo do doente. Giraldin (2000:79-80) afirma que, para os Apinajé, existe um processo específico e diferenciado entre aquilo que chamamos, de acordo com a ciência ocidental, de reino vegetal, animal e mineral, havendo uma espécie de ciclo entre eles.

Os **mě karô**, em geral, passam por um processo de ‘reciclagem’. Do reino mineral nasce o reino vegetal e dele os **mě karô** novamente. A humanidade para os Apinajé seria resultado da transformação de um vegetal, a cabaça. Sol e Lua, no mito de criação, formam uma roça de cabaças; depois que elas amadurecem, eles levam-na para o rio e lançam-nas dentro da água, da onde emergem os Apinajé.

Durante minha estadia entre os Apinajé, Daniel, um jovem casado, contou-me que:

“Se você comer alguma coisa e ficar doente, com alguma coisa que apresente no corpo, como febre, você vai sentir se o espírito (**karô**) da caça fez alguma coisa com você. Aí, toma o remédio que o pajé faz e o espírito da caça vai embora. Já aconteceu comigo. Deu dor de cabeça e outras dores. Aí, o pajé veio e falou: Você toma o remédio da cotia que passa, e passou”.

¹⁶ De acordo com Lea (conversa informal) o termo “nhõxwỳnh” quer dizer ‘dono’. Nesse caso, essas mulheres seriam consideradas donas dos cantos aprendidos.

¹⁷ De acordo com Veiga (2000), há um paralelo entre os Kaingang e os Apinajé, quanto às formas de execução dos cantos rituais, os da metade ‘Kairu’ cantam agachado e os da metade ‘Kamé’ em pé.

O trabalho de Carrara (1997), baseado nas idéias desenvolvidas por Descola, oferece uma interpretação de como os Xavante interagem com o ambiente que nós chamamos 'natureza'. Carrara procurou apreender a 'socialização da natureza' através do conhecimento Xavante de aves e espécies 'naturais'. O autor esclarece que o objetivo Xavante não é subjugar as aves em benefício próprio, mas o de conhecer esses seres para inseri-los no contexto das relações sociais.

Descola, sobre a dicotomia natureza e cultura empregada à etnologia amazônica, argumenta que:

“Diferentemente do dualismo moderno que distribui humanos e não humanos em dois domínios mais ou menos estanques, as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre homens, as plantas e os animais. Os Achuar da Amazônia equatoriana, por exemplo, dizem que a maioria das plantas e dos animais possui uma alma (wakan) similar àquela dos humanos, uma faculdade que, ao assegurar-lhes a consciência reflexiva e a intencionalidade, os inclui entre as ‘pessoas’ tornando-os capazes de experimentar emoções e permitindo-lhes trocar mensagens com seus pares e com membros de outras espécies, assim como os homens...” (Descola, 1998:26)

Assim, à medida que a categoria ‘pessoa’ abrange espíritos, plantas e animais, todos dotados de uma alma, essa cosmologia não diferencia os humanos dos não-humanos. De acordo com Descola, a descrição cosmológica de várias populações indígenas sul-americanas apresenta muitos elementos em comum. Entre essas características comuns estaria a de não separar o universo da cultura, do que o autor chama de “apanágio exclusivo dos humanos”, do universo da ‘natureza’, no qual estaria incluído o restante das entidades que constituem o mundo. Segundo o autor: “Animais e plantas em menor medida”, são considerados enquanto dotados de instituições e comportamentos iguais aos dos homens (1998:32).

3 - As principais etnografias sobre os Apinajé e a questão de gênero

Curt Unkel Nimuendajú, pesquisador alemão que veio para o Brasil em 1903¹⁸, destacou os povos da família lingüística Jê do Brasil Central pela observação de uma “intrincada organização social”, e os Jê do Norte por apresentarem “uma proliferação de grupos masculinos e complicados cerimoniais, onde o dualismo ou o princípio segundo o qual colocar em oposição é ordenar, era fundamental” (Da Matta, 1976:16).

Nimuendajú ([1939] 1983) destacou, entre os Apinajé, a existência de uma organização matrimonial que os diferenciava dos demais Timbira, fazendo com que os Apinajé ficassem conhecidos como ‘Timbiras anômalos’. Para Nimuendajú, a organização matrimonial Apinajé operava através de uma divisão peculiar denominada de **Kjê**, onde os homens herdavam o direito de pertencer ao grupo matrimonial do pai e a mulher ao da mãe, ou seja, pai de grupo A e mãe de grupo B, os filhos ficariam classificados no grupo A e as filhas no grupo B.

Posteriormente, essa constatação foi percebida como um equívoco. Da Matta (1976:133) argumenta que não encontrara, entre os Apinajé, grupos correspondentes aos **Kjê** com função matrimonial. Contudo, o trabalho de Nimuendajú ainda hoje é utilizado como referência importante a qualquer trabalho etnográfico, sobretudo sobre os Jê-Timbira. Em seu trabalho sobre os Apinajé, Nimuendajú evidencia a participação e organização masculinas no âmbito das instituições sociais, como nominação e iniciação, sem, entretanto, apresentar uma interpretação da noção de organização dual, além da presença espacial das metades **korti** e **korre** localizadas em lados opostos da aldeia.

Em 1960, tendo como base o material Jê coletado por Nimuendajú (1930 a 1960), é criado o *Projeto Harvard Brasil Central*, coordenado por David Maybury-Lewis, ao qual Roberto Da Matta incorpora-se através do Museu Nacional, para estudar os Apinajé (1976)

¹⁸ Curt Unkel Nimuendajú, nascido na Alemanha em 1883, veio para o Brasil em 1903, conviveu com os índios Guaraní em São Paulo e Mato Grosso, de quem recebeu o nome Nimuendajú. Ao morrer, em 1945, deixou cerca de 50 trabalhos sobre várias etnias indígenas brasileiras. Dentre esses trabalhos, os considerados mais importantes são os estudos realizados sobre os Jê-Timbira.

juntamente com outros autores, entre eles: Terence Turner (1966) e J. Bamberger (1967) para investigar os Kayapó; Júlio Cezar Melatti (1970) com estudos sobre os Krahó e Jean Carter Lave (1967) com os Krikati. Maybury-Lewis reúne no *Dialectical Societies* (1979) os resultados desse projeto, aos quais, posteriormente, são somados os trabalhos de Lux Vidal (1977) sobre os Kayapó-Xicrin; o de Manuela Carneiro da Cunha (1978) sobre os Krahó e o de Anthony Seeger (1981) sobre os Suyá¹⁹, entre outros.

Da Matta (1987) relata que foi estudar os Apinajé com o objetivo de relacionar os dados da organização social e de parentesco com os outros aspectos da sociedade Apinajé. Seu ponto de partida é a existência de uma mitologia parecida com a dos Timbira ocidentais, além de semelhante conjunto institucional fundado em metades, grupos cerimoniais, estrutura política e ritos de iniciação masculina. Da Matta conclui, sobre os Apinajé, que realmente se tratava de uma sociedade que se organizava através de um princípio dualístico. Nas palavras do autor:

“De fato, o dualismo é tão importante que atinge o seu limite, tornando-se um ‘dualismo absoluto’, ‘diametral’, verdadeiramente complementar e maniqueísta, quando o universo desde o seu começo já requer a presença de dois elementos. Para os Apinayé, portanto, o mundo social é constituído pelas ações de Sol e Lua, os seus dois heróis mitológicos mais importantes” (1987:238).

Para Da Matta (1987), com base em seu estudo sobre o dualismo operante no sistema social Apinajé, o dualismo Jê estaria fundamentado nas ‘relações de substância’, *versus* as relações sociais envolvidas no processo de nomeação. Isso, graças a um princípio dualístico que permitiria classificar quase todo o universo através de um processo de ordenamento em pares de oposição. O dualismo Apinajé seria expresso através de um princípio diametral, representado nas metades **Korti** e **Korre** e de um caráter concêntrico, existente na relação entre o centro do pátio e o círculo das casas.

Relativamente à questão de gênero, no trabalho de Da Matta (1976) sobre os Apinajé, o campo das ‘relações de substância’ está ligado à esfera doméstica, cujo núcleo, a

¹⁹ Da Matta, 1983, p: 236.

família elementar, é considerada grupo natural e reificado na natureza das substâncias corporais comuns, enquanto o campo das relações sociais ou cerimoniais estaria ligado à esfera ritual e às obrigações políticas.²⁰

O estudo de Gonçalves (1981), sobre a construção e a manutenção da identidade étnica dentro do processo de demarcação das terras Apinajé, inclui a análise da estrutura 'interna' da organização social com base no trabalho de Da Matta. O autor reitera a concepção de Da Matta (1976) quanto à existência de um modelo concêntrico e diametral, revelado através dos grupos cerimoniais (Gonçalves, 1981:56). Como Da Matta, Gonçalves entende a sociedade Apinajé dividida em dois domínios: cotidiano ou privado, representado pelas casas ou pela 'periferia' da aldeia, onde prevalecem as 'relações de substância' que vincula os membros de uma família nuclear; e outro domínio onde as relações de caráter social ou cerimonial são predominantes. Nessa concepção, a família nuclear é um 'grupo natural', relacionado à composição e ao funcionamento do corpo humano.

O domínio privado e natural da família nuclear representado pelas casas, segundo Gonçalves (1981:58), corresponderia espacialmente ao distanciamento da 'periferia' da aldeia em relação ao centro ou praça. Tal como Da Matta, seu orientador, Gonçalves destaca o aspecto gradativo existente entre esses dois domínios da sociedade Apinajé, ou seja, à medida em que as relações se afastam da família nuclear e de sua área periférica, elas encaminham-se à esfera cerimonial, dominada por obrigações rituais.

No trabalho de Giraldin (2000), a operacionalidade do princípio dualístico subjacente à organização social Apinajé é novamente constatada, porém, sem aplicabilidade direta à questão de gênero. O autor faz uma abordagem sobre o caráter dualístico do modelo social Apinajé, com uma reflexão sobre o conceito de 'organização dual'. Com base nas colocações de Maybury-Lewis (1979) sobre a sociedade Xavante, Giraldin argumenta que os Apinajé possuem tanto uma "organização dualística quanto uma cosmologia dual, considerando-se o dualismo uma filosofia sobre o social" (2000:xvi).

Maybury-Lewis (1974), lembra que a maioria das sociedades humanas expressam algum tipo de princípio dualístico. Para o autor, o conceito de 'organização dual' deve ser

²⁰ DA MATTA, 1976.

empregado com referência a sociedades onde “todos os aspectos da vida social de seus membros estejam ordenados de acordo com uma única fórmula antitética” (1974:364), enfim, que regras, idéias e ações possam ser compreendidas por esse modelo. A sociedade Xavante, para Maybury-Lewis, estaria próxima de constituir-se um ‘tipo ideal’, por apresentar um conjunto de instituições baseadas em uma série de antíteses, tais como: eles e nós; os ‘de fora’ e os ‘de dentro’; facção oposta, minha facção etc.

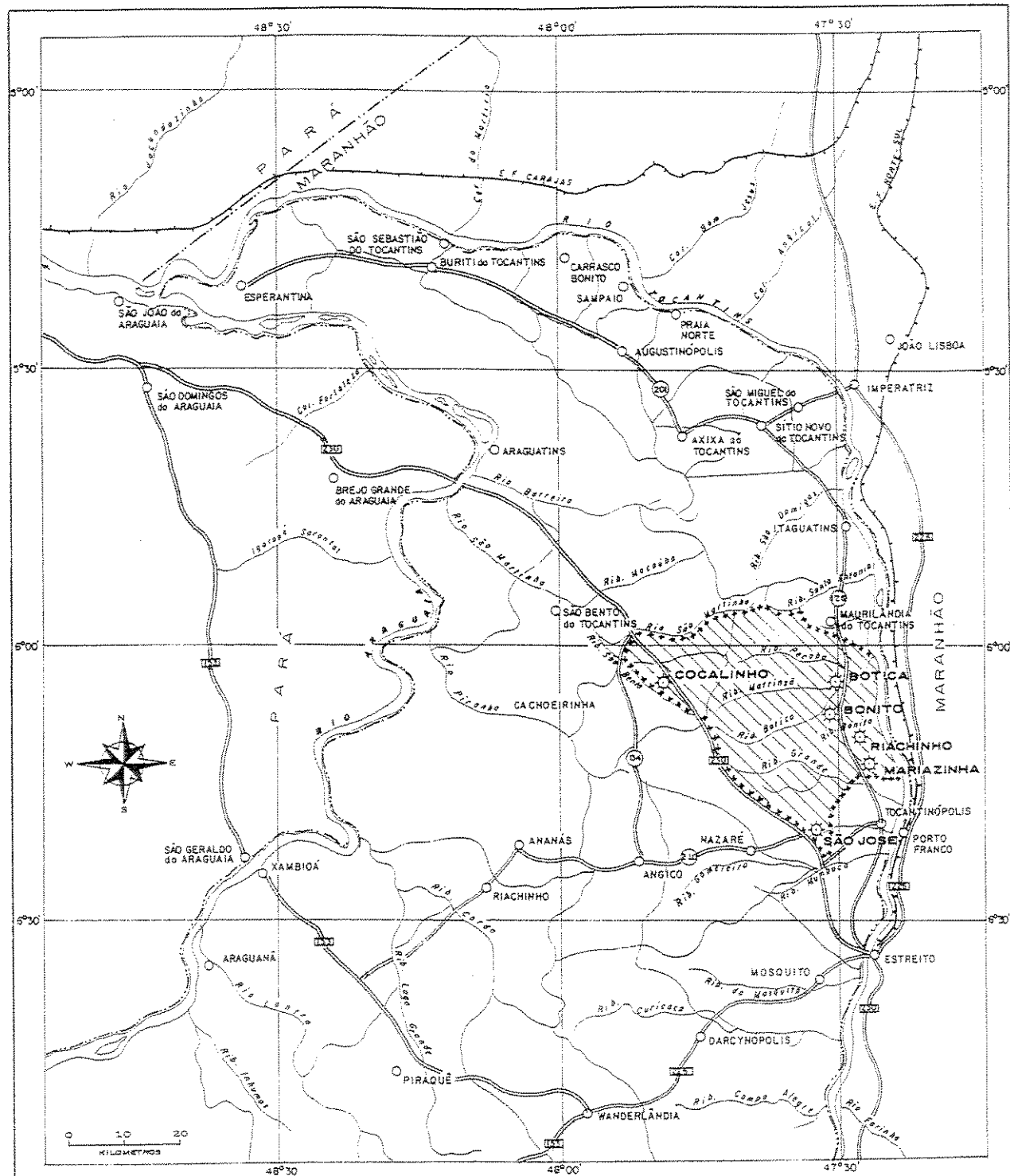
Tal argumentação, estendida aos demais Jê, subsidiou a adoção da noção de organização dual como parâmetro às sociedades Jê, centrais e setentrionais. Entretanto, o fato de ‘pensar por antíteses’ ser uma característica possivelmente aplicável à toda humanidade, faz deste conceito algo a ser rediscutido a cada trabalho etnográfico, sendo que a simples superposição do modelo dual à construção dos gêneros masculino e feminino não esgota as questões relacionadas a gênero.

Radcliffe-Brown (1978), com base em estudo comparativo entre as mitologias australiana e americana, propõe que oposições simbólicas constituem uma associação por contrariedade, que é “uma característica universal do pensamento humano, visto que pensamos por pares de contrários: para cima e para baixo, forte e fraco, preto e branco” (1978:50). A mais completa elaboração dessa idéia, de acordo com Radcliffe-Brown, encontra-se na filosofia Yin -Yang da antiga China. *Yin*, um princípio feminino, *Yang*, um princípio masculino, conjugada pela palavra *tao*, pode ser traduzida como ‘um todo ordenado’. Um homem (yang) e uma mulher (yin) constituem a unidade de um casal. Atividade é yang e passividade é yin. Para a antiga filosofia taoísta, todo o universo, inclusive a sociedade humana, é interpretado como uma ‘ordem’ baseada nisso.

Voltando ao caso Apinajé, o trabalho de Giraldin, apesar de constatar as metades **Korti** e **Korre** utilizadas para “classificar comportamentos e formas discursivas além de todos os elementos do universo” (2000:78), contesta a interpretação de Da Matta (1976). Ou seja, para Giraldin (2000:78), os Apinajé estão longe de pensar o mundo dividido; ao contrário, os Apinajé pensariam o universo ‘unificado’ através do compartilhamento dos

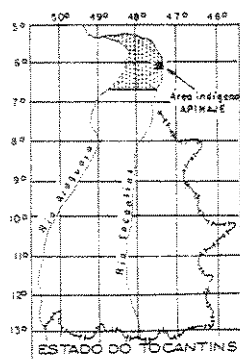
karõ²¹ (princípio vital que anima os seres humanos, os animais e os vegetais), presentes tanto no reino animal, quanto no vegetal, numa demonstração de que, para os Apinajé, a dicotomia clássica entre natureza e cultura não se aplica.

²¹ Algo similar ao que entendemos por espírito ou alma, embora seja aplicado a denominação de imagens como fotos e filmes.



CONVENÇÕES

LIMITE INTERESTADUAL	— — — — —
LIMITE INTERMUNICIPAL	— — — — —
ÁREA ESPECIAL	+++++
RODOVIA FEDERAL	==
RODOVIA ESTADUAL	==
FERROVIA	—+—+—+—+—
CURSO D'ÁGUA	~~~~~
CIDADE	○
ALDEIA INDÍGENA	○
ÁREA INDÍGENA APINAJE	▨



BICO DO PAPAGAIO E ÁREA INDÍGENA APINAJE

CAPÍTULO II

RELATO SOBRE OS APINAJÉ

1 - Localização e apresentação

Os Apinajé localizam-se no Estado do Tocantins entre os municípios de Tocantinópolis, Maurilândia, Itaguatins, São Bento, Cachoeirinha e Nazaré²². As aldeias que compõem a área Apinajé são: Cocalinho, São José, Mariazinha, Riachinho, Patizal, Bonito e Botica. A aldeia São José localiza-se no Município de Tocantinópolis, é a maior e reúne cerca de 60% da população total. A aldeia possui formato circular, embora irregular. Nesta aldeia, é realizada a maior parte dos rituais tradicionais e de festas em homenagem a santos católicos²³, não apenas em decorrência da quantidade populacional e da amplitude do espaço físico, mas da presença de líderes influentes²⁴.

Minha primeira estadia entre os Apinajé foi em dezembro de 1999 e a segunda entre agosto e setembro de 2000. Antes de minha viagem entre os Apinajé, em conversa com Maria Elisa Ladeira, ela havia me informado que o fato de eu ir a campo estando grávida, ou com uma criança de colo, facilitaria minha aproximação, sobretudo com as mulheres. E de fato, meu acesso como pesquisadora entre as mulheres foi simples e aberto. Também atribuo essa boa relação ao fato de eu ter como motivação inicial descobrir porque a abordagem sobre a vida feminina indígena apresenta-se, etnograficamente, de forma obscura e muitas vezes *na negativa*, ou seja, aborda-se as ações femininas somente quando elas se

²² CIMI. Ago, 1999. *A Borduna*. Jornal. GO/TO, ano 1, nº 4.

²³ Os Apinajé incorporaram algumas idéias e crenças do cristianismo, tanto através da ação de missionários católicos quanto de evangélicos. Por conta disso, realizam hoje, além das festas tradicionais, festas em homenagem a santos católicos. Essa incorporação aparece em alguns mitos, onde a figura do herói confunde-se com a de Jesus Cristo. Um exemplo dessa incorporação está no relato de Maria Barbosa sobre a questão da demarcação de terras, quando ela relata a seu opressor como o mundo foi criado, para justificar porque deveria permanecer em sua terra. Ela mistura elementos da origem do mundo da crença cristã com elementos da cosmologia Apinajé. Ver pág. 77

²⁴ Essa constatação é confirmada pelos próprios Apinajé e está presente no trabalho etnográfico de Odair Giralдин (2000).

referenciam às masculinas; do contrário, as mulheres figuram como as que ‘não’ participam ou ‘não’ realizam determinado ritual.

Os Apinajé da aldeia São José convivem com o conforto de uma certa infra-estrutura e a desvantagem de uma precariedade alimentar, além de outros problemas relacionados à saúde, como os efeitos da ingestão excessiva de bebida alcóolica, sobretudo pela população masculina, embora muitas mulheres também façam uso cotidiano das bebidas alcóolicas.

Os Apinajé possuem dois tipos de roças, uma familiar e outra coletiva. Na roça coletiva, utiliza-se maquinários agrícolas. Nas roças familiares, planta-se abóbora, inhame, mandioca, macaxeira, batata-doce e milho, entre outras. Durante o mês de dezembro de 1999, os Apinajé estavam empenhados em plantar arroz na roça coletiva, coordenada por Raimundo²⁵, para vender o excedente.

A alimentação diária compõe-se basicamente de arroz, dos produtos da horta particular, da farinha de mandioca produzida pelos Apinajé, e de produtos industrializados comprados no supermercado de Tocantinópolis, ou em uma cantina mantida por um Apinajé, dentro da aldeia. Na época em que lá estive, a produção agrícola encontrava-se prejudicada por uma seca prolongada. A carne bovina consumida é a comprada na cidade, principalmente por ocasião do recebimento das aposentadorias.

Quanto à pescaria, como Giraldin (2000:4-5) esclarece, é pouco realizada, pois o território Apinajé possui poucos igarapés de médio porte e, apesar de a fronteira leste margear o rio Tocantins, os Apinajé não têm o hábito de pescar nesse rio, preferindo a pesca com ‘tingui’ em pequenos cursos d’água.

Acredito que a infra-estrutura encontrada na aldeia São José não seja tão fácil de se verificar nas aldeias indígenas, dessa ou de outras regiões. A aldeia possui poço artesiano, água encanada e energia elétrica, instalada pelo governo do Estado do Tocantins, sendo que o consumo é pago pelo Município de Tocantinópolis.

A presença de um posto da FUNAI garantiu a aquisição de um caminhão que serve para levar os jovens às escolas da cidade, as pessoas que precisam ser encaminhadas ao

²⁵ O encarregado não-índio do Posto da FUNAI.

hospital, os aposentados, para receber seus salários e os que desejam vender frutas, artesanatos e excedentes da roça ou comprar mantimentos.

São José conta também com um posto de assistência médica, onde trabalha Maria Elida, uma enfermeira que presta seus serviços à população da aldeia por mais ou menos vinte anos em caráter voluntário, e um consultório onde, periodicamente, estagiários de odontologia prestam atendimento, realizando extrações nos casos mais graves. Além destes serviços, a aldeia recebe profissionais da área de saúde para aplicação de vacinas e abastecimento de medicamentos, como soro e remédios básicos (analgésicos, xaropes, alguns antibióticos etc.), de forma que a aldeia freqüentemente recebe alguma visita, seja de órgãos como o CIMI, a FUNAI, o CTI, ou de representantes do poder local.

Um córrego circunda toda a aldeia. Ao atravessá-lo, avista-se as casas de barro e bambu, cobertas com palha de buriti. No pátio, há um barracão (a garagem) onde ficam os tratores e outros maquinários que naquele momento não estavam funcionando. No centro do pátio fica um campo de futebol. Um pouco deslocado da região central, à direita da entrada da aldeia (que dá para um trecho da Transamazônica), fica um pequeno conjunto de casas e salas. Na casa mais ampla funciona o posto da FUNAI. Duas casas ao lado dessa servem de moradia às famílias Apinajé e outra sala é utilizada por dentistas, que periodicamente atendem a população. Mais deslocada do pátio central, localiza-se a escola, que conta com uma sala apenas. Na escola, uma professora não-índia (Rosa)²⁶ e alguns professores índios trabalham com crianças e jovens que cursam da primeira à quarta série do ensino fundamental.

Giraldin (2000:216) argumenta que os Apinajé, de Nimuendajú até os dias atuais, abandonaram diversas características estéticas, como corte de cabelo, uso de adornos e armas tradicionais, e que várias cerimônias deixaram de ser realizadas; contudo, mantêm características 'imateriais', tais como, língua, cosmologia, sistema de parentesco, onomástica, xamanismo, choro ritual, os cantos, a amizade formal, o sistema matrimonial e alguns rituais.

²⁶ Em minha segunda visita, todos os professores eram Apinajé, e a professora Rosa estava atuando como uma espécie de orientadora pedagógica.

2 - 'Parentes' e colaboradores

O grupo familiar que me adotou foi o de Maria Barbosa, que se tornou minha 'madrinha'. As mulheres, sobretudo da parentela de minha madrinha²⁷, foram minhas principais interlocutoras. Além delas, também tive a ajuda de um jovem casado e sem filhos (Daniel), e de Krākamrek, um dos netos de Maria Barbosa, filho de minha principal informante, Xikônh (Cleuza). Antes de prosseguir o relato, porém, tentarei representar em um esquema gráfico as pessoas as quais faço referência durante a dissertação e suas respectivas ligações de parentesco.

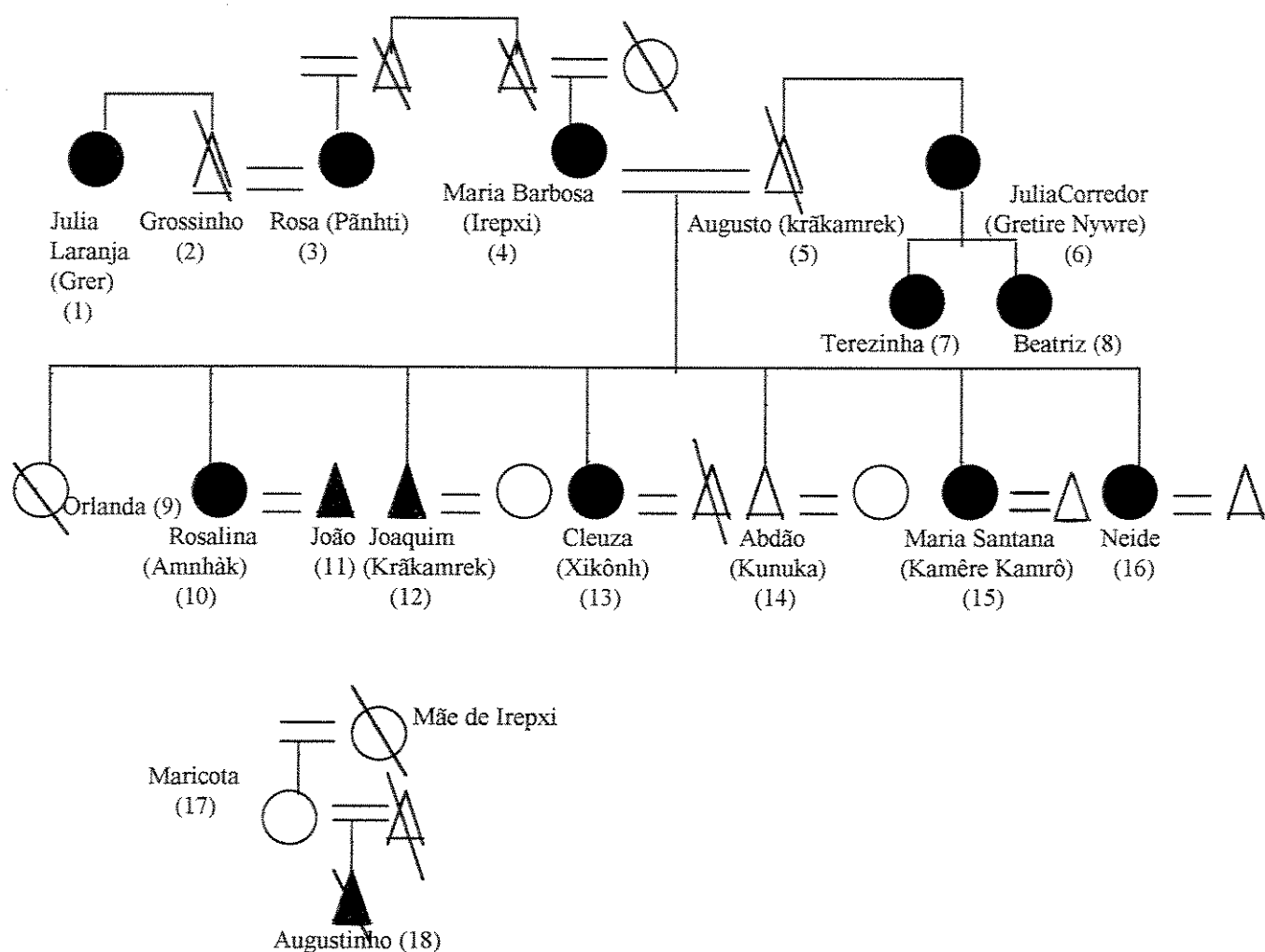


Foto 2: Cleuza (Xikônh) com a filha.



Foto 3: Maria Barbosa (Irepxi) e neto.

²⁷ Como é costume nas etnias Jê, também entre os Apinajé, quem chega à aldeia, inicialmente como 'estranho', deve passar por um processo de "adoção", através do qual receberá um nome e uma família, simbolizando a incorporação ou a aceitação dessa pessoa na comunidade. Os Apinajé utilizam o termo 'madrinha' para designar a pessoa que "adota". A 'madrinha', nesse caso, é também chamada de 'mãe'.



Representam as pessoas com as quais tive contato direto.



Representam parentes próximos dos informantes principais.



Representam pessoas que já morreram.

- A numeração serve para identificar as pessoas conforme elas são mencionadas durante esse capítulo, para facilitar o reconhecimento do leitor.

Julia Laranja (1) e Rosa (3) são ambas viúvas e idosas. Maria Barbosa (4) é cunhada de Julia Corredor, também viúvas. Maria Barbosa e Augusto (5) tiveram sete filhos, Orlanda (9), a mais velha, que faleceu quando morava na aldeia de origem do marido; Rosalina (10), casada com João (11); Cleuza (13), viúva aos trinta anos; Maria Santana (15) e Abdão (14), ambos casados; Joaquim (12) (pai do bebê que havia falecido uma semana antes de minha primeira visita, e do qual eu assisti ao ritual funerário) e Neide (16), a filha caçula, que embora casada há anos não possui filhos. Augustinho (18) (que faleceu alguns meses depois que estive na aldeia), filho de Maricota (17), uma irmã consanguínea de Maria Barbosa, por parte de mãe, é uma das lideranças mais importantes. Das filhas de Julia Corredor, duas me auxiliaram na pesquisa, Terezinha (7), também viúva, e Beatriz (8), uma mulher de cerca de 50 anos, casada com o cacique que fora deposto entre minha primeira e segunda estadia na aldeia São José. Essas filhas de Julia Corredor foram descritas por Raimundo (encarregado no Posto Indígena) como as lideranças femininas mais expressivas e ouvidas depois de Maria Barbosa.



Foto 4: Julia Corredor (Gretire Nywre) e netos.

Além dessas pessoas, contei com a colaboração de não-índios como Raimundo, chefe do posto da FUNAI localizado na aldeia, Maria Elida, enfermeira que trabalha e mora com os Apinajé, Rosa, coordenadora da escola da aldeia e de Odair Giralдин, antropólogo que me precedeu entre os Apinajé da aldeia São José.

Logo no primeiro dia entre os Apinajé, Francisco, o ‘vice - cacique’, apresentou-me à Maria Barbosa e Rosa. Irepxi (4) (seu nome Apinajé) apresentou-se como Maria Barbosa Guerreira e nossa primeira conversa foi sobre sua importante atuação na demarcação das terras Apinajé. Irepxi apresentou-me também suas filhas que lá estavam: Rosalina (10), Maria Santana (15) e Cleuza (13) (que juntamente com seus filhos, mora com a mãe). Mais tarde, conhecemos Neide (16) e Joaquim (12), que nessa ocasião me foi apresentado como seu único filho homem (posteriormente descobri que havia um filho mais velho, Abdão).

Todas as filhas de Maria Barbosa com exceção de Neide, que não consegue engravidar, possuem vários filhos, e todas as casadas possuem casa própria, exceto Cleuza. Irepxi (4) fez questão de levar-me à casa de Neide e de Rosa (3). Falou com orgulho que sua filha Neide e seu filho Joaquim haviam concluído o 1º grau, (atual ensino fundamental). Neide, por ter freqüentado a escola e falar bem o português, era a filha que, quando mais nova, acompanhava a mãe nas viagens que fazia em congressos e reuniões para deliberações de ações em prol das causas Apinajé. Porém, quem mais acompanhou-me pela aldeia, auxiliando-me e servindo-se como ‘informante’, foi Cleuza.

No terceiro dia de minha primeira visita, logo de manhã, fui convocada a uma reunião no centro da aldeia e apresentada à comunidade. Queriam tornar pública minha presença na aldeia e pediram que eu falasse sobre minha pesquisa à população. Na reunião, compareceram, além de um grupo de homens, algumas mulheres carregando seus filhos pequenos, Cleuza (13) e Julia Corredor (6). Cleuza disse publicamente que me havia recebido em sua casa e que sua mãe havia tomado a iniciativa de se tornar minha madrinha.

Cleuza, atualmente, é quem acompanha Irepxi, ou vai no lugar dela, a eventos fora da cidade de Tocantinópolis. Recentemente, ela foi à comemoração dos 500 anos do Brasil, na Bahia, com mais duas mulheres da aldeia São José, Terezinha (7), filha da irmã de seu pai (6), e uma de suas cunhadas. Cleuza conta que foram também o cacique e mais seis homens

das aldeias Mariazinha, São José e Botica. Contou-me que compareceram ao evento outras mulheres indígenas, entre elas, Krikati, Xerente, Karajá, Kayapó e de outras etnias da Amazônia. Cleuza disse-me que os assuntos discutidos na reunião abordavam problemas como demarcação de terra, construção de barragens etc. Afirmou decepcionada que o cacique da aldeia São José havia ficado em silêncio durante a reunião. Segundo ela, Abílio ficara inibido diante da multidão que lá se encontrava e que, quando voltaram à aldeia, esse mesmo cacique, numa atitude que ela considerou inadequada à sua posição, não atendera à expectativa de convocar uma reunião para discutir os assuntos debatidos. Para remediar tal comportamento que ela julgou inconveniente, Cleuza colocou fitas gravadas com as discussões que presenciara à disposição das pessoas, que se dirigiam à sua casa para conversar sobre a reunião na Bahia, e relatou como, depois de ouvir as gravações, as pessoas que lá se reuniam, entre elas, homens mais velhos e influentes, como Augustinho e Quirino, que posteriormente fora escolhido para substituir o referido cacique, dialogaram sobre as problemáticas e sobre quais atitudes tomar no âmbito da aldeia São José.

Esse evento mostra que as discussões que dizem respeito à coletividade não estão limitadas à esfera central da aldeia. Elas podem acontecer no âmbito das casas, dependendo das pessoas que estiverem envolvidas na discussão. Nesse caso, a conversa na casa de Irepxi foi estratégica, visto que ela e sua parentela eram manifestamente contra a continuidade do antigo cacique e já planejavam a substituição dele por Quirino. O desfecho dessas discussões explicitou-se posteriormente no centro da aldeia, quando houve deposição do cacique e a escolha de outro líder para o cargo, decidido de antemão por Maria Barbosa (4) e outros líderes de seu grupo político.

Maria Barbosa contou-me como fora expulsa de sua antiga aldeia por ‘brancos’ que tomaram sua terra. Conta como eles ameaçaram sua vida e a de todos os Apinajé. História que contribuiu para que Maria Barbosa adquirisse o status que tem hoje, relato esse que retomarei mais adiante.

3 - Homens e mulheres e as atividades de subsistência

Homens Apinajé com mais de 65 anos de idade e mulheres com mais de 60 recebem um salário mínimo como aposentadoria²⁸. Toda primeira quinzena do mês, essa população de aposentados é levada à cidade com o caminhão da FUNAI para receber a aposentadoria. Os mantimentos comprados com esse dinheiro são divididos com os parentes. Como são muitas bocas para alimentar, a fartura dura poucos dias.

Os Apinajé reclamam que a carne conseguida com a caça é pequena, pois veados e outros animais de pequeno porte estariam cada vez mais escassos, principalmente pelo histórico de ocupação do território Apinajé por fazendeiros contrários à demarcação. Uma outra maneira de conseguir carne vermelha é através das cabeças de gado que alguns indivíduos possuem (homens e mulheres). Porém, de acordo com alguns relatos, esses animais costumam ser reservados para as ocasiões especiais, como a realização de festas, além de servir para ser trocado por produtos industrializados, ou por outros animais, como cabras.

Homens e mulheres possuem cabeças de gado²⁹, independente de serem casados ou não. Cleuza (13) tem suas cabeças de gado e quem cuida é o marido de sua irmã Neide (16). O marido de Neide cuida das cabeças de gado de Cleuza, dos animais de sua mulher e os dele mesmo. Algumas pessoas solicitam os serviços de um “vaqueiro” para cuidar de seu pequeno rebanho. Esses vaqueiros são homens da aldeia que se especializam em cuidar de gado e fazem isso em troca de produtos alimentícios ou outros bens materiais.

Segundo os Apinajé, as mulheres fazem com seus animais o que bem entendem: usam o leite, matam, vendem ou comem a carne. Entretanto, a maneira como se lida com esse bem, segue, mais ou menos, a lógica das outras posses materiais, ou seja, com o gado também deve-se demonstrar generosidade e não priorizar a acumulação. É o que mostra a

²⁸ Não posso precisar se todas as pessoas com a idade relatada recebem o benefício. Porém, trata-se de uma parte significativa da população dos mais idosos.

²⁹ A quantidade que cada indivíduo possui de cabeças de gado é variável. Quanto aos exemplos citados no texto, ao que me consta, não ultrapassam a quantia de 10 animais, per capita.

história de Julia Laranja (1), que deu seu único bezerro a um sobrinho, quando este fora reclamar que não tinha nada para dar ao filho, que ia participar de uma festa católica. Assim, parece-me que cabeças de gado valem tanto como ‘moeda de troca’ para a aquisição de bens diversos, sobretudo não-índios, quanto para subsidiar atividades rituais ou beneficiar parentes em dificuldade.

As mulheres, interrogadas sobre como adquirem o gado, responderam que “arrumam dinheiro e compram das mãos dos **panhĩ**” (índio) ou que compram de **kupe** (não-índio), em negociações intermediadas geralmente pelo motorista da aldeia³⁰, ou ainda, diretamente com os vendedores na cidade. Embora homens e mulheres possuam suas cabeças de gado independentemente, a tarefa de cuidar dos animais de grande porte é atribuída aos homens.

Na roça, após a derrubada das árvores e a limpeza mais ‘grossa’ de troncos, realizadas pelos homens, as mulheres compartilham a limpeza mais ‘fina’, de pequenos galhos e matos; no plantio e na colheita, ambos trabalham. As mulheres, em geral, quando vão à roça, levam as crianças pequenas. Quando a roça não fica muito longe da casa, as crianças têm a liberdade de ir e vir durante o tempo que a mãe trabalha. Mas quando isso não é possível, a mãe leva água e alimento para manter os filhos perto de si.

Mulheres e homens colhem frutas nativas subindo em altos coqueiros de buriti, mangaba ou jussara. Principalmente as mulheres carregam pesados fardos de coco de babaçu em cestos apoiados na cabeça. Ambos procedem à quebra do coco de babaçu para venda da castanha; trata-se de um árduo e perigoso trabalho realizado com um machadinho. Com uma das mãos segura-se o coco e com a outra bate-se o machado para quebrá-lo. As mulheres contam que muitas pessoas já tiveram suas mãos feridas nessa atividade.

Na confecção de artefatos, homens e mulheres compartilham, sobretudo, a fabricação de peças destinadas à venda na cidade (bolsas, colares, adornos para casas etc). Já com relação a artefatos de uso cotidiano ou ritual, os homens encarregam-se, por exemplo, de armas e alguns instrumentos musicais, como maracá e apito, feito com palha de buriti e as mulheres confeccionam produtos específicos como esteira e cestos para a coleta

³⁰ Trata-se de um funcionário não-índio da Funai que havia deixado o trabalho na aldeia São José, poucos dias antes de minha primeira visita.

de víveres da roça. Homens e mulheres trabalham no processo de fabricação de farinha de mandioca ou macaxeira para o consumo diário.

Cleuza conta que, muitas vezes, caçara animais pequenos como cotia ou tatu, com o auxílio de cachorros. De acordo com algumas mulheres, há homens que costumam cozinhar dentro de casa, mas, de acordo com outras, os homens jamais cozinham.

Homens e mulheres Apinajé costumam ir a Tocantinópolis vender frutas típicas de seu território, como o bacuri. Além das frutas, vendem produtos artesanais e o excedente da plantação feita em roça coletiva que, em geral, é de arroz. Coordenadores do CIMI e os próprios índios reclamam do pouco dinheiro que ganham com as vendas, sobretudo das frutas. Por um saco com 100 unidades de bacuri, eles recebem de dois a cinco reais. Dizem que são os atravessadores, responsáveis pelo transporte das frutas até Belém, onde se processa a polpa, que ganham mais.

Uma atividade (quase) estritamente masculina é a construção de casas. Rosalina disse-me que, na construção das casas, as mulheres ajudam a ‘puxar a palha’ para o telhado. O marido (11) de Rosalina (10) contou-me que um grupo de mais ou menos dez homens necessita, em média, de dois a três meses para construir uma casa. Explica, entretanto, que apesar do grupo de dez pessoas, quem trabalha mais é o dono, que deve cortar a madeira e transportá-la sem a ajuda de ninguém. As casas são feitas de palha e ‘pau a pique’ (técnica que utiliza argila e varas de bambu) e não seguem um padrão muito rígido, o que dá espaço à criatividade e habilidades pessoais, qualidades que parecem bastante apreciadas. Além disso, o modelo das casas mostra influência das construções da sociedade envolvente, muito embora, freqüentemente, sejam mais bem elaboradas que os casebres da região.

Outra atividade masculina é a colheita de mel. Há vários exemplos na etnografia Jê sobre a ligação desse trabalho com a necessária demonstração de força e coragem masculina. A colheita do mel é comumente utilizada na preparação ritual do jovem guerreiro. De acordo com Vidal (1977) o confronto com um ninho de marimbondo simboliza o confronto com uma aldeia inimiga. Sobre ele, Cleuza me disse que:

“Mulher também colhe mel. Eu já colhi mel. Eu não tenho medo de tirar tiúba. Mas ... só os homens tiram mel de abelha brava. Mulher só tira de abelha mansa. Mas, a mamãe não tem medo de abelha brava, ela tira até de europa. Os homens derrubam o pau, ele cai, aí, tira tudinho. Ela não leva picada não”.

O depoimento de Cleuza diz que mulher só colhe mel de abelha ‘mansa’ e o homem de abelha ‘brava’. Sua fala faz alusão ao fato de os homens serem idealmente preparados para a atividade guerreira. Ou seja, espera-se que o homem enfrente abelhas ‘bravas’ com a mesma coragem que enfrentaria um inimigo. Lea (1986:xxxv) relata que entre os Kayapó “como categoria social, as mulheres são consideradas mansas. Os homens tornam-se valentes através de treinamentos guerreiros, como ataques a ninhos de marimbondos”.

Daniel disse-me que “só homem que faz caçar e tirar mel é só ele mesmo. A mulher não agüenta cortar de machado”, dando a entender que trabalhos pesados são realizados por homens. Porém, como já relatei, pode-se verificar no cotidiano da aldeia que as mulheres executam atividades que exigem muita força e destreza física, como subir nos altos coqueiros; carregar, em cestos apoiados na cabeça, grande quantidade de produtos da roça e quebrar coco de babaçu com machadinha.

Perguntei ao Daniel se haviam trabalhos exclusivos das mulheres ou dos homens. Ele disse que:

“Na roça, as mulheres participam limpando arroz. Mas, brocar, abrir, queimar e preparar a terra é só homem. Elas ajudam a plantar um pouco. Agora têm coisas que só elas fazem, como limpar a casa, tem gente que não ajuda a mulher, mas eu ajudo”.

É interessante notar que o depoimento de Daniel classifica a tarefa feminina na roça coletiva tal qual a suposta atividade do homem na limpeza da casa, ou seja, como ‘ajuda’, demonstrando que considera o trabalho nesse tipo de roça, uma tarefa masculina. Quanto ao serviço de limpeza da casa, a qual Daniel se refere, tanto homens quanto mulheres consideram que essa é uma atividade feminina, já que eles devem ter o tempo livre para o caso de precisarem resolver problemas fora do âmbito da aldeia, como a caça por exemplo.

Na descrição de Nimuendajú ([1939] 1983) sobre a divisão sexual de trabalho entre os Apinajé, é interessante notar que atualmente várias práticas conservam-se e outras

ajustaram-se à convivência com o mercado capitalista e a sociedade envolvente. Nimuendajú relata que na roça, a exemplo da época atual, a derrubada e a queimada eram realizadas apenas pelos homens, enquanto o plantio, a limpeza e a colheita por ambos os sexos. Esse autor relata que os trabalhos de importância 'vital' são distribuídos entre os gêneros, de forma que não sobrecarregue a mulher e que a fabricação de armas, bolsas e cestos são responsabilidade masculina; as mulheres teceriam, quando muito, cestos 'provisórios'.

Quase todos os trabalhos etnográficos sobre os Jê e demais etnias indígenas, costumam dedicar especial atenção à divisão sexual do trabalho como fonte de inspiração para refletir sobre a construção dos domínios feminino e masculino, bem como sobre a simbologia imbutida nessa divisão, que permite pensar a construção social de cada gênero. Conclusões sobre a divisão sexual do trabalho são utilizadas principalmente nas argumentações, tanto a favor como contra a existência de assimetria social entre os gêneros.

Para Belaunde (1992:206), entre os Airo-Pai, ofertar e servir comida são atividades que definem o prestígio e o status da mulher, bem como a generosidade da pessoa. Essa autora (1992:19) argumenta que entre os Airo-Pai, o processo sócio-econômico combina aspectos individual, conjugal e comunitário, sendo que algumas tarefas são executadas por casais; outras requerem cooperação da comunidade. Para Belaunde (1992:20), a noção de 'mutualidade' é apropriada para descrever a lógica social do fluxo de assistência e alimentação entre os membros da comunidade Airo-Pai.

Lorrain (2000:299-302) distingue na divisão sexual do trabalho a existência de uma assimetria que inclui desvantagem, sobretudo para a mulher, contrariando a tese de complementaridade ou igualdade, como a que defende Belaunde (1992) para os Airo-Pai. Segundo a autora, entre os Kulina, toda tarefa feminina requer um investimento anterior masculino em forma de trabalho ou equipamento, isso porque a maior parte das ferramentas seriam usadas ou possuídas exclusivamente por homens. Em contraste, toda atividade produtiva masculina seria auto-suficiente, não dependendo em nada de trabalho ou equipamento feito por mulheres, mostrando assim, a divisão de trabalho por gênero como um fato hierárquico mais do que possuidor de um caráter mútuo. Para essa autora, o caráter englobador das tarefas masculinas dão aos homens acesso principal a todos os produtos. Lorrain conclui que o conceito de 'autonomia', 'liberdade', 'tranquilidade', 'harmonia',

‘mutualidade’, ‘interdependência’ e ‘complementaridade’ são, em sua maior parte, ‘vazios’, e indica a necessidade de uma nova teoria que leve em conta conceitos como ‘hierarquia’, ‘violência simbólica’ e ‘economia’.

De acordo com Carrara (1997), os homens velhos Xavante fabricam flechas, ‘gravatas’ de algodão, peças cerimoniais e adornos corporais, porque possuem um conhecimento específico das aves e materiais que utilizam. Esse fato lembra uma observação de Lea (1999) de como os homens Kayapó ocupam-se da confecção de artesanatos, contrariando a tese de que os trabalhos considerados mais pesados são delegados aos homens e os mais leves, junto àqueles compatíveis com as tarefas maternas de cuidado para com as crianças, às mulheres. Carrara (1997) mostra que a atribuição do trabalho obedece a motivações rituais, onde cada gênero parece agir conforme o campo de conhecimento a que tem acesso.

Entre os Apinajé é possível observar que homens e mulheres compartilham várias atividades, sem que isso pareça significar menor status ou menor acesso a bens e serviços de um ou outro gênero, a não ser no caso de mulheres casadas que, em geral, esperam que o marido vá à cidade gastar o dinheiro arrecadado com salários de aposentadoria ou venda de artesanatos, ficando a mercê da decisão dele, de como gastar o dinheiro, o que nem sempre atende à expectativa das esposas.

Concordo com Lorrain (2000) sobre a inutilidade de conceitos como ‘mutualidade’ e ‘complementaridade’, sobretudo, quando tomados de uma perspectiva que não leva em conta as relações cotidianas e o discurso da própria população sobre o assunto. Penso que a conclusão a respeito da ‘complementaridade’ ou ‘hierarquia’ entre os sexos depende, em geral, do ‘olhar’ do pesquisador(a), pois os elementos e dados referentes às relações diárias entre homens e mulheres, sejam de trabalho ou não, podem apontar em ambas as direções, ou seja, ao mesmo tempo que é possível identificar que determinado tipo de trabalho necessita de ações tanto masculina quanto feminina, concluindo a favor da interdependência

entre os sexos, podem-se verificar atos de violência, ritual ou não, do homem contra a mulher, como também, embora em menor escala, da mulher contra o homem³¹.

Além disso, os dados Apinajé mostram que nem sempre os discursos feminino e masculino concordam entre si. As mulheres, por exemplo, gostam de dar a entender que, se quisessem, poderiam ser auto-suficientes, enquanto os homens preferem exaltar adjetivos como força, agilidade e destreza, como qualidades que fazem a diferença na execução das tarefas diárias, se auto-concebendo como executores das tarefas mais 'árduas'. Entretanto, ambos, cada um a seu jeito, costumam discursar a favor do casamento como símbolo de complementaridade entre mulheres e homens.



Foto 5: Casa Apinajé em construção

³¹ Conheci uma mulher Apinajé que costumava surrar o marido quando ele bebia demais e insultava sua família.

Foto 6 a 9: Rosalina e marido na coleta e preparo do suco de jussara.

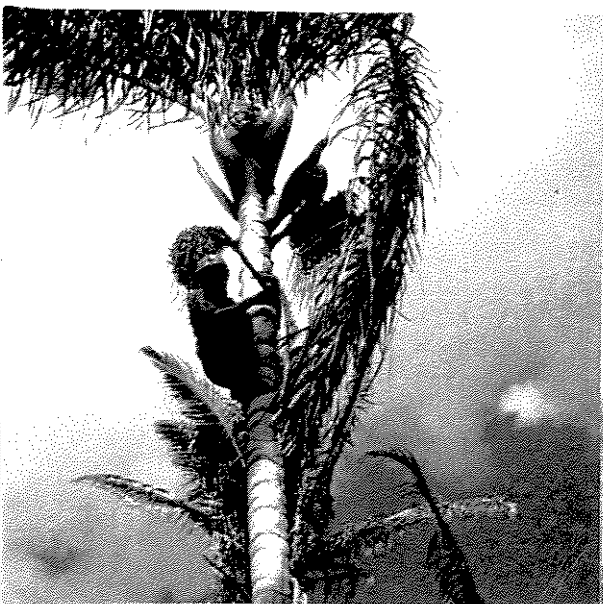


Foto 6



Foto 7



Foto 8

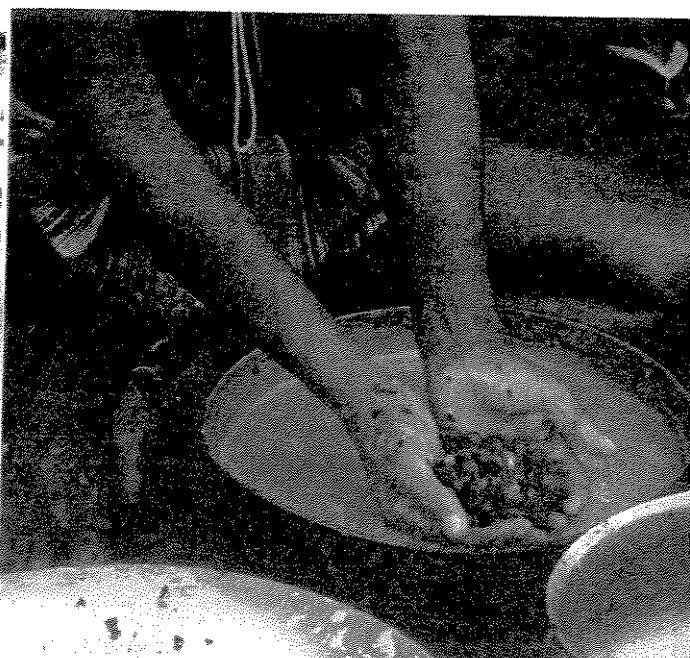


Foto 9

Fotos 10 e 11: Parentes de Beatriz (8) trabalhando na quebra do coco de babaçu.



Foto: 10



Foto: 11

Foto 12: Mulher carregando cesto com o coco de babaçu.

Foto 13: Cleuza mostrando a casca do coco que é queimada em uma cova feita na terra e aproveitada em forma de carvão.



Foto: 12



Foto: 13

Imagens da fabricação de farinha de mandioca.

Foto 14: Ralagem da mandioca.

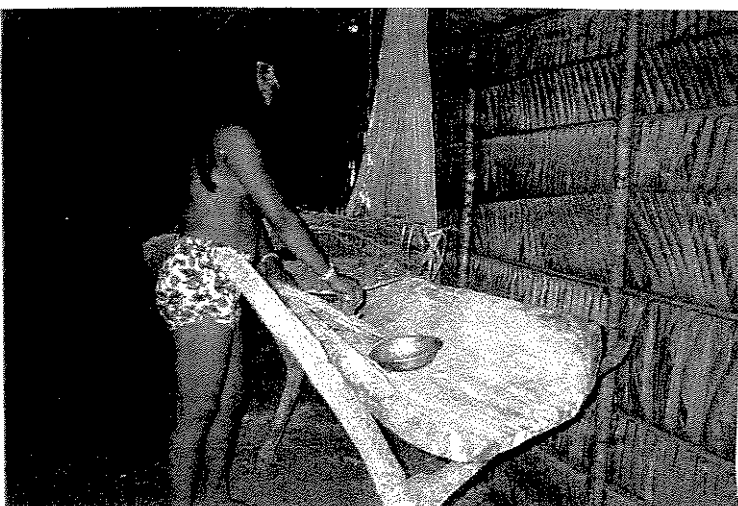


Foto: 14

Foto 16: Cleuza na torragem da farinha.

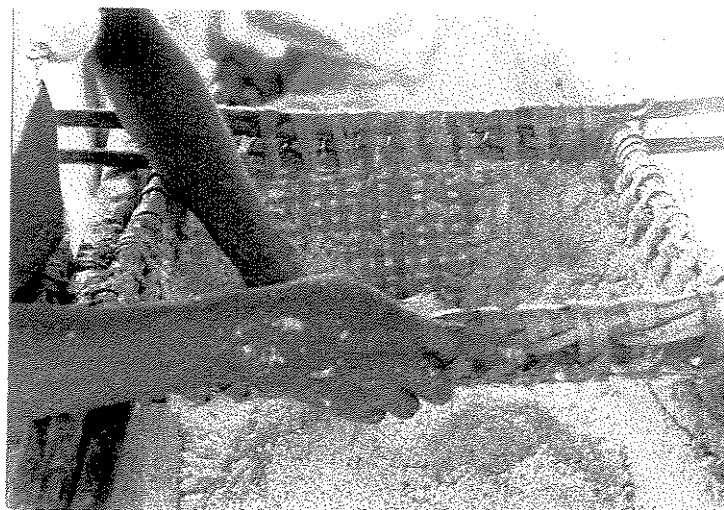


Foto: 15

Foto 15: Peneiragem da mandioca já ralada.

Foto 17: Farinha já pronta



Foto: 16

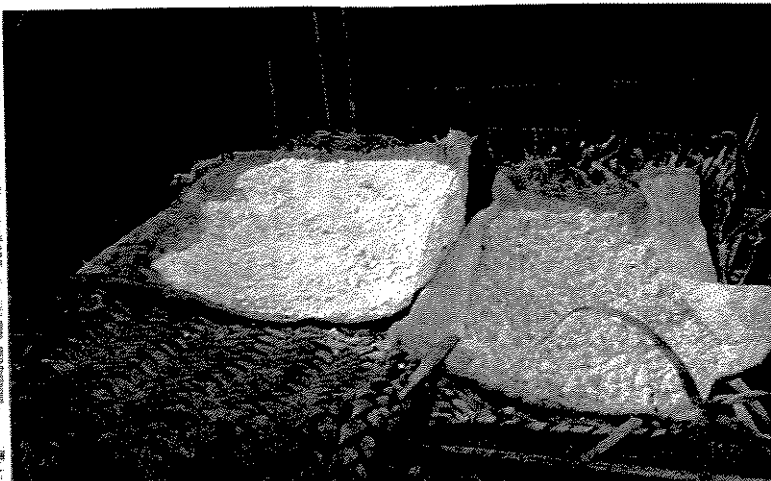


Foto: 17

Imagens de frutas típicas:

Foto 18: Bacaba

Foto 19: Buriti

Foto 20: Jussara

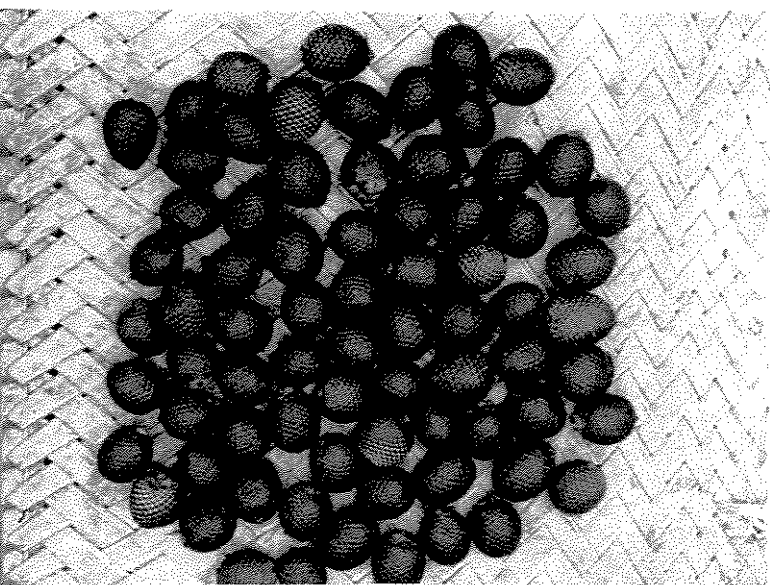
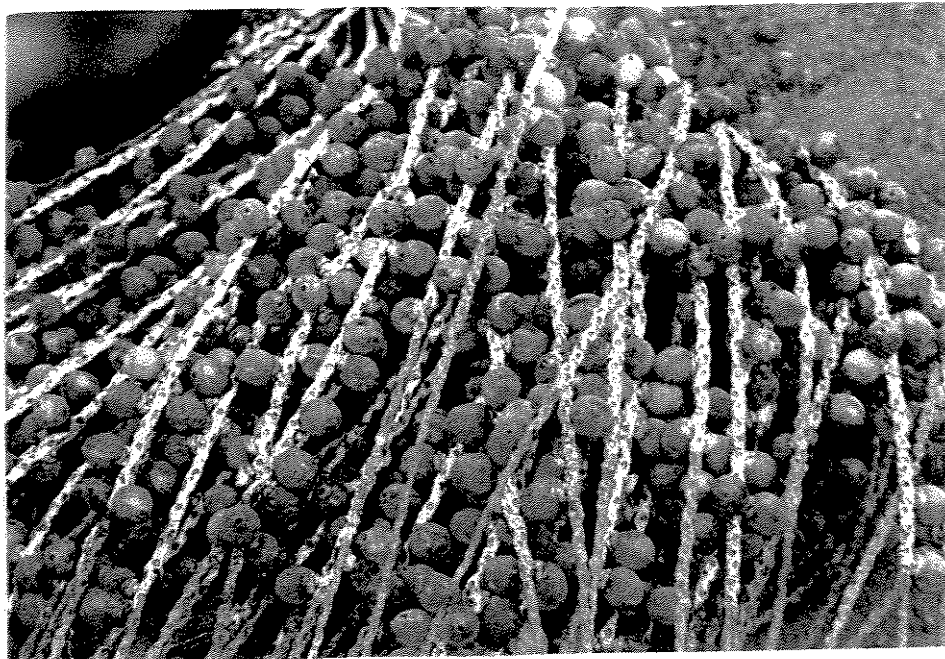


Foto 18

Foto 19

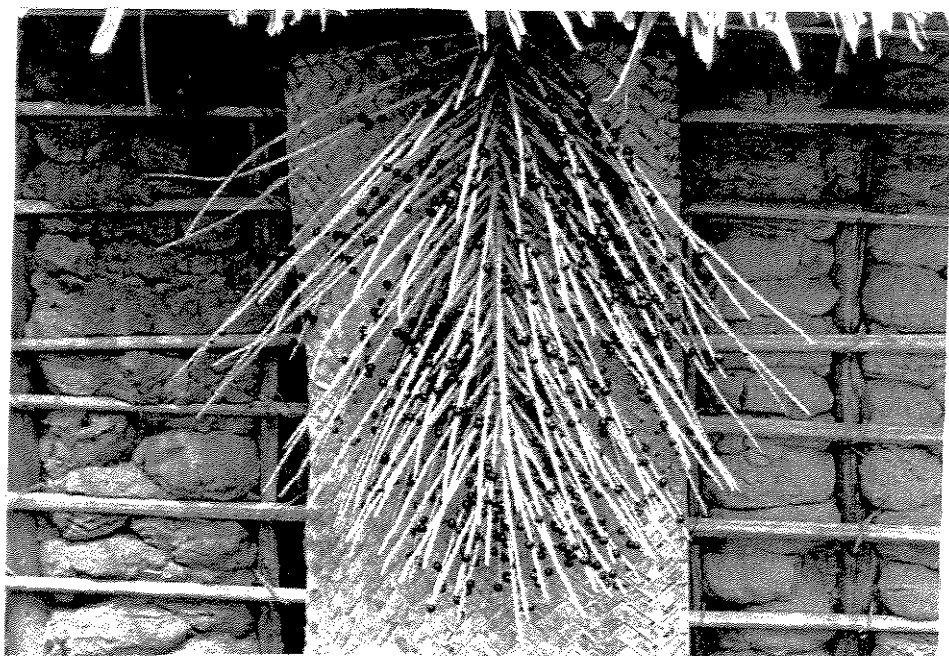


Foto 20

4 - Uma visita funerária

No terceiro dia de minha primeira estadia entre os Apinajé, fui convidada a assistir a uma ‘visita’ funerária³² que iria ser realizada por ocasião do 7º dia da morte do neto de Maria Barbosa (4), filho de Joaquim (12). Francisco, que ocupava o cargo de governador em minha primeira visita contou que, quando alguém morre, a família contrata um cantador, que canta aquela noite inteira e, no outro dia, a pessoa é enterrada. Após sete dias, realiza-se um ritual funerário, que culmina com uma visita ao cemitério, distante aproximadamente 1 km da aldeia.

A cerimônia começou na casa de Irepxi (4), onde as pessoas foram chegando e acomodando-se. Logo chegou Julia Corredor (6). Irepxi e Júlia sentaram-se na cozinha ao lado de outras mulheres, parentes da criança morta. Júlia iniciou um canto choroso. Na sala, uma das filhas de Irepxi oferecia suco e café às pessoas. Antes do término do canto, as pessoas levantaram-se e encaminharam-se para a casa vizinha. Era a casa de Joaquim, o filho de Irepxi e pai da criança falecida. O casal, com outros dois filhos, estavam sentados ao canto em um banco comprido encostado em uma das paredes da casa. Do outro lado, havia um outro banco. As pessoas iam entrando, acomodando-se, primeiro nos bancos, depois em esteiras e, por fim, no chão. Maria Barbosa e Júlia, sentadas sobre esteiras, recomeçaram o canto, agora acompanhadas por uma irmã da mãe (tia materna) da criança morta. Novamente, antes de terminar o canto, os parentes da criança morta levantaram-se e ajuntaram-se fora da casa para o banho ritual. Após serem banhados pelos amigos formais, eles ganharam fitas vermelhas, que colocaram em torno do pescoço e do punho, indicando a situação de luto. O banho ritual tem a função de espantar o **karõ** (espírito) do morto. Todos os parentes são banhados, desde os mais novos até os mais velhos, para não serem atingidos ou mortos pelo **karõ**.

Após o banho, parentes e outras pessoas presentes começaram a caminhar em fila, rumo ao cemitério, para dentro do mato. Lá chegando, Maria Barbosa, Júlia e outra parente

³² Esse ritual é descrito, analisado e filmado por Giraldin (2000).

do menino morto, acompanhadas de mulheres mais jovens, também parentes, choraram e cantaram em volta do túmulo. Uma das moças levantou-se e esmurrou as costas de uma outra que continuou chorando e cantando. De acordo com Giralдин, em conversa informal, aparentemente esse tipo de atitude refere-se à tendência de se considerar que parentes mais próximos da pessoa falecida são, de certa forma, culpados por ela ter morrido, principalmente, no caso de ser uma criança. Ou, ainda, pode-se aproveitar essa ocasião para descarregar alguma mágoa acumulada contra algum parente da pessoa morta.

As mulheres que cantavam ou choravam colocavam-se na mesma posição, sentadas, com um dos joelhos dobrado e com o braço e a cabeça apoiados nesse joelho. Terminado o canto, as mulheres acenderam velas e algumas pessoas dirigiram-se até o túmulo, deixando ali pertences da criança como roupas e brinquedos, para que outras pessoas, posteriormente, pegassem os objetos; por fim, efetuaram a limpeza em volta do túmulo, rearrumando o local.

Perguntei a várias pessoas se havia alguma diferença no procedimento da cerimônia funerária que distinguisse faixa etária, sexo ou importância social. Todos responderam que qualquer pessoa tinha igual tratamento pós-morte, quer seja criança, adulto, velho, homens ou mulheres. Após a cerimônia, todos voltaram em fila indiana (como na ida) aos seus afazeres diários.

De acordo com informação de Giralдин (conversa informal), esse depoimento Apinajé confirma-se, mesmo no caso de crianças recém-nascidas. Giralдин relata que conheceu o caso de uma criança que morreu cerca de duas semanas após o nascimento e que, mesmo tendo falecido, foi nomeada para que pudesse ser estabelecido seus amigos formais, responsáveis, nesse caso, pela realização do cerimonial funerário.

5 - Homens e mulheres e ações coletivas

Tanto homens quanto mulheres afirmam que as mulheres são livres para reunirem-se no pátio. Ressaltam que reuniões apenas de mulheres não são usuais, mas que podem ocorrer quando convocadas pelas mais velhas da aldeia que possuam prestígio para tanto. Essa assembléia feminina destinar-se-ia a aconselhar as mais jovens a corrigirem comportamentos inadequados. Nesses conselhos, os homens teriam toda liberdade para participarem, assim como as mulheres, nos conselhos onde homens tomam a iniciativa da convocação, a não ser quando se trata de um assunto tido como exclusivamente de interesse masculino como, por exemplo, a realização de excursão para caça. As reuniões mais comuns são aquelas onde homens e mulheres são convocados por iniciativa do cacique ou de outros Apinajé que ocupem cargo político para tratar de temas de interesse coletivo.

Em minha primeira estadia na aldeia, aconteceram duas reuniões formais no centro da aldeia e duas na casa de Augustinho (18), que era também representante da FUNASA, agência governamental designada para cuidar da saúde indígena. Na época, ele estava empenhado em um projeto de formação de enfermeiros entre os Apinajé da aldeia. Em todas as reuniões participaram homens e mulheres, sendo que as mulheres compareceram em menor número.

Irepxi, Neide e Teresinha, filha de Julia Corredor, já participaram de reuniões com representantes governamentais, por ocasião da demarcação das terras Apinajé em Palmas, Brasília, Rio de Janeiro e São Paulo. Recentemente, Irepxi fora convocada para participar de reuniões sobre a construção da *barragem de Lajeado*. Construção que faz parte, segundo informativo do CIMI³³, de grandes projetos hidrelétricos que estão sendo implementados na região Centro-Norte do Brasil³⁴. Representantes do poder estatal queriam que ela ajudasse a

³³ Informativo nº 6: 'A Borduna' de Nov / 1999.

³⁴ De acordo com o informativo citado acima, a construção de grandes barragens no rio Tocantins, como as usinas de Tucuruí, no Pará e Serra da Mesa em Goiás, tem ocasionado sérios impactos sobre a fauna, a flora e a população. São ribeirinhos, indígenas, camponeses, lavradores, que dependem exclusivamente do rio, tendo assim sua sobrevivência ameaçada.

convencer os Apinajé a aceitarem esse projeto, ao que ela não concordou. Também participou de assembléias dos povos indígenas atingidos pelos projetos, em Brasília e Palmas.

Hoje, ao que parece, mesmo que Irepxi não compareça pessoalmente às reuniões do pátio ou à casa de algum líder, nada acontece na aldeia referente a assuntos públicos que não passe primeiro pela sua casa. Foi lá que fiquei sabendo com antecedência dos temas abordados nas reuniões. Entretanto, embora a participação feminina nas discussões públicas, dentro e fora da aldeia, seja qualitativamente importante, é quantitativamente minoritária, sendo mais comum que, quando se trata de problemas relacionados à coletividade, ou ao poder público, sejam dos homens a incumbência de comparecer às discussões.

Perguntei porque as mulheres iam menos à cidade ou às reuniões do pátio. A resposta de Cleuza foi: “porque eles não chamam”. Essa resposta pode ter como motivação o fato das mulheres considerarem os assuntos políticos uma responsabilidade idealmente masculina, o que não impede, entretanto, a atuação feminina na prática.

Em contrapartida, durante as convocações para as reuniões coletivas, não foi fácil ao vice - cacique reunir um número razoável de pessoas (homens ou mulheres). Não são todos os homens que costumam participar das reuniões realizadas no centro da aldeia. Aparentemente, há os que participam com mais frequência e aqueles que raramente comparecem.

A atuação e a fala das mulheres sobre suas ações coletivas indicam que ambos, homens e mulheres (que atuam em eventos coletivos), consideram importante sua participação e contribuição no desfecho desses eventos, havendo uma certa expectativa e ansiedade diante da possibilidade de suas opiniões serem tomadas como relevantes e caracterizarem ações de liderança. Simultaneamente, há uma luta entre os grupos políticos formados por homens e mulheres, cujos interesses ultrapassam a questão de gênero. No caso que presenciei, de um lado estava o grupo político do cacique deposto, de outro, o grupo de Maria Barbosa. Quando Cleuza diz: “Porque eles não chamam”, pode estar fazendo referência ao grupo político oposto que procuraria dificultar propositadamente o acesso do grupo de Maria Barbosa a certas informações.

O evento da troca de cacique e da construção da nova aldeia ilustra essa disputa, como veremos a seguir.

5.1 - A Mudança de cacique e a construção da nova aldeia

Entre a minha primeira e segunda visita aos Apinajé passaram-se cerca de seis meses. Durante esse intervalo de tempo, acontecimentos importantes marcaram a vida na aldeia. Entre eles, a construção de uma nova aldeia, para onde Maria Barbosa e boa parte de sua parentela estavam de mudança, provavelmente por motivos políticos, pois a decisão de construir outra aldeia coincidiu com a troca de cacique. Saiu Abílio, e Quirino foi colocado em seu lugar. Esse evento contou com a participação importante de um grupo de mulheres liderado por Irepxi, juntamente com Augustinho (18).

O círculo das casas também havia sofrido transformações. A família de Júlia Corredor (6), sogra do antigo cacique, o Abílio, havia construído várias casas à direita da entrada da aldeia, em um local mais afastado, onde água encanada e energia elétrica não alcançavam. É provável que a troca de cacique tenha motivado a mudança de algumas famílias para a nova aldeia, provocando um remanejamento de casas que trocaram de moradores, sendo algumas destruídas e outras novas construídas.

A nova aldeia estava sendo construída próxima à aldeia Cocalinho, região onde Maria Barbosa nascera e cuja aldeia ajudou a fundar. Essa nova aldeia, segundo Maria Barbosa, deverá chamar-se *Buriti cumprido*, por ser uma área que possui grande quantidade de buritis. Sua filha mais nova, Neide (16), e Augustinho (18), já se encontravam instalados em acampamento próximo à área da nova aldeia, em um lugar chamado *Veredão*, distante mais ou menos 100 km da aldeia São José, percorrendo uma parte da Tranzamazônica que recorta o território Apinajé. Augustinho³⁵ instalara-se em uma casa desativada da FUNAI e

³⁵ Após alguns meses à última viagem de campo, fui informada, por Cleuza, sobre a morte repentina de Augustinho, que tivera um enfarto.

as demais famílias construíram barracas de palha dentro do terreno. Maria Barbosa justificou a mudança dizendo: “quero começar uma outra aldeia dentro das terras Apinajé para deixar aos filhos e netos”.

Em conversa com Raimundo, ele me disse que Augustinho insistiu em levar Irepxi para a nova aldeia, com o objetivo de “tornar a aldeia mais forte”. De acordo com ele, o que a convenceu a ir embora foi o argumento de Augustinho de que, quando ele era ainda garoto, ela fora buscá-lo em uma outra aldeia, onde sua mãe o havia levado para morar com um Xerente com quem se unira. Quando a união acabou, Maria Barbosa achou por bem buscá-lo e ele a acompanhara. Portanto, ela estaria ‘devendo’ a ele o atendimento desse chamado. Posteriormente, Irepxi contou-me sobre este diálogo com o filho de sua meia-irmã Maricota (17).

“Eu fui buscar o Augustinho. Ele morava com os Xerente ... fui atrás dele e cheguei com ele aqui ... botei ele na aula, hoje ele está sabido. Mas, soltaram essa palavra (chamaram Augustinho de vagabundo) bem lá na reunião, no pátio, para todo mundo escutar. Ele ficou com vergonha e falou para mudarmos. Eu disse: ‘Você querendo, nós mudamos!’ Agora, Augustinho quer que eu esteja lá. Diz que a primeira barraquinha vai ser a minha, para depois as outras me rodearem”.

Nos outros dias, procurei saber se outras mulheres, das mais velhas, iriam acompanhá-la à nova aldeia. Júlia Corredor (6) e Julia Laranja (1) continuariam na aldeia São José. Júlia Corredor veio visitar-me com sua neta e contou-me que também havia mudado de casa. Perguntei se não iria para a aldeia nova, ela respondeu: “Vou ficar, para tomar conta dessa aqui. Meus filhos, netos, bisnetos, tataranetos, estão todos aqui”.

Num domingo, por volta das 12 horas, saímos com um carro acompanhando o caminhão. Quando chegamos no local chamado Veredão (próximo de onde iria ser construída a nova aldeia), as pessoas que iriam ficar ajeitaram-se nas barracas improvisadas, enquanto algumas mulheres prepararam uma refeição coletiva. Após todos comerem, os parentes que foram acompanhando retornaram à aldeia São José com Raimundo. Maria Barbosa (4) reuniu-se com as mulheres à sombra de uma grande árvore. Nessa hora não havia homens no acampamento, eles encontravam-se preparando a área da nova aldeia para a construção das casas. Cercada de velhas e jovens mulheres, Irepxi (4) conversava

animadamente em Apinajé. Suas filhas traduziam alguns trechos da conversa para mim. Irepxi começou a falar em tom de brincadeira sobre o fato de, na aldeia São José, haver somente cacique e governadores homens dizendo que na nova aldeia “as mulheres iriam tomar conta”, apontando algumas mulheres, nomeando-as ‘cacique’, ‘governadora’ e ‘vice-cacique’. As mulheres riram muito quando Irepxi fez essa brincadeira.

É possível que essa ‘brincadeira’ tenha como motivação a noção que as mulheres têm de que a ocupação de cargos políticos é uma responsabilidade masculina. Naquela hora, era ‘como se’ Maria Barbosa ‘lembrasse’ às mulheres que, ‘se quisessem’, poderiam-se tornar cacique ou vice-cacique, mas a reação que buscava provocar, mostrava que tal atitude poderia ser entendida como desviante e, ao mesmo tempo, indicava que o acesso masculino ao poder político não era invulnerável.

Pode ser ainda que, enquanto uma líder, Maria Barbosa julgue-se responsável pela continuidade das tradições de sua cultura. Uma mulher que lutara tão valentemente contra seus inimigos, quanto o que se espera que um homem faça, estaria, através de uma brincadeira, mostrando sua preocupação e empenho em conservar os costumes e tradições de seu povo. Além disso, dá pistas de que, para os Apinajé, qualidades associadas à masculinidade como bravura, iniciativa e poder de decisão a favor da coletividade, não estão vedadas ao gênero feminino, tão pouco limitadas a pessoas que ocupam cargos de chefia e, finalmente, com esta atitude, Maria Barbosa, ao brincar sobre seu poder de nomear mulheres para os cargos de chefia da aldeia, estaria fazendo uma demonstração de sua força junto ao grupo.

Raimundo relatou-me que todos que chegam na aldeia, inclusive representantes de órgãos oficiais, procuram o cacique apenas como uma forma de demonstrar respeito, porém, logo depois “querem mesmo é saber de Maria Barbosa. Nas reuniões, Maria Barbosa repreendia o antigo cacique, o Abílio, no pátio, na frente de quem estivesse, e ele ficava quieto ouvindo”.

Além do prestígio de Maria Barbosa, segundo o depoimento de algumas mulheres e de Raimundo, as mulheres Apinajé têm uma participação ativa na escolha de caciques e das demais pessoas que compõem o quadro de cargos políticos. Mulheres mais velhas e respeitadas pela comunidade como Irepxi (4), Grer (1), Julia Corredor (6), Maricota (17),

juntamente com suas filhas e outras mulheres de influência marcante, estão presentes em todas as ocasiões importantes. E o que se discute nas reuniões do pátio costuma passar antes pelas suas casas, submetendo-se às suas opiniões.

Em uma das entrevistas, perguntei sobre a existência de casos em que mulheres tivessem compartilhado cargos na gestão de outros caciques. Cleuza respondeu que sim: “A mamãe já foi. A Beatriz (8) e a mulher do Romão, também”. Perguntei porque ocupam sempre cargos de posições subalternas e não propriamente o de cacique. Responderam-me que o cargo mais alto ocupado foi o de ‘governadora’, por Beatriz (filha de Julia Corredor). Grer (1) comentou: “Nós temos pelejado para botar Maria (Irepxi) como cacique. Ela não quer!”. Cleuza (13) relata que, entre os Tukano, conheceu uma mulher que era cacique (conhecimento que pode ter influenciado o pensamento e a ação dessas mulheres). Grer (1) continua:

“Eu brinco muito com Maria dizendo que, se ela for cacique e andar errado, vai apanhar, e sou eu que vou lhe dar uma surra. Eu disse para Maria Barbosa antes dela partir: Olha, vocês fizeram força para tirar esse Abílio e colocar outro, e agora, por causa de besteira, vocês vão deixar a gente”.

Cleuza contou-me episódios de desentendimentos entre o antigo cacique e algumas mulheres mais velhas (sua mãe, tias e outras), que teriam contribuído para a troca de cacique. Este as acusaram de não incentivar os jovens a participarem das festas tradicionais, e elas acusaram-no de ficar com a comida que era para ser distribuída nas festas. Houve uma reunião para discutir as razões dessa intriga. Nessa reunião, o cacique chamara Augustinho (18) de ‘vagabundo’. Ao que parece, essa intriga foi também uma das causas de Maria Barbosa mudar-se:

“Nós fizemos uma reunião, três dias de reunião e era só mulherada aqui no pátio. Quem chamou a mulherada foi a mamãe. Nós passamos a noite cantando no pátio ... Teve algumas que não foram, mas quem gosta de pular e gosta de dançar a festa do índio, estava lá.

Aí, foram falar com o Abílio, que ele não era mais cacique. Augustinho também estava na reunião. Aí, nós chamamos o Quirino mais o Chico, e a mamãe falou assim: ‘Vocês escolhem aí’, mandando escolher um dos homens para ser cacique. As mulheres e os homens, que estavam lá, escolheram o Quirino.

Terezinha e Maria Santana pegaram no braço dele e o colocaram como nosso cacique ... Depois, a mulherada foi na casa de Orlandi, pegaram no braço³⁶ dele e o trouxeram para o pátio, para ele ser vice-cacique.

O Romão, mais o Chico, pegaram no braço da mamãe, para ela ser promotora. Ela não aceitou, disse que estava muito velha para ser promotora. Aí, eles me pegaram e botaram no lugar dela e eu fiquei. Ficou três homens e uma mulher. Então, ficou assim, se eu saio, ela já fica no meu lugar ... Quando eu estava em Belém, ela foi no meu lugar em Araguaina.

Então, fizeram a festa porque trocaram de cacique. Depois, foram cantando levar o cacique e o vice-cacique na casa deles”.

Irepxi declarou:

“Eu tirei o Abílio. Ele bebia. O fruto da plantação, não dividiu com ninguém. Os bois, também vendeu, comeu tudo. O Quirino? Ele quer ir embora comigo. Mas eu quero que ele fique aqui para cuidar de tudo. Ele não bebe.

Eu coloquei esse cacique. Mas, com muita fé em Deus, vou acabar de fazer minha aldeia, vou mandar o genro dele fazer uma casa, e venho pegar esse cacique (o Quirino), porque lá eu tenho cantador. Tenho tudo. E aqui, anda tudo de roupa³⁷. Eu não nasci desse jeito ...”.

Também me disse que nomeou um ‘governador’ e um ‘escrivão’, e que a briga com o antigo cacique seria um dos motivos de sua mudança.

Julia Laranja (Grer) contou:

“Eu fui à reunião no pátio. Augustinho falou com a gente: ‘Vocês já são mais velhas, sabem das coisas, tira esse cacique e coloca outro’. Falou do Quirino. Aí, nós colocamos”.

³⁶ De acordo com Lea (conversa informal) a expressão ‘pegar o braço’ é usada para adoção.

³⁷ Irepxi refere-se ao costume incorporado pelos Apinajé de usar roupas, como os não-índios.

Fotos 21 e 22: Chegada dos Apinajé em acampamento preparado próximo ao local da aldeia nova, entre as aldeias São José e Cocalinho.



Foto 21

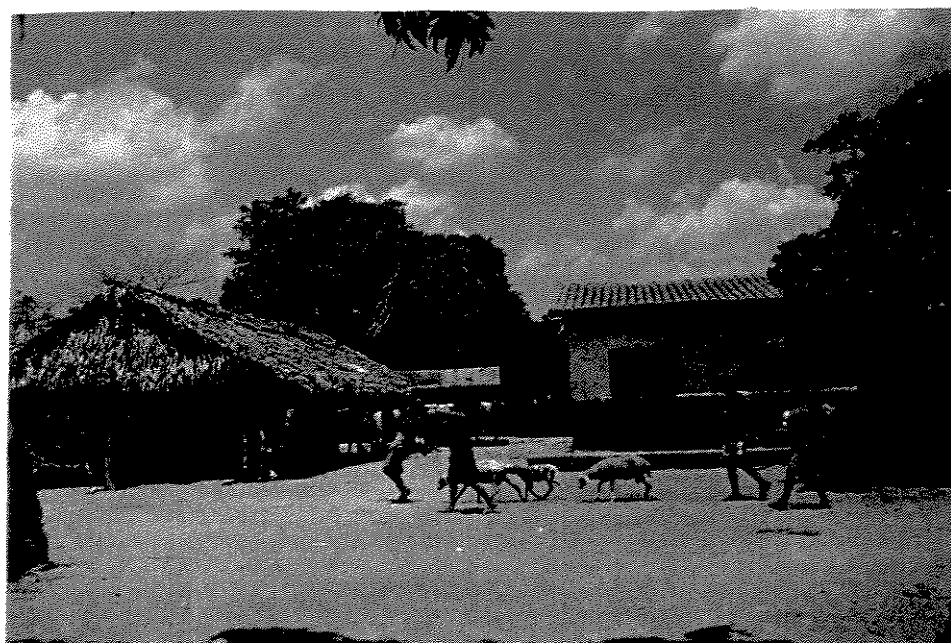


Foto 22: Posto desativado da Funai.

5.2 - Maria Barbosa e a demarcação das terras Apinajé

Maria Barbosa participou ativamente à frente dos episódios que envolveram os conflitos gerados pela demarcação ocorrida em 1985; participou da fundação da aldeia Cocalinho a oeste do território Apinajé, como estratégia para garantir a inclusão da área nos limites da área já demarcada, e agora lidera, junto com Augustinho, a construção de uma nova aldeia.

Maria Barbosa disse-me, durante a viagem para o Veredão³⁸, que na época da demarcação, ela e Maria Elida percorreram a pé as terras Apinajé para elaborar o mapa da área a ser demarcada.

A história de Irepxi na demarcação das terras Apinajé, e conseqüentemente a de sua parentela, contribuiu para que essas pessoas adquirissem a reputação que possuem atualmente. Vou deixar que Irepxi conte um pouco deste episódio em suas próprias palavras:

“Nesse tempo, João de Deus, que diziam que era prefeito, fez isso com a gente. Vieram trinta homens e atacaram às 5 horas. O pessoal ainda estava dormindo e eu estava passando café. Quando chegaram, eu já estava com a garrafa cheia de café. Pensei que era um povo que vinha nos visitar ... Eu ainda botei a mesa, botei o café, mas, eles já estavam tirando as espingardas³⁹ dos meninos. O meu genro Krahó só lutava com flecha.

João de Deus falou: ‘Quem é Maria Barbosa?’

Eu disse: ‘Sou eu!’

‘Quem lhe mandou morar aqui?’ Eu respondi: ‘Escuta, vocês estão nos atacando? Pois, essa terra é minha! Agora você me conta, onde foi que você deixou seu companheiro⁴⁰? Você está vendo aquela tapera, onde tem um pé de coco? Foi ali que eu nasci e que tirei meu companheiro. Aqui, eu aumentei minha família. Você está vendo o tanto da minha família?’

³⁸Local entre a aldeia Cocalinho e a nova aldeia em construção, onde as pessoas encontravam-se acampadas.

³⁹Essa afirmação de Irepxi dá a entender que embora um de seus genros tenha enfrentado os homens de João de Deus com flecha, ato que, provavelmente, ela tenha valorizado, alguns homens possuíam armas de fogo, que foram tiradas pelos homens de João de Deus.

⁴⁰Irepxi faz referência à placenta, que os Apinajé chamam de ‘companheiro’. Retomarei esse assunto mais adiante.

‘Ah! Mas, você tem que ir embora’.

Eu disse: ‘Pois é, mas você tá vendo o lugar das taperas? Eu ainda estou viva! É o lugar das minhas avós e dos meus avôs. Eu fiquei uma moça, me casei aqui e sai daqui atrás do marido. Agora, retornei onde deixei meu companheiro. Nós, de cada qual, procura onde deixou seu companheiro, não toma o lugar dos outros. Vocês são derradeiros⁴¹! Deus nos fez primeiro. Eu sou a própria dona da terra e vocês vêm para me matar. Tenho muita fé em Deus, porque nós sabemos que somos tudo filho de Adão e Eva. Antes não tinha nada, só a luz, e Deus andava por cima da terra. Então, eles plantaram a cabaça⁴². Agora vocês vêm me atacar. Pois, eu não tenho medo de morrer!’

Um parente meu, o Domingos, fugiu, porque viu que era só arma de fogo. Muita bala. Ficou com medo. Só dois homens, que eram homens! Bastião e Luís enfrentaram os homens de João de Deus. Eles ficaram com medo. Fizeram reunião, conversaram, e depois, retornaram e disseram: ‘Ei dona Maria! Não vai acontecer nada com a senhora! Nós vamos deixar vocês. Vocês vão nesse carro e nós vamos nessa Toyota’.

Aí, encheram o carro grande, colocaram nossos trens. Subiram os homens com as espingardas ... Penso que conversavam para ver se atacavam a gente dentro do carro ... Até que nós chegamos na baixada, aí, nós descemos. João de Deus ainda disse: ‘Dona Maria, quando nós voltarmos, vocês não vão atirar em nós!’

E foram embora. Dentro do carro dois homens ficaram com a espingarda apontada para nós, e eu agarrada numa flecha.

Mas, eu tenho muita cobertura⁴³, tenho muita gente minha espalhada ... Então, chamei minha gente para demarcar meu lugar ... Os do Mato Grosso, os Kayapó, os Terena, vieram tantas nações, que eu nem conhecia. De avião, eu andei tudo lá em cima ... Chegaram muitos Krahó e Xerente também. Veio um Karajá e o povo do Maranhão ... Todos vieram nos ajudar a tirar os **kupe** que estavam querendo acabar com a gente para ficar com a terra ... Chegou o Raoni ... E nós lutamos, lutamos ... O povo de Tocantinópolis estava com vontade de acabar com a gente ... Nós enfrentamos e fizemos demarcar.

Depois, eu soube que esse João de Deus morreu lá em Araguaina. Aí, eu disse: ‘Deus estava vendo!’ Meus colegas correram com medo da espingarda. Esse homem botou a espingarda na minha barriga, para me dar um tiro! Ele morreu por baixo de um carro em Araguaina. A mãe dele falou que era castigo de Deus porque ele fez muita coisa com os filhos de Deus. Agora ele pagou ... E eu estou viva, e ainda vou morar no meu lugar. A alma dele vai ficar sabendo que eu estou no meu lugar ... Por isso, o povo me conhece. Quando chega, me procura. É porque lutei muito por causa dessa terra. Por isso, quando o povo chega, é só o meu nome. Eles me tratam de guerreira”

⁴¹ Derradeiro = último.

⁴² Interessante notar na fala de Irepxi, uma mistura de elementos do mito Apinajé, que versa sobre a criação do mundo e de elementos do cristianismo. Ela fala em Adão e Eva, dizendo que eles (simbolizando Sol e Lua) plantaram a cabaça, elemento do qual Sol e Lua fizeram os índios.

⁴³ Aqui Irepxi se referia a pessoas de outras etnias indígenas, que ela tinha por certo que lhe dariam apoio.

Antes de retomar o comentário sobre a atuação de Maria Barbosa no evento da demarcação, gostaria de fazer um parêntese sobre a referência que Irepxi faz em seu discurso quando fala na terra que pleiteia como o lugar onde deixou ‘seu companheiro’. Demorei a entender o que queria dizer quando enfatizava que ainda voltaria para “onde estava enterrado seu companheiro” (o que ela argumenta estar realizando agora com sua mudança para a nova aldeia, que fica próxima à região onde nascera).

Para os Apinajé, a placenta, que cresce no útero materno e envolve a criança, é um ‘companheiro’. Após o parto ela é enterrada, e o local onde é enterrada passa a ser um ponto de referência para a pessoa, um lugar aonde um dia ela deverá voltar.

Também entre os Kaingang, de acordo com Veiga:

“(…) quando uma criança nasce, o ‘companheiro’, ou seja, a placenta, é enterrada dentro de um pano, embaixo de um pé de soita, ou de outra madeira muito resistente, para que a criança também cresça forte. Ao mesmo tempo, retira-se a casca dessa madeira para lavar o nenê, de modo que ele cresça forte e não fique doente” (2000: 109).

Veiga enfatiza o valor sagrado que os Kaingang dão ao lugar onde estão enterrados seus umbigos, um valor equivalente ao que é dado ao local onde estão enterrados seus mortos. No caso de reivindicação de permanência na terra, ou recuperação de algum território, ambas as coisas são lembradas (1994:139).

Entre os Krahó, de acordo com Carneiro da Cunha, a placenta é enterrada fora da casa, em um buraco forrado com folhas e pedras e devidamente recoberto. O objetivo dessa prática seria proteger as pessoas dos perigos da contaminação que o sangue placentário representa. A mãe deve urinar no lugar onde a placenta é enterrada até que cesse o sangue por completo. Ninguém se atreve a pisar em tal lugar por medo da penetração do sangue em seu corpo (1978:103).



Foto 23: Imagem contida na publicação do CEDI (p. 256), citada a seguir. Maria Barbosa, na aldeia São José, fala aos índios que se uniram para reivindicar a demarcação das terras Apinajé. Ao fundo, à direita de Irepxi, está Raoni, líder Kayapó.

De acordo com um artigo da série *Aconteceu*, de 1985, produzido pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação⁴⁴ (CEDI), os Apinajé tiveram, demarcada oficialmente, uma área de 142 mil *ha*. Carelli, neste artigo, narra que entre 1984 e 1985 um ‘mutirão guerreiro’ lutou pela demarcação das terras Apinajé. Segundo o autor, ‘o caso Apinajé’ envolveu etnias indígenas de Goiás, do Maranhão, do Posto Indígena do Xingu, do Mato grosso e do Nordeste, constituindo-se num “caso inédito e numa experiência muito rica para a história do movimento indígena”. Maria Barbosa é citada como líder dos Apinajé da aldeia Cocalinho, de onde foi expulsa juntamente com um grupo de 40 pessoas, por pistoleiros do fazendeiro e ex-prefeito de Araguatins, João de Deus. Após essa expulsão, Maria Barbosa buscou apoio de grupos vizinhos, sobretudo dos Kayapó, por serem considerados experientes em lutas a favor das causas indígenas e por falarem a mesma língua. O artigo descreve a reunião desses povos na aldeia São José.

A reputação de Maria Barbosa, adquirida por ocasião da luta pela demarcação territorial, e de algumas pessoas ligadas a ela, leva-me a pensar que os jovens solteiros ou recém-casados, homens ou mulheres, possuem pouco ou nenhum prestígio nas decisões da comunidade. Esse prestígio social é conquistado aos poucos e avança à medida que a pessoa realiza feitos importantes para a coletividade.

A questão da idade e da experiência acumulada pode transcender a questão de gênero no tocante às problemáticas ligadas à comunidade. Mesmo os jovens Apinajé que estudam, embora tenham reconhecida a sua sabedoria sobre as coisas de **kupe**, não possuem maior respeito por isso.

Acredito que o conhecimento adquirido no ensino formal seja realmente valorizado quando serve como subsídio à ações coletivas e não quando se traduz em benefício individual, sobretudo se este auto-benefício significa a adoção de costumes não-índios e a apropriação individual de bens materiais e do consumo de alimento. Um exemplo disso é a experiência de um Apinajé chamado Cassiano. Ele estava cursando o 2º grau (ensino médio) com o objetivo de ingressar na universidade. Dizia-se que sua escolaridade influenciara seus

⁴⁴ Texto elaborado por Vicent Carelli, baseado em entrevista concedida pelos antropólogos Gilberto Azanha e Maria Elisa Ladeira.

costumes. Contaram-me que Cassiano, que é professor na aldeia e, por isso, recebe salário, faz compras em Tocantinópolis e guarda os mantimentos para consumo apenas de sua esposa e filhos, procedendo assim também com os produtos de sua roça. Segundo Raimundo, esse comportamento de Cassiano é criticado e nota-se um certo isolamento dele nas reuniões, de um lado por uma certa discriminação das lideranças, e de outro por iniciativa própria.

Já quando se trata de uma liderança como a de Augustinho (18), a qual se soma uma certa escolaridade (nível fundamental e curso de enfermagem), o ‘conhecimento do branco’ é um ponto a mais. Entretanto, não são todos os velhos ou velhas que possuem esse peso. Depende da experiência acumulada através da realização de feitos importantes para toda a comunidade. Como também é possível que um adulto (que não seja considerado velho) tenha mais prestígio que alguém mais idoso, dependendo da importância das realizações dessa pessoa e de suas articulações políticas, dentro e fora da aldeia.

CAPÍTULO III

O CICLO DA VIDA APINAJÉ

1 - Os jovens e a formação escolar

Vários jovens, casados ou não, que completaram o ensino básico na escola da aldeia, fazem supletivo ginasial e colegial em escolas da rede pública em Tocantinópolis, o que dificilmente acontece com as mulheres. Há algumas moças solteiras e com mais de 15 anos que estudam na cidade, mas elas são apontadas como **kupry** (mulheres sem companheiros e, portanto, disponíveis). Essas moças, quando indagadas, disseram que não querem saber de casamento.

Segundo a professora Rosa, as mulheres em geral, mesmo as que estudam na aldeia, depois de casadas e, principalmente, após se tornarem mães, acabam abandonando a escola. Contou-me que rapazes que não estudam tendem a não deixarem suas esposas estudarem, alegando ter ciúme dos outros rapazes que freqüentam a escola na cidade. De acordo com a professora, entretanto, os Apinajé dão pouco valor ao ensino formal. Mesmo dentro da aldeia os pais não se preocupam em matricular os filhos. São os professores que observam as crianças em idade de começar a ler e escrever e pedem para os pais matriculá-las, o que muitos não fazem. Segundo ela, os pais acham que a escola só ensina “coisa de branco” e consideram esse conteúdo de importância secundária. Embora faça parte do discurso formal que é melhor aprender as coisas dos **kupe** para não ser enganado, boa parte dos pais avalia que é melhor os filhos os acompanharem em suas tarefas, para aprenderem a trabalhar na roça e em outras atividades comuns aos Apinajé, encarando o tempo que a criança passa na escola como um empecilho a essa aprendizagem. Assim, nas palavras da professora, “qualquer motivo é motivo para parar de estudar”.

Além da escola, rapazes, casados e solteiros, compartilham uma atividade diária que é o jogo de futebol. Todas as tardes, durante o tempo que fiquei na aldeia, pude ver os rapazes jogando no campo formado no centro da aldeia, exceto nos dias de chuva. Até a

minha volta, acreditava que essa atividade era estritamente masculina, mas em minha segunda visita, presenciei também as meninas formando times e jogando futebol no centro da aldeia.

2 - Casamento

Uma noite vieram visitar-me o vice-cacique e sua esposa. Ela era bem mais jovem que o vice-cacique e não possuíam nenhum filho dessa união. O homem, que disse freqüentar a igreja evangélica, falou-me sobre seu casamento, fazendo a seguinte declaração: “é bom estar casado, principalmente se a pessoa não tem mais pai e mãe, porque a mulher faz tudo para cuidar do marido e o marido faz tudo para cuidar da mulher. E assim, fica bom”. Trata-se de um discurso, onde o casamento é valorizado como uma relação onde homens e mulheres têm a possibilidade de se completarem, através de um acordo de solidariedade mútua. As mulheres argumentam que é bom estar casada e ter um homem para preparar uma roça, construir uma casa e para não ‘ficar como **kupry**’.

Entre os Apinajé, homens e mulheres casam-se bastante cedo para os nossos padrões: as moças com idade de 12 a 15 anos e os rapazes entre 15 e 18 anos. Os rapazes passam repentinamente de uma existência de liberdade (que só não é plena pela obrigação de ajudar no trabalho das roças) para uma vida de obrigações com esposa, parentes da esposa e com os filhos que logo vêm. Têm que trabalhar mais para ajudar a alimentar os parentes da esposa ou as pessoas com quem mora. Em algumas parentelas, como a de Irepxi, eles devem construir logo sua casa própria.

As moças engravidam em seguida ao casamento e têm vários filhos sem muito espaço de tempo entre eles. Não demora muito, esvai-se o viço da juventude e, com ele, o brilho da pele, dos cabelos, os contornos arredondados do corpo e o sorriso branco. Aos 30, muitas já são avós. Filhos e netos brincam juntos confundindo-se no terreiro da casa, no riacho, nas copas das árvores e por todo o espaço onde movimentam-se livremente.

Conversando com algumas das jovens mulheres, mães de um ou dois filhos, perguntei se gostariam de ter mais filhos e todas disseram que não. Duas mulheres disseram tomar anticoncepcionais feitos com ervas (parece que esse é um conhecimento restrito e pouco divulgado). Julia Laranja deu-me um interessante depoimento de seu caso. Contou-me que, quando era solteira, sentia muita dor todas as vezes que menstruava; por isso, um tio pajé, conhecedor das tais ervas, deu-lhe um ‘remédio’ para que não tivesse filho logo.

Posteriormente, quando ela estivesse mais madura e quisesse ter um filho, ele lhe daria outro remédio para ‘desmanchar’ o efeito do primeiro. Mas pouco tempo depois ele morreu, e ela, sem conhecer o remédio que tomara, nunca teve filhos.

Na opinião das próprias mulheres, embora o casamento seja apontado como uma situação ideal, quando se trata de mulheres mais velhas ele se torna aparentemente discutível. Rosa, também viúva, disse-me que “é muito feio velha casar”. E Maria Barbosa, concordando com a opinião dela, emendou que é melhor ficar assim, viúva, porque marido “empata muito”. Pedi que explicasse seu ponto de vista. Ela argumentou assim:

“Quando eu era nova, empatava era assim, quando eu ficava do jeito que a senhora está (grávida), eu não podia sair, porque estava pesada. Depois que o nenê nascia, se alguém convidava para ir a algum lugar, eu não podia ir, porque, ia deixar com quem? Agora, depois de velha, que os filhos já foram todos despachados, todos criados, vou para onde eu quiser, não tem mais empatação”.

Logo em seguida, entretanto, fez questão de contar que o marido, ainda vivo, ficava em casa “olhando os netos” quando ela precisava sair para cuidar, por exemplo, dos interesses da demarcação.

Quando solicitei uma entrevista com Daniel⁴⁵ sobre esse assunto, ele relatou-me sua cerimônia de casamento:

“Tem a festa. Quando chega o dia, começa a fazer o casamento. A madrinha e o padrinho (da noiva e do noivo) fazem o bolo. Marca o dia para as famílias da mulher e do homem comer o bolo. Também pintam o corpo ... O padrinho convida um afilhado dele para levar o noivo ao encontro da noiva. Antes, trocam-se os bolos. A família da mulher deixa na casa do homem e a do homem deixa na casa da menina. Depois disso, o afilhado da madrinha pega no braço do rapaz e leva até onde está a mulher. Ele senta-se ao lado da moça. Todos começam a falar e chorar, lembrando o passado dos avós dos noivos (no caso de já terem morrido). Aí, alguém fala para os noivos: ‘Se sua avó estivesse aqui, ia assistir seu casamento’.

⁴⁵ Daniel preocupa-se muito com a preservação dos costumes Apinajé, conta que pretende escrever um livro sobre sua cultura a partir das histórias que os mais velhos relatam.

Quando as pessoas terminam de chorar, o cacique dá conselho aos noivos, para não fazer errado, não fazer besteira. É uma coisa muito séria, e depois disso, está casado”.

Contei que Cleuza havia me dito que:

“No tempo da aldeia velha, as mães escolhiam os noivos para o filho ou para a filha, quando eles faziam, mais ou menos, 9 anos de idade. Quando o rapaz ficava com 15 anos e a menina com uns 14, fazia-se o casamento. Ou então, um homem que tivesse um filho, conversava com alguma família que tivesse uma menina recém-nascida que ele quisesse como mulher para seu filho, dizendo: Essa menina que nasceu hoje, será minha nora.

Ele, então, fica esperando ela crescer. Toda vez que vai para a caça, leva uns pedacinhos de carne para ela. Entrega para a mãe comer, e criar leite, para criar a menina até ficar grandinha, aí, a mãe entrega a menina para ele”.

Perguntei se, com ele, havia acontecido dessa forma. Daniel respondeu que:

“Não. Mas, esta história é certa também. Minha mãe conta que, quando nascia uma criança aqui e outra lá, a mãe ou a avó já pedia o casamento adiantado. Então, o menino ia crescendo e as pessoas iam dizendo para ele: ‘Olha, a tua mulher é aquela’.

Mas, a minha esposa, eu que escolhi. Antigamente, essa era a lei, a tradição nossa, o nosso costume. A pessoa tinha que esperar a vontade da família. Naquela época a gente respeitava e cumpria a ordem que a pessoa mais velha tratava. Mas, hoje, já não tem mais isso. Acabou. Hoje é assim, a pessoa tem que gostar da outra pessoa, se não gostar, não casa. Já mudou. Essa história que ela contou, acontece, mas, faz muito tempo que não tem mais.”

O depoimento de Daniel sugere uma mudança na maneira pela qual os Apinajé encaram o casamento. É possível que o casamento esteja transformando-se de uma tradição onde a escolha do cônjuge era responsabilidade dos pais, a uma prática com motivações pessoais. O sentimento pessoal passa a ser mais valorizado, provavelmente em decorrência de um processo de individualização desencadeado pelo contato histórico com os não-índios, e/ou com outras etnias indígenas. Apesar das mudanças conta-se que, ainda hoje, para se casarem, os noivos se enfeitam com vários ornamentos de miçangas e penas.

Há os que preferem o casamento apenas na igreja católica, outros que optam pelo casamento à maneira indígena e outros que realizam a cerimônia Apinajé e depois casam-se também no cartório civil de Tocantinópolis, para 'ter o documento'.

Lea, em entrevista de orientação, relatou-me que entre os Kayapó a iniciativa individual passou a ser valorizada na hora da escolha do cônjuge. Veiga também constatou que entre os Kaingang "o sistema de aliança matrimonial vem sendo rompido cada vez mais, depois do contato, dando lugar à escolha pessoal, que muitas vezes trai a aliança dos velhos, com casamentos que se realizam dentro da mesma metade" (2000:96).

Júlia Corredor relatou-me seu casamento, realizado quando tinha 9 anos de idade. Perguntei se o marido esperou que ela crescesse para manter relações sexuais. Terezinha, sua filha, respondeu: "Não, esperou nada!, já fez **pa kunĩ** (teve relações sexuais), depois largou, quando deu fé, ele já...estava com outra". Terezinha continua me contando sobre as experiências conjugais de sua mãe:

"Mamãe casou não sei quantas vezes depois que o marido morreu. Acho que já teve cinco maridos com o Jacinto. Depois que ele morreu, passou uns tempos, ela andou lá, para os lados de Mariazinha, lá, ela achou o Alexandre (seu primeiro marido), mas, com o Alexandre velho não teve filhos" (riem).

Júlia conta que há pouco tempo havia reencontrado seu primeiro marido, o Alexandre, e a mulher dele tinha morrido. Perguntei se eles não quiseram casar de novo. Terezinha interrompe:

"Não! Eles largaram. Pronto! Nós fomos buscar a mamãe, para ela ficar aqui com a gente. Mas, de quando em quando, ela fica falando no nome dele, mas a gente não deixa eles voltarem. Não deixo mais, ela já está muito velha".

Júlia afirma que a escolha de não se casar depois de velha foi dela. Perguntei se havia velhos ou velhas que se casavam novamente. Terezinha respondeu: "Não. Só quando está nova, aí, casa de novo. Mas as avós que têm um ou poucos netos casam-se ainda". Dei o exemplo de Cleuza, que é avó aos 30 anos. Terezinha respondeu que ela estava nova ainda,

podia se casar. Depois, começou a questionar sobre si mesma, se estaria ainda em uma idade boa para casar-se novamente. Concluiu:

“Eu não sei se estou nova para casar. Os outros falam para eu casar, mas eu não quero. Meu marido morreu novo. Acho que eu sou nova, mas estou adoentada, não dá para trabalhar direito. Por isso, eu não quero marido. Do jeito que meu marido me deixou, estou do mesmo jeito, nem procurei outro homem. Se um me procura, só se ele me pagar, aí, eu vou”.

Cleuza, posteriormente, fez comentários a respeito dessa entrevista. Disse que, na verdade, se Terezinha encontrar um homem que queira casar-se com ela, acaba se casando. E na última frase, é interessante notar que Terezinha faz referência à sua condição de **kupry** de forma espontânea, numa demonstração, talvez, de que o caráter pejorativo que algumas mulheres explicitam quando falam das **kupry** pode estar mais ligado ao discurso que à prática.

3 - Aliança matrimonial e amizade formal

De acordo com Lea (1986), os povos Jê do Brasil Central por muito tempo foram considerados desprovidos de qualquer tipo de sistema de aliança matrimonial. Autores como Da Matta (1976) e Carneiro da Cunha (1978) não associaram amizade formal com aliança matrimonial. Lux Vidal (1977:101) teria entendido que os filhos dos amigos formais podem casar-se entre si, mas não aprofundou o tema. Lea (1986) considerou a amizade formal a chave para entender a lógica matrimonial dos Kayapó.

De acordo com Lea (1999:182), a amizade formal Kayapó, herdada patrilinearmente, realça o ‘agency’ feminino na medida em que as mães é que são responsáveis pela escolha dos maridos de suas filhas, dentre os homens que pertencem ao círculo de seus amigos formais. Lea aponta que a proibição de casamento entre amigos formais está vinculada à transmissão de afinidade. Os Kayapó afirmam que amigo formal não é parente. Entre amigos formais do sexo oposto há evitação, tal qual a relação entre sogra e genro, não havendo

evitação entre amigos formais do mesmo sexo. Se uma mulher se casa com seu amigo formal, estanca uma fonte de cônjuges potenciais para as filhas dela, ou seja, os filhos do amigo formal dela.

Seguindo essa pista, Giraldin (2000:162) mostra que, entre os Apinajé, há uma forte vinculação entre as relações estabelecidas através de amizade formal e o estabelecimento de relações matrimoniais. De acordo com Giraldin (2000:195), o casamento entre pessoas consideradas próximas consanguineamente é recortado pela relação de amizade formal. Como exemplo, relatou o casamento de uma das filhas de Irepxi com Sebastião, primo paralelo de Irepxi, casamento que só pôde ocorrer porque Irepxi é amiga formal de Sebastião. Uma vez que ele desejou casar-se com a filha dela, Irepxi não pode contrariar sua vontade. Sendo assim, de acordo com o autor, a amizade formal abre a possibilidade da relação sexual entre os filhos consanguíneos dos amigos formais. De acordo com Lea, em conversa informal, entre os Kayapó, quando uma filha casa-se com o amigo formal de sua mãe, ele jamais será considerado como genro, prevalecendo a relação de amizade formalizada.

O sistema de amizade formal, entre os Apinajé, argumenta Giraldin (2000), serve também como estratégia para impedir a realização de casamentos indesejados, ou para impedir o reatamento de casamentos desfeitos. Quando um arranjador de nomes (ou arranjadora) de uma pessoa não deseja que seu filho (ou filha) nominado tenha relação sexual, ou mesmo, que venha a casar-se com determinada pessoa, pode-se arranjar uma maneira de fazer com que os dois tornem-se amigos formais. A forma mais utilizada para tal fim é o arranjo para que um banhe o outro quando ocorre uma morte.

Assim, de acordo com Giraldin (2000), os tipos de casamento considerados ideais para os Apinajé devem ocorrer entre filhos consanguíneos de amigos formais ou entre amigo(a) formal e filho(a) consanguíneo(a) de amigo formal, sendo que há casos de filhos que casaram-se com netos de amigos formais de seus pais.

4 - Uxorilocalidade

A uxorilocalidade caracteriza uniformemente os Jê setentrionais. Essa prática prevê que o homem, após o casamento, deve deixar a casa dos pais para morar com a família de sua esposa. Segundo a análise de Turner (1979) sobre os Kayapó, esse costume promove a subordinação do genro ao sogro, consoante ao modelo da casa dos homens, onde os mais velhos têm poder sobre os mais novos. Para Lea (1986:12), Turner estaria mais preocupado com a esfera política e masculina do que com a esfera doméstica e feminina. Para a autora, o modelo do ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico elaborado por Turner não funciona. A autora argumenta que o casamento não é vitalício, que o genro não vai gradativamente transformando-se em membro da família da esposa e que a ênfase que Turner mostra no rompimento do homem com sua casa natal não seria verificável, pois, na verdade, os homens nunca rompem os laços com sua família natal e jamais são integrados na sua família conjugal.

De acordo com os dados que possuo dos Apinajé, é possível mostrar que há uma diferença entre o que é considerado ideal e a prática cotidiana. Entre os Apinajé, no caso de Irepxi, por exemplo, há uma tendência a congregar toda a parentela morando perto. Seu filho Joaquim, e os filhos de seus filhos e de suas filhas, depois de casados, fizeram suas casas ao lado da casa de Irepxi e não junto às casas de suas sogras.

Com base na prática da uxorilocalidade entre os Jê, etnólogos fizeram afirmações como a de Vidal, segundo a qual “uma mulher Kayapó nasce, vive e morre na mesma casa, unidade residencial que possui o seu lugar certo no círculo das casas” (1983:84). Contudo, é possível observar que, de acordo com os relatos das mulheres Apinajé, nenhuma delas nasceu, cresceu, casou-se e envelheceu na casa de suas mães de forma ininterrupta. O casamento, por exemplo, pode levar a mudanças temporárias ou permanentes para outras aldeias ou até para áreas de etnias vizinhas.

As filhas de Maria Barbosa, por exemplo, quando do meu retorno para a aldeia dos Apinajé, também estavam de mudança. Rosalina para Patizal, Maria Santana para Bonito. Elas disseram que estavam se mudando para outras aldeias porque precisavam viver por um

tempo com a família dos maridos. O sogro de Maria Santana estava muito doente e queria o filho perto. Ela me disse que iria ficar lá até o sogro morrer e depois iria para junto de sua mãe novamente. Joaquim, Neide e Cleuza acompanhariam a mãe para a nova aldeia.

Enfim, entre os Apinajé, chama a atenção, em particular, o fato de que um filho e os netos casados de Irepxi tenham construído suas casas ao lado da casa da avó e das irmãs de sua mãe e não com suas sogras, reforçando, assim, a ligação com seu grupo natal.



Foto 24: Casal ornamentado para a cerimônia de casamento.

5 - Teoria de concepção humana

De acordo com Nimuendajú (1983 [1939]), as moças Apinajé temiam a primeira gravidez e o parto e, diante disso, recorriam a vários métodos contraceptivos. Nimuendajú cita a casca socada do tingui misturada com urucu, esfregada no umbigo e no ventre, e outros remédios tóxicos abortivos, geralmente utilizados por mulheres que, estando grávidas, eram abandonadas pelo marido. O mais utilizado seria um arbusto chamado **karà-kanê**⁴⁶ (remédio de veado). Segundo o autor, ocasionalmente as mulheres Apinajé tomariam também soluções para suspender a menstruação, por exemplo, uma solução à base de sal de cozinha que deve ser exposta ao sereno da noite e tomada de madrugada. Beberagens que devem pousar no sereno e serem tomadas nas primeiras horas da manhã também foram citadas no caso de abortivos (1983:77-8).

Os Apinajé, como os demais Jê, acreditam que as mulheres só menstruam após o início da atividade sexual. Parece-me que o início do período fértil marcado pela menarca, que simboliza o início da vida sexual para as meninas, tem elementos para ser uma das fases mais tensas da vida feminina. Para os Apinajé é impossível menstruar sem relação. Quando insisti com Cleuza, a resposta foi: “Como vai acontecer sem homem. Sem homem não dá”. É como se o corpo feminino necessitasse ser ‘perfurado’ ou ter o seu ‘lacre retirado’ para poder menstruar, ou seja, para os Apinajé o corpo feminino é completado através de uma ação masculina.

Quando uma menina sem ‘noivo’ menstrua, tem que dizer quem a desvirginou; não sendo comprometida, fica a suspeita de ela ter cedido a um homem qualquer. Cleuza contou-me o caso de uma menina, com 13 anos aproximadamente, que não queria se casar com o rapaz que a família lhe escolhera como noivo e, antes que se casassem, essa menina menstruou. Os pais queriam saber quem havia ‘mexido’ com ela, mas a menina dizia que não tinha tido relação com ninguém. Alguém, então, falou aos pais que a havia visto com um

⁴⁶ De acordo com Giralдин (2000: 87), “kanê” é um princípio originário do mundo vegetal utilizado para neutralizar a ação do “karô”. Para todo tipo de mal físico existe um vegetal “kanê”; o “kanê” que combate o “karô” do “karà” (veado) é uma planta cujas folhas são semelhantes ao chifre do veado.

Krahó do Maranhão. Os pais viajaram dizendo que iriam procurar por esse rapaz e voltaram afirmando que o referido rapaz havia confirmado o fato. Ela foi surrada pelos pais até que concordou em casar-se com o rapaz que lhe fora escolhido. Mas os próprios pais divulgaram a notícia de que o casamento não iria se realizar porque o rapaz recusara-se a casar-se com uma menina ‘mexida’.

As meninas são aconselhadas a manter relações sexuais com o homem com quem vão se casar. Se uma moça mantém relações com um ‘prometido’ e o rapaz depois desiste de se casar, ele é obrigado a fazer um pagamento de ressarcimento.

Lea fez constatações interessantes sobre isso também entre os Kayapó: “Os Mebengokre consideram que são os homens que fabricam a vagina, cavando-a através da relação sexual... isto... explica a perda de sangue ocasionada pela defloração... um homem pode começar a furar uma mulher e outro terminar o empreendimento” (1994:92).

De acordo com Lea (1994:92), entre os Kayapó a menstruação não é um fato reconhecido como tal, ela argumenta que as mulheres recorrem à alguma substância que provoca a interrupção do fluxo menstrual.

As Apinajé, durante toda a vida fértil, costumam tomar ‘remédios’ feitos com ervas, conhecidas por algumas mulheres, para controlar o fluxo menstrual. Para as Apinajé, a menstruação não pode estancar de uma vez, pois, dessa forma, o sangue poderia ‘coalhar’ dentro da mulher, causando sua morte, nem pode ‘sair muito’, para não ‘enfraquecê-la’. Os Apinajé também compartilham da idéia de que, ao perder substâncias, o corpo vai perdendo a força, caminhando gradativamente para o envelhecimento, ou seja, o corpo vai ‘gastando’. Por isso, agem no sentido de controlar o próprio fluxo menstrual através da ingestão das soluções à base de ervas.

Algumas plantas que foram indicadas como apropriadas ao controle da menstruação pelas mulheres foram a ‘favinha’, ‘folhas de chapada’, gengibre e ‘fedegoso’⁴⁷. Elas também são utilizadas no parto para não ‘coalhar’ o sangue na hora de nascer a criança. Pega-se as folhas, tira-se seu sumo para beber ou pode-se também extrair a raiz para fazer chá. No caso do fluxo menstrual, com a ingestão dessas soluções, ele dura em torno de dois dias. Quando

⁴⁷ Nomes informados pelas próprias Apinajé.

está menstruada, a mulher Apinajé pode levar uma vida normal, mantendo suas atividades diárias, porém, evita comer carne de caça por medo da calvície. Conta-se casos de mulheres que comem cobra, veado, pato e seus cabelos começam a cair⁴⁸.

De acordo com Lopes da Silva (1980:102-6), os Xavante não enfatizam a menstruação, mas a maturidade do corpo feminino é marcada por um processo que vai do crescimento dos seios ao nascimento do primeiro filho, processo através do qual a mulher é classificada como 'realmente mulher'. De acordo com a autora:

“É individualmente que elas (as meninas) vão sendo consideradas. É o crescimento do corpo de cada uma que vai marcando sua passagem de uma categoria para a seguinte. É o seu casamento ... que é celebrado individualmente, que marca sua estréia na próxima categoria ... é o nascimento de um filho que a torna definitivamente uma mulher” (1980:106).

Esses exemplos mostram que não se pode considerar as transformações do corpo feminino como algo 'natural', pois o corpo aparece como produto das relações sociais, como vimos com o exemplo das Kayapó e das Apinajé. Para menstruar, por exemplo, é necessária a intervenção masculina através do ato sexual e, além disso, Lea (1994:93) levanta a hipótese de que, entre as Kayapó, o crescimento da mama pode estar relacionado também ao ato sexual; os seios seriam preenchidos pelo acúmulo de sêmen.

Para os Apinajé (assim como para os demais Jê), a ação masculina tem importância crucial na reprodução. A criança é produzida através do sêmen. Se o casal não tem filhos, acredita-se que a parte estéril é sempre o homem. A esterilidade feminina pode ser induzida através da intervenção xamânica, como vimos com o exemplo de Grer⁴⁹.

Julia Corredor lamenta-se de não ter tido nenhum filho homem e culpa seu marido por isso, ou seja, para os Apinajé o sexo da criança também é determinado pelo pai. Segundo Veiga (2000:100), os Kaingang atribuem ao homem a definição do sexo dos filhos, e são eles que tomam remédio para ter filhos homens. Seria preciso uma pesquisa para saber como, para os Apinajé, os homens determinam o sexo dos filhos.

⁴⁸ Meus dados não me permitem esclarecer a lógica dessa crença.

⁴⁹ Ver página 86

As grávidas Apinajé costumam ter seus filhos na própria aldeia, auxiliadas por parteiras. Irepxi é uma delas, assim como outras mulheres mais velhas da aldeia. Ela disse-me que dificilmente é necessária uma cesárea; em geral, os partos são normais. Quando a cirurgia se faz necessária, a parturiente é examinada por Maria Elida e encaminhada ao hospital da cidade pelo caminhão da FUNAI.

As crianças mamam no peito até os dois anos mais ou menos, alimentando-se apenas do leite materno até o 8º mês. Após esse tempo, as mães passam a lhes dar mingau, que pode ser de mandioca, macaxeira⁵⁰, tapioca, sempre misturado com água. Também lhe dão banana, batata e outros produtos da horta (quando há).

Após o nascimento de uma criança, o resguardo é bastante rigoroso e visa preservar a saúde do bebê. Durante o resguardo, é proibida a ingestão de caça do mato, de peixe de couro⁵¹ e alguns produtos da roça como macaxeira e inhame. Essa restrição dura por volta de quinze dias, depois vai se extinguindo aos poucos.

Marido e mulher passam a dormir em quartos separados. Manter relações sexuais, nesse período, de acordo com os Apinajé, causaria a calvície tanto no homem quanto na mulher. Entretanto, a calvície na mulher seria reversível. Assim que percebe que seu cabelo está caindo, a mulher trata-se com um tipo de planta e o cabelo pára de cair. Já para o homem, não tem jeito, o cabelo que cai nunca mais volta. A calvície é certa. Essa restrição sexual dura, em média, um mês. Além da rigorosa restrição alimentar, de acordo com padrões da tradicional medicina ocidental, as gestantes também estão sujeitas a problemas, como parto prematuro, perda de peso, anemia etc, oriundos do consumo de fumo (de cigarro comum e maconha) e álcool.

Indaguei sobre a aceitação do nascimento de gêmeos, visto que encontrei alguns casos em minhas andanças pela aldeia. Responderam-me com certa estranheza, mas negaram que houvessem casos de rejeição. Disseram-me que quando uma mulher, no início da gravidez, estando sentada, não consegue alcançar o dedo dos pés com as mãos, é porque vai

⁵⁰ Os Apinajé costumam chamar de ‘mandioca’ o tipo conhecido como ‘venenoso’, do qual comumente se extrai a farinha de puba, e de ‘macaxeira’ a mandioca comum.

⁵¹ Tanto os Apinajé quanto a população regional costumam fazer distinção entre peixes com couro e peixes sem couro. Os primeiros correspondem a peixes que possuem uma pele mais grossa e escura.

ter gêmeos. Irepxi disse que antigamente não era assim, que nunca tinha visto nascer dois de uma vez. Para ela, seus antepassados teriam dito que é devido à ingestão de carne de animais que têm várias crias (como o bode), e por isso as mulheres Apinajé começaram a ter ‘muitas crias’.

De acordo com Nimuendajú ([1939] 1983), os Apinajé acreditavam que uma mulher teria filhos gêmeos quando, estando grávida, comia frutas ‘gêmeas’, como pequis ou bananas, ou quando tinha o hábito de juntar as mãos para, na concavidade, beber água. De acordo com esse autor, o infanticídio só ocorria imediatamente após o parto e no caso de nascer o que ele chamou de “criança monstruosa”. Esta era envenenada através de uma solução preparada com o **karà-kanê** (remédio de veado) passada no bico do seio. De acordo com relato desse autor, para os Apinajé, mulheres maltratadas durante a gravidez estariam sujeitas a ter filhos defeituosos. Isso faz sentido no caso (que relatarei com mais detalhes no próximo tópico) vivido por uma neta de Maria Barbosa. Ela apanhava do marido durante a gravidez e depois que se separou dele tentou abortar; sua tentativa de abortar pode ter sido provocada pelo medo de que seu bebê não fosse uma criança saudável. A criança não nasceu com problemas físicos, porém tem um desenvolvimento deficitário, e isso pode estar sendo interpretado como uma anomalia, por isso a rejeição, agora mais branda, porém, flagrada na falta de cuidados para com a criança.

As Apinajé foram unânimes em dizer que para os Apinajé não há diferença entre as crianças. Todas seriam tratadas igualmente. Porém, segundo Maria Elida (enfermeira que vive com os Apinajé), o infanticídio existe. Trata-se de uma ação feminina pós-parto, havendo inclusive mulheres especializadas nessa prática. Contou-me vários casos, que incluíam filhos de **kupry**, além de filhos gerados ainda no resguardo de um outro, e filhos de genros indesejados. Segundo Maria Elida, na sua maioria, os casos de infanticídio são decididos e realizados por mulheres mais velhas, sobretudo na posição de sogras, avós ou mães. Essa prática seria efetuada através da ingestão de ervas que algumas Apinajé mais velhas conhecem.

Segundo os dados Apinajé que possuo, tanto a gestação de uma criança quanto o parto, o aleitamento, além da prática de aborto e infanticídio, fazem parte do conjunto de práticas sujeitas ao campo de ação feminino. Contudo, o infanticídio e abortos provocados

são negados. O motivo de escondê-los pode ser a recriminação de religiosos e outros não-índios, que os Apinajé não desejam (ou não acham conveniente) contrariar abertamente, ou então, em decorrência de uma possível auto-recriminação, a partir da incorporação, de fato, de idéias cristãs.

Em minha primeira visita, apenas os abortos ‘naturais’ (ou seja, os que aconteceram independentemente da vontade direta da mãe) foram relatados abertamente. Maria Elida enfatiza que as Apinajé costumam fazer uso de ervas abortivas. Contou-me alguns casos em que socorrera meninas que foram convencidas a tomar as tais soluções. Em minha segunda visita, a própria Cleuza admitiu a existência de casos de abortos provocados.

“Tem mulher que dá remédio para matar o nenê quando ainda está na barriga. Passa uns dois ou três meses e, aí, dá remédio para matar. Faz o remédio cozinhando umas batatinhas bem pequenas que ardem, faz o chá e bebe, ou então, faz o chá a noite e guarda, de manhã, bem cedinho, ela bebe. Passa o dia bêbada, porque esse remédio é forte.

A meninazinha da filha da Maria Santana (sua irmã) sofreu muito, mas nasceu. Ela bebia esse chá sem comer nada, sem tomar café, e ficava vomitando. Mas não colocou a criança para fora. Só que, depois que ela nasceu, a filha de minha irmã ainda judiou muito da menina. Ainda hoje ela esta judiando, porque a criança não engorda e nunca fica bem. Ela não queria ter.

Aquela mulher do Alcides também está tomando o remédio. A avó dá para ela. Tem família que a menina pega barriga, aí, com medo de ela se perder⁵², faz o remédio para matar (o feto), para que a filha possa se casar. Gente que segura o remédio e não vomita, aí é que mata. Se beber e vomitar, não mata. A filha da Maria Santana tomou um bocado de remédio, mas, toda vez que ela tomava, vomitava o remédio tudo de novo. Não matou a meninazinha, mas nasceu magrinha”.

⁵² Cleuza está se referindo ao receio que os parentes têm, de que o fato de uma adolescente solteira ter um filho, dificulte o aparecimento de um pretendente que queira casa-se com ela.

6 - Dar a vida e tirar a vida

De acordo com Lea (1999:186), os homens Kayapó abatem árvores, animais e inimigos e as mulheres nutrem crianças, a terra e filhotes de animais. Para reforçar sua afirmação, relembra uma colocação de Ortner, pertinente ao caso Kayapó, que classifica a mulher como o gênero que ‘dá a vida’ e o homem como o que ‘tira a vida’. Gostaria de utilizar os casos Apinajé para uma reflexão quanto a essas afirmações. Além das colocações acima, sobre o poder que as mulheres conservam de ‘selecionar’ quem deve viver ou não, um depoimento de Cleuza narra como as mulheres podem, mesmo que não seja o comportamento esperado delas, ser coadjuvantes em casos de assassinato. Além disso, é preciso lembrar que, para a teoria de concepção Apinajé, como para os demais Jê, a criança é formada dentro do útero da mulher através do acúmulo de sêmen, ou seja, o homem também é responsável pelo surgimento da vida.

Entre os Apinajé, **Panhĩ-Kanê** é um termo que designa homens de certa forma ‘especialistas’ em matar outros índios, seja por vingança própria ou por ‘encomenda’. Cleuza dá um exemplo:

“A gente chama assim alguém que matou um outro índio. É que tem gente que gosta de fuxicar dos outros. Aí, alguém acha que se trata de um feiticeiro, e a pessoa acaba sendo morta. O **panhĩ-kanê** chega e mata.

Das mulheres, tem um bocado que não têm coragem de ver os outros matando. Aí, mandam que os homens matem fora da aldeia. Então, eles levam, e matam lá fora. As mulheres nem vão ver, porque de lá mesmo, eles enterram. Depois, o matador de **panhĩ**, não come mais nada. Só pimenta, uma semana. Ele só come pimenta malagueta. Dizem que gente que mata gente, se não come pimenta, perde o juízo. Dá pimenta e coloca o matador para dormir sozinho. Não dorme no meio do povo e nem com a mulher dele.

Na aldeia velha, o Vicente matou um outro velho debaixo do pé de manga. Ele não fazia feitiço, mas, todo dia de madrugada, quando o galo cantava, ele cantava também, igual o galo. Até que acharam ele morto. Diz que o Vicente falou assim: Eu vou matar aquele homem porque ele tá puxando doença para cá. E então, ele estava lá quieto, deitado, cantando na casa dele, o Vicente veio e matou ele.

Só homem que faz isso, mas, tem mulher que é danada. Aqui teve duas mulheres que ajudaram a matar um homem. Diz que os homens o levaram, mas não mataram bem. Diz que ele caiu, mas não estava bem morto, então, mandaram as

mulheres matarem aquele homem. As mulheres mandaram a faca nele e ele morreu. Essas mulheres que acabaram de matar esse homem ficaram com os olhos ruins, quase não enxergam”.

Assim, parece-me que, se idealmente a mulher tem a incumbência de ‘dar a vida’, enquanto o homem tem a de ‘tirar a vida’, a prática nem sempre corresponde. Primeiro porque algumas mulheres parecem deter esse poder, já mencionado, de decidir sobre a continuidade de uma gestação ou sobre a vida de um recém-nascido; depois porque, se os homens ‘fazem as crianças’, eles também participam da criação da vida.

Veiga (2000:106) cita casos de mulheres Kaingang que guerreavam, com destaque para uma delas que teria ficado “famosa”. Os Kaingang relataram à autora que quando guerreavam contra os Xocléng, ela fazia uso da borduna: “Os homens davam uma bordunada, mas ela dava duas, uma na cabeça e outra na perna: caso o inimigo não morresse, ficaria imobilizado, com a perna quebrada e impossibilitado, assim, de persegui-los”

Uma observação de McCallum (1999:161) sobre os Kaxinawá parece resumir bem essa questão. Segundo essa autora, “os homens às vezes podem cozinhar e as mulheres podem matar”.

7 - Ciúme, possessividade conjugal e separação

Relatos etnográficos demonstram que a sexualidade e a vida sexual dos povos não-ocidentais orientam-se por uma lógica que pode diferir da ocidental. Crocker (1994:143-4), por exemplo, relata que quando visitou pela primeira vez os Canela foi informado sobre os festivais que separam cônjuges para o sexo extramarital. Ressalta que os sentimentos não são feridos por isso. Ciúme sexual e possessividade seriam passíveis de repressão. Os parceiros sexuais não são identificados, porque trata-se de uma prática ritual sancionada tradicionalmente. Entre os Apinajé, não possuo dados sobre comportamento sexual adotado em ocasiões cerimoniais, porém, relativamente às relações cotidianas, o ciúme é um sentimento bastante citado como causa de brigas e separações.

Estar casado(a), entre os Apinajé, é apontado como a situação ideal, tanto para homens como para mulheres. Julia Corredor, por exemplo, orgulha-se de não ter nenhuma filha solteira, dizendo: “Tem gente que escolhe marido para filha e não dá certo, larga e fica **kupry**. Mas eu tenho todas as meninas casadas e estou satisfeita”. Para que esse ideal se mantenha, teoricamente as separações não seriam recomendáveis, contudo, como já disse, não são raras, e quando um casal se separa, os filhos ficam com a mãe.

Segundo os depoimentos femininos, a diferença está em como o ciúme é manifesto. Diz-se que as mulheres, quando ficam sabendo que o marido tem uma amante, falam, reclamam com o próprio marido, com os irmãos ou com os pais, enquanto o homem costuma adotar um comportamento violento contra sua mulher.

Uma das netas de Irepxi é protagonista de uma história de ciúme. Ela era surrada pelo marido, mesmo estando grávida. Uma manhã acharam-na no mato, machucada e com o corpo inchado. Cleuza, suas irmãs e outros parentes revidaram a surra, batendo nele. A avó, a mãe e as irmãs da mãe da moça empenharam-se em separar os dois, mas, mesmo depois da briga, o rapaz recusava-se a deixá-la. Porém, diante da violência, suas parentes não a ‘devolveram’ ao marido e ela voltou a morar junto com a mãe, levando seu pequeno filho.

Quando perguntava às mulheres se as casadas costumavam ter relações com outros homens que não seus maridos, elas eram unânimes em dizer que os homens é que traíam.

Cleuza disse que não é possível a mulher procurar outro homem porque teme o comportamento violento adotado pelo marido. Porém, os casos de relação sexual fora do casamento protagonizados por mulheres acabam surgindo durante as conversas. Como o caso de uma mulher, apontada por Cleuza, que, quando mais jovem, costumava manter relações com outros homens enquanto seu marido caçava. Um dia, o marido, desconfiado, convidou-a para acompanhá-lo. Ela recusou-se, disse-lhe que fosse, que ela ia ficar “quieta dentro de casa”. Ele saiu e ela foi encontrar-se com seu amante, perto da roça, no mato. O marido que, na verdade, ficara vigiando, assistiu ao encontro da esposa. A mulher, após despedir-se de seu amante, foi para sua roça trabalhar. Logo, o marido chegou até ela, furioso. Pegou-a pelo braço, levou-a para casa e surrou-a com uma correia de couro. Ela foi para a casa da mãe com as costas marcadas. A mãe quis saber o que havia acontecido, ela respondeu que o marido havia lhe batido sem motivo. Quando o genro chegou, foi logo enfrentando a sogra: “Agora eu estou aqui, se a senhora não gostou pode falar”. A sogra contou o que sua filha tinha lhe dito e o genro argumentou que ele a havia surrado para que aprendesse a respeitá-lo. A sogra não falou mais nada.

As mulheres dizem que são os homens quem as procuram para fazer **pa kunĩ** (manter relações sexuais), pois elas têm medo de ficar **tujarô** (grávida). Porém, as mulheres fofocam sobre aquelas que ‘correm atrás’ ou ‘chamam da janela’ de suas casas ou disfarçadamente na rua, tomando a iniciativa de procurarem os homens para manterem relações sexuais. Em geral, esse tipo de fofoca parte, sobretudo, das mais velhas sobre as moças solteiras.

Além disso, no que diz respeito ao ciúme, os rapazes Apinajé parecem ter com que se preocupar. Comenta-se na aldeia que “as meninas estão rejeitando os **panhĩ** (índios)”. Conta-se muitos casos de namoro entre meninas índias e rapazes da cidade. Reclama Daniel que, a respeito disso, se fizeram várias reuniões, mas que as meninas continuavam a desobedecer as recomendações para “não namorar **kupe** (não-índio)”. Daniel disse que:

(meninas que namoram **kupe**) “É uma coisa que não gostei. Nós índios homens não saímos procurando mulher lá fora, nós respeitamos, mas, homem **kupe** é danado. Quando tem festa aqui, eles vêm e namoram. Eu acho que é uma coisa que eles não pensam certo. Está acontecendo doença no mundo, se a mulher solteira pega, ela

passa para todo mundo, o rapaz vai procurar por ela e ela passa para o rapaz. É uma coisa que eu sempre falo, que é para tomar cuidado com os **kupe**, porque **kupe** não tem dó da pessoa, e é fácil enganar ... Tem muito **kupe** que já deixou filho por aí. Mas, elas não obedecem, passam por cima do pai ... A gente falou isso na reunião, tem que separar do **kupe**".

8 - Kupry

Os Apinajé denominam **kupry** as mulheres não-virgens que possuem maturidade suficiente para estarem casadas, mas que, por viuvez, separação ou por estarem solteiras, são consideradas disponíveis para serem procuradas por homens solteiros ou casados, que retribuem as relações sexuais com alimentos, roupas, dinheiro, miçangas etc. Não se trata de 'ser' **kupry**, mas de 'estar' **kupry**, pois estas mulheres, assim que assumem um novo casamento, saem da condição de **kupry**.

Nimuendajú (1939:64) relata, em seu trabalho sobre os Apinajé, a existência de jovens mulheres que, por iniciativa própria, incentivo dos pais ou ainda por relação premarital que não culminou no casamento, viveriam na condição de "**me-kuprí-ya**"⁵³ até se envolverem em uma relação estável. Nessa mesma categoria estariam também as divorciadas e as viúvas, sendo que a união de um homem com uma mulher na condição de **me-kuprí-ya** seria realizada, de acordo com o autor, sem nenhum cerimonial.

Segundo Nimuendajú, nos casos em que a escolha por essa condição ocorria por iniciativa própria ou por incentivo dos pais, a moça era enfeitada por sua mãe e, à noite, guerreiros (**pep**) levavam-na à praça, onde ela ficava em companhia dos **pep**⁵⁴ e de outras "raparigas públicas"⁵⁵. No dia seguinte, ela indicava ao seu tio materno todos os guerreiros que tinham mantido contato sexual com ela, então, um guerreiro da metade **korti** dos **pep**

⁵³ De acordo com informação de Lea (diálogo informal), o prefixo 'me' de 'me-kuprí-ya' designa o coletivo do substantivo 'kuprí', 'ya' quer dizer 'este' e **kupry** e 'kuprí' são a mesma categoria.

⁵⁴ Nimuendajú classifica nesta categoria jovens guerreiros (com cerca de 15 a 25 anos) que se encontram na segunda fase de iniciação.

⁵⁵ 'Rapariga pública' foi o termo utilizado na tradução para o português; em inglês, o termo utilizado é *wanton*.

percorria as casas dos que foram denunciados, recolhendo dádivas, especialmente miçangas. O tio embrulhava tudo numa esteira, levava à casa materna e entregava as dádivas ao pai da moça. O autor conta que mesmo os guerreiros casados tinham, nessa ocasião, direito a intercurso sexual com essa moça e que suas esposas não protestavam contra a dádiva, considerada obrigatória (1983:64).

Entre os Kaingang, Veiga (2000:103) também registra uma categoria de mulheres denominadas “**mbédutũ**” (mulher sem marido). De acordo com a autora, são mulheres que decidem assumir sua vida sexual fora do casamento; essas mulheres permaneceriam morando com os pais, que não recriminam seu comportamento. Quando engravidam criam seus filhos sozinhas, sem receber qualquer ajuda. Contudo, se uma mulher ciumenta, por exemplo, quisesse dar uma surra, não haverá quem a defenda.

Para Lorrain (2000:296-8), o pagamento das relações sexuais entre os Kulina contribui para a manipulação da sexualidade feminina, pois torna as mulheres dependentes do homem. Para essa autora, mulheres solteiras são dependentes de seus pais, irmãos e amantes, e mulheres casadas de seus maridos, filhos e amantes. Essa dependência desencorajaria as mulheres a se divorciarem.

Entre os Apinajé, de acordo com os depoimentos que registrei, o casamento de moças **kupry** é realizado com o mesmo cerimonial de uma não-kupry, desde que seja o primeiro. Dentre esses depoimentos, uma Apinajé, chamada Indocréia, reclama das fofocas que fazem a seu respeito por ela estar na condição de **kupry**. Diz que a apontam e falam que ela não pára em casa, que pede comida para os outros: “Eles dizem aquela mulher é doida, já está andando na rua, nem fica em casa, tá pedindo comida ou casa” (para hospedar-se de graça). Indocréia diz que só não aceita homens que trazem pinga como presente. Nas palavras dela:

“Eu recebo só dinheiro. Se não têm dinheiro, podem trazer café ou arroz. Aí, podem procurar minha casa que eu recebo. Mas, pinga, eu não recebo. E os homens, todos, já sabem meu jeito. Na hora que eles ficam bêbados, eles nem passam na minha casa. Se não traz nada, e fica só conversando, não quero!”

Dizem que quando um homem casado procura uma **kupry** e a esposa descobre, ‘briga’, e às vezes separa-se do marido e ‘vira **kupry**’, ou então, fala mal da **kupry**, deixando de dirigir a palavra à mulher acusada, pressionando o marido para que ele deixe de procurá-la. Diz-se que a esposa traída só volta a falar com aquela **kupry** novamente quando esta se casa. Disseram que, em geral, os maridos, se descobertos e pressionados pela esposa, deixam de procurar a amante. Contudo, se esta mulher engravida, eles devem indenizá-la⁵⁶. Segundo Cleuza, são os homens que procuram as **kupry**, mas há as que ficam “como doidas, dormindo com todo mundo, e aí, os homens acabam nem pagando.” Na opinião dela, as que agem mais adequadamente são as que ficam um tempo (dias, ou semanas) com cada um. Estas teriam mais garantia de receber os pagamentos.

No caso das mulheres que ficam apenas uma noite com cada homem, se ela engravida e não há quem assuma, fica complicado ela apontar um autor para seu filho, porque não vão acreditar nela. E, nesse caso, a nominadora da criança e a provável arranjadora de nome será uma irmã da própria mãe, que lhe dará o nome e a festa⁵⁷ (sobre nomeação retomaremos posteriormente). Se não há uma irmã, a própria **kupry** dará o nome a seu filho e não lhe fará festa. Na primeira vez que conversei com Júlia Corredor, ela expressou uma opinião rigorosa sobre as **kupry**:

“Depois que deixam os maridos, ficam fuxicando delas. Enquanto são casadas não fuxicam. Mas, se viram **kupry**, as mulheres que são casadas, ficam com raiva dela. Os maridos chegam lá e elas se entregam, ficam **tujarô** (grávida), quando nasce o neném, elas ficam cuidando sozinha do filho do marido dos outros. E se elas não acham ruim, eles vêm de novo e elas ficam solteira, **tujarô**, no meio de gente casada. As mulheres solteiras não fazem resguardo; matam o menino e faz outro, e não ficam de resguardo. As mulheres casadas ficam de resguardo e comem só um pedacinho de beiju⁵⁸. Agora, as **kupry** dão logo arroz, farinha seca e feijão para as crianças comerem. Se comer milho assado, o menino fica com a barriga

⁵⁶ Vários pesquisadores dos povos Jê e não Jê notaram que é costume entre eles os homens ‘retribuírem’ às mulheres com as quais mantêm relações sexuais fora do casamento. Esse ‘pagamento’ pode ser realizado em forma de mantimentos, utilidades domésticas, presentes ou dinheiro.

⁵⁷ De acordo com o depoimento de Cleuza isso só é válido no caso citado, ou seja, quando a mulher não consegue provar quem é o pai de seu filho(a).

⁵⁸ Alimento feito de farinha de mandioca e água. Essa massa é sovada, esticada e deixada ao sol para secar, e costuma-se comer com carne ou mel.

inchada. Não pode comer coisa queimada para os meninos não ficarem doente. Mas, as **kupry**, comem coisa errada para os meninos morrerem”.

Cleuza interferiu dizendo que “tem **kupry** que não casa e não faz isso com os filhos”. Cita o caso de uma mulher que tem oito filhos criados e nunca se casou: “Foi mexida ⁵⁹ quando moça e não arranhou marido, mas nunca matou seus filhos”.

Interessante notar que não há um termo correspondente a **kupry** para o homem Apinajé, visto que também há solteiros, viúvos e separados que com certeza devem ser abordados pelas mulheres. Entretanto, o homem não é ‘retribuído’ materialmente, talvez porque o ato sexual seja considerado (idealmente) uma ‘ação’ masculina, ou seja, o homem age sobre a mulher, considerada passiva, por isso ele a presenteia, como uma forma de recompensa.

A existência das **kupry** tem motivado discussões a respeito de uma possível comparação com a prática da prostituição. Werner (1984), em seu trabalho sobre os Mekrānoti, chama a atenção para as mulheres classificadas como **kupry**. O autor as define como mulheres solteiras ‘especializadas’ em serviços sexuais à comunidade masculina. De acordo com o autor, muitos etnólogos têm tentado explicar o ‘pagamento’ à mulheres por seus ‘serviços sexuais’ nas sociedades indígenas, evitando, contudo, a sugestão pura e simples do termo prostituição.

Werner (1984:395) relata que identificou 30 mulheres classificadas pelos Mekrānoti como **kupry**. Segundo Werner, nem todas as mulheres solteiras, mesmo não-virgens, eram **kupry**. Porém as **kupry** Mekrānoti seriam similares às ‘wantons’ que Nimuendajú descreve para os Xerente e os Timbira ocidentais, com a diferença que as **kupry** Mekrānoti não atuam em ocasiões cerimoniais e nem estão associadas a sociedades masculinas como em outros grupos Jê. As **kupry**, de acordo com Werner, podem ser tanto mulheres jovens quanto mais velhas. A alta mortalidade masculina em guerras, juntamente com o costume de monogamia e o fato de os homens estarem se casando mais jovens, podem ter, segundo o

⁵⁹ De acordo com algumas informantes, não são raros os casos de estupro na aldeia São José; no entanto, seria preciso uma investigação mais aprofundada para poder explorar melhor o assunto.

autor, dado às mulheres a alternativa de viver como **kupry** enquanto um meio de sobrevivência (ou seja, não haveria maridos para todas). Entre os Mekrānoti, de acordo com Werner, a existência das **kupry** não estaria ligada a um baixo status feminino, pelo contrário: diferentemente das outras sociedades, os Mekrānoti teriam chefes cerimoniais mulheres, e mulheres teriam seu próprio lugar de reunião.

Os Apinajé apontam o estar casado como condição ideal, tal como Lea (1999:189) fala dos Kayapó: “Não existe a possibilidade de não casar-se”. Entretanto, acredito que, diante da possibilidade de separação, viuvez, demora para arranjar um parceiro, ou casamento prometido que não dá certo, ser **kupry** seria um meio de a sociedade prover o sustento de mulheres que não podem contar com um marido que providencie a carne de caça, pois seus irmãos (pelo menos idealmente) têm que prover sua própria casa, a esposa e a casa da sogra. Embora as Apinajé que estão sem parceiro possam possuir roças, cabeças de gado e, no limite, até caçar ou pescar, através das **kupry** a sociedade demonstra um mecanismo segundo o qual as pessoas não ficariam desamparadas. Segundo alguns relatos, estar **kupry** não é uma situação muito apreciada, pois nessa condição a mulher está sujeita ao ciúme das mulheres casadas com os homens com quem mantém relação. Contudo, a discussão se elas são ou não comparáveis a prostitutas me parece pouco frutífera, porque essa é uma categoria que só faz sentido para a cultura ocidental, que vende a força de trabalho para sobreviver. Para os Apinajé, ao que tudo indica, receber para manter relações sexuais não é pejorativo, aliás, é uma vantagem para a mulher. O problema é estar sem parceiro fixo, sujeita ao ciúme das outras mulheres, e ao risco de ficar grávida e necessitar criar o filho sem a ajuda do pai. Tanto que as **kupry** podem casar-se sem carregar nenhum tipo de estigma por ter vivido algum tempo como **kupry**.

9 - Idade e gênero: a velhice

De acordo com Lea, uma caracterização globalizante dos gêneros Kayapó permite dizer que a idade “tende a dissolver a distinção entre os dois sexos. As velhas são tidas como tão sábias quanto os homens” (1994:99). A autora sustenta que, durante a vida adulta, todo contato entre homens e mulheres é sexuado. Mas, quando as mulheres tornam-se avós,

detêm o mesmo prestígio que os avôs e até falam em reuniões importantes na casa dos homens. Na primeira infância, o tratamento dispensado a ambos os sexos seria praticamente neutro, e a partir dos dois anos de idade até a velhice, a distinção sexual é acentuada. De acordo com Lea (1994:100), os homens muito velhos não vão mais à casa dos homens, ficam mais em casa sob o cuidado da família.

Entre os Apinajé o arrefecimento da separação entre os sexos, com a idade, também pode ser constatado. As próprias histórias de Maria Barbosa, Julia Corredor e Julia Laranja e o prestígio que alcançaram podem demonstrá-lo. Contudo, não me parece que se trate de uma ‘dissolução’ da diferença sexual. As mulheres tornam-se avós muito cedo, com cerca de trinta anos, e embora a ‘pirâmide da solidão’⁶⁰, conforme constata Lea entre as Kayapó, funcione também para as Apinajé (no tocante ao casamento após os 30 anos), a atividade sexual, o caráter sexuado do contato entre homens e mulheres, não termina. Um exemplo é a história de Julia Corredor. Julia e seu primeiro marido se reencontraram depois de terem criado filhos, netos e bisnetos, e passaram a ter encontros periódicos até as filhas interferirem, para convencer a mãe a não mais reencontrá-lo.

Veiga (2000:106) relata que a fertilidade dos homens Kaingang alcança os 60 anos, o que explicaria o casamento de homens muito mais velhos com adolescentes, embora não se descarte que elas, de fato, possam engravidar de homens mais jovens. No caso das mulheres, a autora conta que há depoimentos segundo os quais: “depois dos cinquenta anos elas não precisam mais de homens”. Porém, a autora afirma que isso nem sempre se verifica na prática, sendo que a realização de casamentos de mulheres com homens dez ou quinze anos mais jovens não é incomum.

⁶⁰ Termo utilizado por Elza Berquó, no trabalho: “Pirâmide da solidão?” apresentado no V Encontro Nacional de Estudos Populacionais (1986), em Águas de São Pedro (SP).

10 - Mẽ ôkre porũnhti

O **mẽ ôkre porũnhti** me foi relatado por Maria Barbosa como uma “festa das mulheres” realizada por iniciativa feminina onde, em uma das etapas do ritual, os homens permanecem em casa fazendo a comida para alimentar as irmãs. Giraldin (2000:241) conta que assistiu um **mẽ ôkre porũnhti** em homenagem a Grossinho (marido de Rosa) em setembro de 1997. Segundo Giraldin, a festa aconteceu após um mês de seu falecimento. Antes de morrer, Grossinho haveria expressado o desejo de que fosse realizado um **mẽ ôkre porũnhti** em sua homenagem. Quem decidira a época da realização da festa fora Rosa. Giraldin, entretanto, afirmou-me (em conversa informal) que desconhece a realização de uma etapa da festa em que os homens ficam em casa cozinhando para as mulheres. Para ele, uma mulher, a Amnhi, relatara que a história que fundamenta o **mẽ ôkre porũnhti**, e que é a saga de um guerreiro chamado Pepxiti. Essa história é relatada em sua tese (2000:239).

Para mim foram contadas as duas histórias: a de Pepxiti, relatada por Cleuza, e outra que fala sobre a existência antiga de uma aldeia só de mulheres, que segundo Julia Corredor, é a história que faz do **mẽ ôkre porũnhti** uma ‘festa das mulheres’. Segundo Júlia, a celebração do **mẽ ôkre porũnhti** seria para lembrar a existência desse lugar, onde viviam apenas mulheres e que, quando nascia um homem, elas matavam-no.

Infelizmente não tive a oportunidade de acompanhar a realização dessa festa. Mas, como foram relatadas por Maria Barbosa, Júlia Corredor e Júlia Laranja, consideradas ‘guardiãs’ da cultura Apinajé e exímias conhecedoras de histórias e mitos, descreverei o que me foi dito.

A primeira vez que entrevistei Julia Corredor, ela fez questão de não falar em português. Recebeu-me sentada sobre sua esteira e pediu com uma serenidade solene que eu me sentasse ao seu lado para que ela me contasse sobre a festa das mulheres. Após a entrevista, cantou-me algumas canções com as quais ela havia sonhado e que desejava mostrar no próximo **mẽ ôkre porũnhti**. Na segunda vez, ela mesma veio me procurar,

falando comigo em português, mais descontraída e sorridente. Como já mencionei, Julia é uma conhecedora das histórias e mitos Apinajé, além de cantora.

De acordo com Giraldin, o ‘choro’⁶¹ (**mẽ mỳr mã apri / mẽ mỳr mã ati**) dos seres vivos e não-vivos é ouvido pelo pajé (**wajãga**), que o ensina para algumas mulheres. Segundo o autor, são as mulheres que se interessam em aprender esses cantos e a preservá-los, executando-os em situações cerimoniais. Esses cantos seriam diferentes dos choros rituais executados com lágrimas e pesar. Lea (1986:246) relata que o choro feminino altamente ritualizado é a contrapartida da oratória masculina. Em tom bastante agudo, ele seria ouvido a longa distância.

Conforme relataram-me Julia e Maria Barbosa, a ‘festa das mulheres’ acontece quando uma das mulheres mais velhas “decide cantar e dançar o **mẽ ôkre porũnhti**” em homenagem a alguém que morreu. Nesse dia, elas cantam e dançam no pátio, vestidas e enfeitadas com um cocar rústico feito de palha. Um cantador canta para as mulheres dançarem e elas dançam em volta dele. Passa-se de casa em casa dançando. Os homens ficam em casa, fazendo a comida para suas irmãs (essa relação dos homens com suas irmãs, sobretudo em situações rituais, demonstra a importância da ligação entre irmãos de sexo oposto).

Para a realização do **mẽ ôkre porũnhti** as mulheres reúnem-se no pátio e passam uma noite cantando até o dia amanhecer. Alguns rapazes vão pegar uma espécie de barro lodoso na beira do ribeirão e as mulheres passam-no nas pernas e braços para ‘virar porco’, ou seja, para transformarem-se ritualmente nesse animal. Depois andam nas casas cantando e ‘pulando’ (a expressão ‘pular’ é usada como sinônimo de dançar). Após essa passagem pelas casas, juntam-se novamente no pátio e encaminham-se para casa, levando os meninos que irão entregar às suas tias (cantoras) um cocar de ingraú (espécie de coqueiro) enfeitado de penas, enquanto as demais participantes recebem um cocar feito de folha de coco, denominado **mẽ àkà**.

⁶¹ De acordo com Giraldin, os choros executados sem pranto e em pé são chamados **me mỳr mã apri**, e aqueles que são realizados com o executor(a) sentado e com lágrimas denomina-se **me mỳr mãati**.

Esses cocares são distribuídos por quatro rapazes solteiros para todas as mulheres. Esses rapazes são escolhidos de antemão. Arruma-se um lugar espaçoso e ali eles passam um dia todo confeccionando cocares. Eles ficam em uma casa que pode ser a da 'dona da festa' (quem toma a iniciativa de pedir a festa). Se a festa tem mais de uma dona, eles ficam na garagem, localizada no pátio. Depois que distribuem os cocares, eles podem voltar para suas casas. Os homens que ficam no pátio reúnem-se do lado contrário ao das mulheres e ficam observando a dança das mulheres, às vezes gritando para incentivá-las. À tarde, as mulheres banham-se, renovam a pintura e continuam cantando pelas casas, e quando chega a noite, os homens "vão para pular com as irmãs também; os irmãos entram na festa com elas e pulam".

Indaguei porque são escolhidos rapazes solteiros para confeccionar os cocares. A resposta foi que, não sendo casados, podem ficar o dia todo fazendo os cocares sem irem para suas casas. Eles cortam a palha e trazem para a garagem para confeccioná-los. Só podem sair para se banharem e depois voltam; segundo Cleuza, "porque tem muita gente (para quem) fazer (os cocares)".

Segundo algumas informações, todas as pessoas participam do **mẽ ôkre porũhnti**, desde as adolescentes. Mas, apesar de Cleuza atestar a participação de todas as mulheres, Júlia Corredor reclama do pouco caso das jovens para a realização do **mẽ ôkre porũhnti**. Por isso, eles empenham-se em ensinar o ritual às 'mais novinhas', para que a festa não acabe.

10.1 - História de Pepxiti contada por Cleuza

"Os Apinajé foram atacar a aldeia do Pará, dos Kayapó, mas, não entraram, ficaram na beira do ribeirão, no pubero, (local onde se processa a mandioca para fabricar a farinha). Ficaram lá, para tirar puba (farinha de mandioca), mataram quatro mulheres que foram tirar puba e pegaram seus colares e enfeites. Elas estavam cheias de miçangas no corpo, e tinham um cesto grande, também cheio de miçangas que elas não deixavam nunca. Depois de matá-las, passaram a noite correndo.

Aí, diz que esse homem, cantou. Quando começou cantar, o outro falou assim: _ Não, não canta não! Deixa nós atravessarmos. Se você canta aqui, vão nos matar, porque

aqueles índios que nós matamos são danados para achar o rastro da gente. Diz que eles ficam cheirando o rastro da gente e ficam acompanhando até achar e matar.

No rio, que é o Araguaia, pegaram a canoa. Eles iam atravessando, estavam bem no meio do Araguaia, quando começou a cantar, aí, chegaram os **Kupe - rop**. Os **Kupe - rop** jogavam flecha para matar, mas não alcançava, porque eles ficavam no meio do rio. Aí, chegaram e contaram tudo o que aconteceu com eles. Contaram para as mulheres, para elas fazerem a festa delas. Teve uma menina que foi com eles; a meninazinha chegou, contou para mãe. E o rapaz Pepxiti chegou e foi cantando. E então, as mulheres pegaram essa cantiga e cantam até hoje.

Quando esses Apinajé estavam na aldeia dos **Kupe - rop**, encontraram com uma lagarta que comia folha de coqueiro e defecava miçanga, por isso, as mulheres tinham um cesto cheio delas. Os homens pegaram e trouxeram para os Apinajé, chegando aqui, distribuíram tudo”.

10.2 - História da aldeia de mulheres (por Julia Corredor)

“Havia muitas mulheres, casavam-se e sobravam muitas, não tinha como fazer **pa kunĩ** (ter relação sexual), e aí, elas iam para o rio e faziam **pa kunĩ** com os jacarés. Elas mudaram para outra aldeia, e inventaram essa cantiga. Fizeram essa festa, outros **panhĩ** (índios) vieram e viram a festa delas. Voltaram para sua aldeia e contaram para as mulheres deles, para elas ficarem sabendo.

Porque não tinham marido, chegavam na fonte, batiam, o jacaré vinha, elas ficavam deitadas e eles ficavam fazendo **pa kunĩ** nelas. Até que elas ficaram com muita raiva, porque não tinha marido, e foram embora. Fizeram aldeia só das mulheres e ficaram sozinhas.

Passou o tempo, o irmão de uma delas foi atrás, passou um tempo com elas, e elas o convidaram para assistir a festa. O nome da festa é **kupênire**, que é **mẽ ôkre porũhti**, que as mulheres inventaram a cantiga. Esse rapaz foi chamar outros. Eles enganaram a mulherada. Eles foram para o rumo do jacaré, foram como as mulheres iam; imitaram as mulheres, os jacarés vieram e eles mataram os jacarés, depois, foram embora. Eles disseram que iam fazer uma caçada para elas, mas, na verdade, foram matar seus maridos jacarés.

Então, elas foram para o rumo dos jacarés⁶². Um homem, que ia atrás de uma índia, viu quando elas viram o couro e ossos dos maridos jacarés e ficaram chorando. Uma, ficou pulando e rolando no chão como gente doida. Ficaram com muita raiva; enterraram os ossos dos maridos jacarés e foram embora.

⁶² No trabalho de Giannini (1991) sobre os Xicrin, a autora lembra que a figura do jacaré nos mitos foi interpretada como anti-social. Turner teria descrito esse animal como devorador de humanos, que encarna forças incontroláveis e anti-sociais da natureza.

Elas estavam na aldeia delas e arrumaram um jeito de ficar grávida. Juntaram cinzas num lugar onde não espalhava. Todos os dias elas iam urinar lá, para ficar **tujarô** (grávida), mas, quando é macho elas matam, deixando só as fêmeas.

Chegou um homem, avisado por um velhinho, que ele, não era para precisar delas (no sentido de desejá-las sexualmente). Mas, ele ficou lá, e viu a festa, ele gostou de uma mulher e pediu para a mulher cacique. Ela falou: _Se tu correr muito, você ganha ela, se não, não ganha ... Ele correu com ela, mas ela chegou primeiro, então não fez **pa kunĩ**. Ele pediu de novo para ficar com outra e aconteceu a mesma coisa, e então, chamou mais outra e mais outra, mas, não adiantou, até que foram embora para aldeia dele. Lá, contou para os outros, e, então, eles voltaram à aldeia das mulheres e aconteceu a mesma coisa. Ficaram lá esperando que elas distribuíssem o bolo de mandioca para a festa terminar e depois, foram embora de novo”.

10.3 - **Mẽ ôkre porũnhti**: passado e presente

Depoimento de Julia Corredor:

“Essa festa, que a gente começa; no tempo que eu e as mulheres fazíamos assim, tinham os irmãos que davam comida para nós. Mas, depois que os irmãos morreram, nós ficamos cantando e não tem irmão para dar comida para nós. Quando eu morrer, não vai ter quem ajuda o cantador, por isso, só penso em morrer, para ir com a turma que se anima mais, aqui estão todos virando **kupe**, por isso, estão assim, paradinho. Eu estou contando para vocês, porque, se eu morrer, não tem mais quem conta. Os novos não vão saber, vocês não vão ver mais. Eu estou contando para vocês contarem para os novos.

Primeiro, tinha um bocado de mulheres que gostavam de dançar. Nós fazíamos essa festa e era bem animada. Só as mulheres dançavam e os homens ficavam em casa fazendo comida para as irmãs. Cozinhava a carne e misturava com feijão para dar para as irmãs comerem. No tempo passado eles faziam isso muito bem. No tempo que eu era pequena, as tias e as madrinhas ficavam dançando o **mẽ ôkre porũnhti**, que é a festa das mulheres, eu ficava vendo e acompanhando. Os homens ficavam em casa, faziam bolo para assar (**xwỳ kupu**) e carne e entregavam para as irmãs.

São os homens que pintam o cantador⁶³. Chegam na casa do cantador com urucu e enfeite, pinta e enfeita. Os homens, que são irmãos das mulheres, as pintam e entregam os

⁶³ Em uma das etapas do **mẽ ôkre porũnhti** existe a participação de um cantador que, enquanto canta, vai chamando as mulheres para a festa e sendo seguido por elas.

fiado⁶⁴ e vão andando para o pátio, elas vão cantando a cantiga. Eles as enfeitam, elas ficam cantando ali na garagem, esperando a hora chegar, e de manhã, começa de novo.

No passado, a gente cantava, todo mundo cantava e pulava e eu ficava alegre e não ficava com vergonha. Mas, hoje em dia, elas inventam essa festa, mas, ficam tudo em volta de mim. Só eu, e outros poucos que cantam, os outros ficam como **kupe** olhando para mim. Eu não estou gostando mais de fazer essa festa, porque os outros ficam olhando para mim e rindo e eu fico com vergonha.

Aí, eles levam as irmãs, enfeitam-nas todas, dão-lhe um pedacinho de carne, aí, nós vamos para casa, cantando as cantigas dos bichos. Aí, chegam as outras mulheres, dão-lhes um pedacinho de carne e elas ficam lá, dançando. Mas, hoje em dia, os homens não vão buscar as irmãs para enfeitar, elas mesmas vão. Mas, nem os homens e nem as mulheres vão ver a festa da mulher; estão esquecendo isso.

No tempo que eu estava nova, eu dançava com os outros, e agora, se eu morrer, eles ficam cantando, mas não vão terminar, porque os novos só andam de vestido, como **kupe**, não cantam, não dançam, ficam só olhando. Pegam urucu para pintar as mulheres, mas elas não aceitam, só querem andar de roupa. As meninazinhas só ficam olhando, porque não sabem pular, aí, só os velhos que pulam. Eu só estou contando a história para vocês saberem e contarem a história para os netos.

Essas cantigas que inventaram; as cantigas do índio morcego. Eu não acho que é a cantiga da aldeia que eu morava” (a história em que ela acredita é a narrada acima, sobre as mulheres que se relacionaram com jacarés).

O mito do índio morcego, ao qual Julia Corredor se refere, está presente no conhecimento mitológico de vários povos Jê. Na coletânea organizada por Wilbert e Simoneau (1978/1984) são relatados vários mitos Kayapó. Entre eles, ‘O Povo Morcego’ (1978:327/330); ‘Menino Morcego Cativo’ (1984:209); e a ‘História do Povo Morcego’ (1984:211). Para os Kayapó-Xicrin: ‘O Povo Morcego’ (1984:210). Dos Apinajé foi registrada por Nimuendajú (1939: 134), e por Wilbert e Simoneau (1978:325-7) a lenda dos ‘Kupen-Dyêb’.

De acordo com Lea (1993:278), entre os Kayapó, a história do índio-morcego marca a origem do líder cerimonial. Segundo a autora, o ofício de líder cerimonial teve origem quando um menino-morcego foi adotado por uma Casa Kayapó e ensinou cantos e danças associados às pescarias de timbó. Em várias dessas histórias, um menino morcego é

⁶⁴ Provável pagamento que deverá ser realizado pelas mulheres que receberam comida e foram enfeitadas pelos irmãos.

capturado, passa um tempo na aldeia dos captores e os ensina novas danças e músicas, morrendo logo depois.

Na segunda viagem, Julia Laranja contou-me a mesma história que Julia Corredor, ou seja, a das mulheres que mantiveram relações sexuais com jacarés e que acabaram fundando uma sociedade só de mulheres. Sua história incluía algumas modificações, por exemplo, segundo ela, quem desconfiou das saídas prolongadas das mulheres não foi o irmão de uma delas, mas os homens que mantinham relações sexuais com elas, que argumentaram com os demais da seguinte forma:

“Essas mulheres não querem brincar com a gente. Só querem ir na beira do rio. O cacique mandou: Vai atrás delas para saber o que elas fazem lá.

Diz que ele foi. Aí, a mulher dele saiu de trás da moita e ficou lá deitada e aí, outras duas a levaram para o jacaré, cada uma segurando-a de um lado, e ele ficou deitado com ela enquanto as outras ficaram banhando na praia, até que veio a tarde. Aí, o jacaré tornou a mergulhar e elas foram embora. Ele viu e disse: Ah! então é por isso que essa mulherada não quer a gente.

Ele chegou e contou aos homens que, naquele tempo, ficavam todos no pátio. Eles disseram: Então, nós vamos moquear esses maridos delas. Os homens as enganaram dizendo que iam caçar. Chegaram, imitando as mulheres; enganaram os jacarés e os mataram, moquearam e comeram, depois amontoaram os ossos, a casca e foram embora.

As mulheres, quando constataram o fato, choraram muito. Elas ficaram chorando e cantando assim (cantou a música). Passou dias, fizeram casa, arrumaram tudo, enterraram os ossos dos jacarés e foram embora.

(Na aldeia) Um homem, que a mulher se zangou e brigou com ele, disse: _Eu vou atrás daquela mulherada, diz que são valentes, mas, eu vou atrás. Se elas me matarem, tudo bem, eu já me acabo por lá.

Quando chegou lá, a chefe delas falou para não matar ele, para deixar ele ficar, para ele ver como elas faziam. Ficou com elas, até que ficou com vontade de ter relação sexual com uma daquelas mulheres. Falou com a chefe. Ela falou: Não. Nós aqui não servimos mais homem de jeito nenhum. Mas, se tu quiser uma delas, vai ser na carreira. Se tu passar dela, tu faz, mas se tu não passar, não faz. (O homem tentou com várias mulheres, mas perdeu de todas).

Aí, dizem que inventaram esse **mē ōkre porūnhti**. Quando era para terminar o **mē ōkre porūnhti**, as mulheres saíam para a caçada. Chegou de noite, começaram e terminaram a festa.

(Grer não se lembrava do episódio das cinzas por isso argumentou que não sabia como elas engravidavam). Não tinha homem, mas diz que paria. Se era menina mulher, não matava, se era menino homem, matava na mesma hora. Me disseram que elas faziam remédio do mato para parir”.

Sobre a existência mitológica da aldeia formada apenas por mulheres, Wilbert e Simoneau registraram, entre outras, duas histórias Apinajé. Uma, intitulada *The Cupêndia Amazons* (1978:335), fala sobre dois guerreiros que visitam uma aldeia de mulheres para se casar com elas, mas, para tanto, eles deveriam vencê-las na corrida; como os guerreiros perdiam constantemente, foram embora sem esposa. O outro conto chama-se 'Os Kупen-ndiya' (1978:337), e corresponde à história contada por Julia sobre as mulheres que tiveram seus amantes jacarés mortos, por isso formaram outra aldeia. Dos Rankokamekra, Wilbert e Simoneau registraram 'A tribo das mulheres' (1978:333/334).

Lea (1986: lxiv) relata um mito Kayapó sobre a aldeia das mulheres, à qual os Kayapó se referem como o lugar onde "só tem solteiras e...o vento sopra suas bundas e elas engravidam" e quando nasce menino, elas o entregam para outros povos criarem.

Rodrigues, entre os Karajá-Javaé, registrou a existência de um mito no qual mulheres trocavam seus maridos por jacarés. A autora interpretou a figura do jacaré como representativa de "virilidade e potência...fonte inesgotável de prazer, capaz de ter relações com todas as mulheres, sem nunca esgotar a sua energia vital / sexual" (1993:327-8).

Para Rodrigues, o mito estabelece a diferença entre um tempo em que as mulheres realizavam desejos considerados 'imorais' através de relações extraconjugais, e um tempo posterior, onde o prazer foi limitado pela ação dos homens que, segundo a autora, é responsável pela "supressão do prazer feminino" (1993:327-8). Dessa forma, o mito estabeleceria uma associação entre as mulheres consideradas anti-sociais, carentes de satisfação sexual, com os 'outros', os inimigos dos Javaé e Karajá (como os Avá-Canoeiro e os Kayapó), considerados pelos Javaé, segundo a autora, como 'menos humanos'.

Ao contrário da análise de Rodrigues, penso que, para os Apinajé, o mito das mulheres que se relacionaram sexualmente com jacarés pode trazer possíveis conclusões a favor e não contra a socialidade feminina. Nesse mito Apinajé, as mulheres, ao construírem uma nova aldeia, criam a festa e as cantigas do **mẽ ôkre porũnhti** e articulam sua aldeia com outras, ao chamarem a população de outras aldeias para participarem da festa. E assim, enquanto inventoras e 'proprietárias' dos cantos, reafirmam-se responsáveis pela da preservação de suas tradições.

De acordo com o relato de Julia, a etapa do ritual onde os irmãos ficavam cozinhando fora abandonada. Segundo ela, “depois que os irmãos morreram, não tem irmão para dar comida para nós, aqui estão todos virando **kupe**”. Para ela, isso é um sinal de que o contato com os não-índios tem influenciado a ponto de fazer com que certas práticas rituais que ela considera importantes caiam em desuso. Por isso, em protesto contra essa influência, evita falar em português, que para ela é a língua do ‘intruso’.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das motivações deste trabalho foi uma cena do Filme *Eu já fui seu irmão* do projeto “Vídeo nas Aldeias”, onde pessoas de uma aldeia Parakatejê, a fim de cuidar dos preparativos de um ritual, caminham em fila, atravessando a aldeia. Ao fundo, aparece a silhueta de uma índia que, em pé sobre uma elevação de terra, olha para o horizonte no sentido contrário ao da fila, e então, o sol da tarde, em contraste com a luz do filme, transforma a imagem de sua silhueta em uma sombra. Essa imagem levou-me a concluir que, através de alguns ‘olhares’ etnográficos, vê-se a mulher ‘ao fundo’, fazendo parte da ‘natureza’ de sua cultura, envolta na incógnita da sombra. Ao investigar a questão de gênero na etnologia Jê, destacou-se que essa imagem mostra-se pertinente ao emprego do princípio dual quanto à questão de gênero, ao mesmo tempo que fica claro que, subjacentes a essa concepção, estão pressupostos revestidos de um caráter universal, embora pertencentes a uma cultura particular, a ocidental capitalista.

Discussões a partir desse tipo de preocupação não são novas. Madame d’Epinay, dois séculos antes de Simone de Beauvoir, constata que os dois sexos são suscetíveis dos mesmos defeitos e virtudes, difundindo, a seu modo, a idéia de que “não nascemos, mas nos tornamos mulheres, e que as características femininas não são tão ‘naturais’ quanto se pretende”. Ou seja: “força física, caráter e potência intelectual seriam idênticos no homem e na mulher se a sociedade e a educação não se metessem a distingui-los” (Badinter, 1989:30).

De acordo com Badinter, graças aos que “tiveram a coragem de fazer o discurso da semelhança, as mulheres estão definitivamente integradas na humanidade”. A autora conclui que, apesar das ‘múltiplas reticências’, as mulheres hoje podem responder a uma questão inicial: “O que é uma mulher? Um animal racional. Em suma, um Homem, como todo mundo” (1989:34).

De acordo com Harris (1984), cada vez mais a ideologia básica da identificação da mulher com a ‘natureza’ estaria sendo reconhecida e criticada através de estudos que têm se preocupado em minar a imagem da feminilidade como uma ‘qualidade natural’. Para a autora, essa concepção naturalística constituiu-se como base para pensar a suposição da

subordinação da mulher na esfera doméstica. Esse argumento estaria baseado na idéia de que o trabalho doméstico é uma forma de ocultar a exploração do outro, e que a responsabilidade da mulher com o ‘bem-estar’ dos membros da família a excluiria da participação na vida social e política.

Segundo Hérítier (1989:23), a ‘fecundidade’ seria o fator utilizado para estabelecer a diferença entre o masculino e o feminino, e a dominação masculina se daria pelo controle da fecundidade da mulher. Os demais aspectos que formam os quadros da masculinidade e feminilidade seriam, em cada sociedade, produtos da educação e da ideologia. Para a autora não existe ‘instinto maternal’ ou maternidade como fatos puramente biológicos, e muito menos o fato de que, determinada por essa ‘natureza’, a mulher tivesse vocação para cuidar das crianças e da casa. Nas palavras da autora: “A maternidade é tanto um fato social como um fato biológico (o mesmo acontece com a paternidade), e não há nada no fato biológico em si que explique por que razão a mulher deve ser inelutavelmente ligada às tarefas domésticas e a um estatuto de subordinação” (1989:23).

Vários trabalhos têm mostrado que a divisão de tarefas entre homens e mulheres varia de forma significativa. E, por isso, muitas pesquisas sobre família estariam esforçando-se para fugir de algumas suposições entendidas como universais, a fim de perceber a variedade de formas em contextos específicos, sociais e históricos. De acordo com Harris (1984), a suposição de que toda mulher realiza trabalhos domésticos exclui uma análise mais profunda das formas de cooperação e divisão do trabalho.

Segundo McCallum (1999:168), entre os Kaxinawá, o ‘agency’ feminino envolve a capacidade de produzir vários objetos, de pintar, de tecer padrões decorativos e de transformar substâncias cruas em coisas e/ou pessoas ‘cozidas’ ou processadas. Esses produtos do trabalho feminino seriam denominados ‘verdadeiros’ pelos kaxinawá, ou seja, redes ‘verdadeiras’, potes ‘verdadeiros’, comidas ‘verdadeiras’ e pessoas ‘verdadeiras’. Para a autora, como tudo isso se opõe a coisas e pessoas ‘estranhas’, mostra que as mulheres ocupam o centro da produção do que constitui a identidade cultural e social Kaxinawá, e não a periferia, como sugerido em muitos casos sul-americanos (como o dos Jê).

Segundo Belaunde (1992:15), o argumento de que o valor social do trabalho da mulher é apropriado pelos homens reduz o status da mulher na sociedade. De acordo com

essa autora, a avaliação sobre a divisão sexual do trabalho tem levado muitos autores a assumirem que as obrigações masculinas dão prestígio ao homem, enquanto obrigações femininas seriam indicação de inferioridade social. Segundo Belaunde (1992:50), os Airo Pai acreditam que o laço entre marido e mulher é dinâmico e recíproco, não havendo lugar para dominação unilateral, porque a união entre cônjuges seria considerada como constituída por duas pessoas autônomas.

Penso que as abordagens etnográficas acerca da 'divisão sexual do trabalho' têm levado a conclusões divergentes, ora centradas na complementaridade ou mutualidade entre os sexos, ora na existência de um controle efetivo do homem sobre a mulher e da exploração do trabalho da geração mais nova pela geração mais velha. De acordo com Lorrain (2000), o debate sobre a natureza política das sociedades indígenas da Amazônia tende a minimizar a desigualdade ou hierarquia relacionadas a formas de violência. Essa autora critica as análises que descrevem explícita ou implicitamente a divisão do trabalho entre os gêneros como baseadas em reciprocidade, mutualidade, complementaridade, interdependência e autonomia. A autora argumenta que os gêneros são, sem dúvida, interdependentes e complementares, e que suas relações são recíprocas. Mas ressalta que interdependência não quer dizer igualdade, complementaridade ou mutualidade. Segundo ela, esses conceitos são 'vazios'.

Concordo com a colocação de Lorrain de que noções como complementaridade, igualdade ou mutualidade possam revelar-se 'vazias', no sentido de que uma análise que apenas classifica a relação entre gêneros através da noção de complementaridade pode passar ao largo de um estudo mais aprimorado sobre como a construção das relações de gênero são engendradas. Penso que, para tanto, é preciso observar como as relações de gênero se apresentam dentro do processo das relações sociais e dos eventos históricos e cotidianos.

O estudo de Ferraz sobre a trajetória histórica dos Parkatejê fez sobressair as histórias pessoais de dois líderes: Krohokrenhum e Rõnore. Rõnore se opunha à liderança de Krohokrenhum e a mudança imposta aos Parkatejê para uma reserva específica, resistindo em abandonar seu território tradicional (Ferraz, 1983:55). O processo vivido pelo líder dos Parkatejê fez com que ele se considerasse e passasse a ser considerado pelos demais como o

condutor da história recente, assegurando a unidade do grupo no decorrer do tempo (1983:21).

Entre os Apinajé, as ações, os eventos sociais e os relatos de mulheres que protagonizaram histórias, tanto relacionadas à demarcação de terras quanto ao campo mítico, serviram-me como ponto de partida para analisar a incoerência da análise dual simplesmente sobreposta à questão de gênero, à relação homem - mulher e aos aspectos da construção dos gêneros no contexto específico dessa sociedade e da etnologia Jê. Na aldeia São José, discussões de interesse coletivo acontecem também nas casas das lideranças, onde decisões importantes são tomadas, antes de serem comunicadas aos habitantes da aldeia no centro do pátio, sendo que homens e mulheres participam em ambas as instâncias das discussões. De maneira inversa, assuntos que poderiam ser entendidos como de interesse dos grupos domésticos (como o comportamento de moças que namoram não-índios) são, às vezes, discutidos no pátio. Ou seja, a casa é um espaço socialmente tão importante quanto o espaço central e pode abrigar, ao mesmo tempo, as relações consanguíneas, discussões e decisões políticas e ações rituais.

As crenças acerca da construção do corpo feminino e das teorias de concepção, tão largamente demonstradas pelas etnografias, atestam que não há como considerar o corpo feminino e a reprodução humana como 'naturais'; pelo contrário, nada acontece sem a intervenção humana, sem a capacidade construtiva do ser humano.

Irepxi, brincando com as mulheres em meio ao acampamento da nova aldeia, que ela, junto com seu afilhado, tomou a iniciativa de construir, divertia-se com um 'faz-de-conta' de que elas, as mulheres, poderiam ser caciques. Essas mulheres, enquanto riam, se reafirmavam como pessoas, com as responsabilidades, capacidades e limites de uma pessoa. Inclusive o poder de 'dar de comer' (analisado por Strathern, 1980:208) (como um ato que subordina quem depende do alimento), o poder de decidir quem casa com quem, quem recebe qual nome de quem, quem vai morar com quem, e o poder de decidir quem não deve nascer e que, se nascer, não deve viver.

Qualidades femininas e masculinas não necessariamente estão inscritas num corpo de homem ou de mulher. Irepxi encarna atributos idealmente masculinos em sua trajetória pessoal, à frente da demarcação de terras, de problemas recentes como a mudança de

cacique ou a construção de uma nova aldeia. Assim como seu filho Joaquim prefere se ausentar das discussões políticas e ficar em casa, junto de sua esposa e filhos.

Repito aqui, para concluir este trabalho, uma observação de McCallum (1999:161) sobre os Kaxinawá que ilustra a impressão que me fica dos dados Apinajé: a de que “assim como os homens podem cozinhar, as mulheres podem matar”.

BIBLIOGRAFIA

- ARDENER, Shirley. 1975 (ed.). *Perceiving Women*. London/Toronto: J.M. Dent & Sons.
- BADINTER, Elisabeth. 1991. *O Que é Uma Mulher*. Nova Fronteira, RJ.
- BARATA, Maria Helena. 1981. Os Pukobyê e Kupa: análise de um drama. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília.
- BELAUNDE, Elvira. 1992. Gender, Commensality and Community among the Airo - Pai of West Amazonia. Thesis for the degree of Doctor of Philosophy in the London School of Economics, University of London.
- CARELLI, Vicent. 1984. 'Multirão guerreiro conquista demarcação Apinayé'. *Povos Indígenas no Brasil*. Série: Aconteceu, especial (15), CEDI.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os Mortos e os Outros*. São Paulo: Hucitec.
- CARRARA, Eduardo. 1997. Tsi Tewara. Um vôo sobre o cerrado Xavante. Dissertação de mestrado. FFLCH / USP.
- CAIUBY NOVAES, Sylvia. (org) 1983. *Habitações Indígenas*. São Paulo: Nobel, Edusp.
- CROCKER, William and Jean. 1994. *The Canela: Bonding Through Kinship, Ritual, and Sex*. Stanford University.
- DA MATTA, Roberto. 1987. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro, Rocco.
- _____. 1976. *Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Índios Apinayé*, Petrópolis, Ed. Vozes.
- DESCOLA, Philippe. 1998. 'Estrutura ou sentimento: a Relação com os animais na Amazônia. *Mana*, 4 (1), Museu Nacional, UFRJ.
- DREYFUS, Simone. 1963. *Les Kayapo du Nord: Contribution à l'étude des Indiens Ge*. Paris.
- FARIAS, Agenor. T. P. 1999. Fluxos Sociais Xerente. Dissertação de mestrado. USP, SP.
- _____. 1994. 'Ritual e Parentesco na Sociedade Xerente Contemporânea'. *Revista de Antropologia*, SP, USP, v. 37.

- FERRAZ, Iara. 1998. De gaviões à comunidade Parakatêjê: uma reflexão sobre os processos de reorganização social. Tese de doutorado, Museu Nacional, UFRJ.
- _____. 1983. Os Parakatêjê das matas dos Tocantins: a epopéia de um líder Timbira. São Paulo, Dissertação (Mestrado em Antropologia), FFLCH / USP.
- GIACCARIA, B. e HEIDE, A. 1972. *Xavante. Povo Autêntico*. São Paulo: Dom Bosco.
- GIRALDIN, Odair. 2000. Axpên Pyråk. História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinajé. Tese de doutorado. Unicamp, Campinas - SP.
- GIANNINI, Isabelle Vidal. 1991. A Ave Resgatada: A Impossibilidade da Leveza do Ser”. Dissertação de Mestrado. USP
- GONÇALVES, José Reginaldo. 1981. A Luta pela Identidade Social: O caso das relações entre índios e brancos no Brasil Central. Dissertação de mestrado. Museu Nacional. UFRJ.
- GORDON, Cesar. 1996. Aspectos da organização social Jê: de Nimuendaju à década de 90. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado. Museu nacional, UFRJ.
- HARRIS, Olivia. 1984. ‘Households as Natural Units’. In *Marriage and the Market: women’s subordination internationally and its lessons*. London: Routledge & Kegan Paul
- HERITIER, F. 1989. ‘Parentesco’. *Enciclopédia Einaudi*, nº20, Lisboa: Imprensa Nacional. Casa da Moeda.
- LADEIRA M. Elisa. 1982. A troca de nomes e a troca de cônjuges uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira. Dissertação de mestrado. USP, SP.
- _____. 1983. ‘Uma aldeia Timbira’. *Habitações Indígenas*, São Paulo: Edusp / Nobel.
- LASMAR, Cristiane. 1996. Antropologia Feminista e Etnologia Amazônica. RJ, Dissertação (Mestrado em Antropologia) Museu Nacional.
- LAVE, Jean Carter. 1979. ‘Cycles and Trends in Krikati Naming Practices’. In: *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts and London, England.
- LEA, Vanessa. 1999. ‘Desnaturalizando Gênero na sociedade Mebengôkre’. In *Revista de Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, Unicamp.

- _____. 1993 'Casas e Casas Mebengokre'. In: *Amazônia/Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHII - USP/FAPESP.
- _____. 1986. Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Museu Nacional, UFRJ.
- _____. 1994. 'Gênero Feminino Mëbengôkre (Kayapó): desvelando representações desgastadas'. In: *Cadernos Pagu* (3). Núcleo de Estudos de Gênero. Unicamp.
- _____. 1999. 'Os amigos Formais Mëbengôkre: Paradigma de Alteridade e Portadores de Socialidade'. Paper destinado ao XXIII Encontro Anual da ANPOCS.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1989 [1958]. 'As organizações dualistas existem?' *Antropologia Estrutural*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro.
- LOPES DA SILVA, Aracy. 1983. 'Xavante: casa - aldeia - chão - terra - habitações indígenas'. *Habitações Indígenas*, São Paulo: Edusp / Nobel.
- LORRAIN, Claire. Junho / 2000. 'Cosmic Reproduction, Economics and Politics Among the Kulina of Southwest Amazonia'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* vol. 06 nº 02.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1974. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro, ed. Francisco Alves.
- _____. 1990. *O Selvagem e o Inocente*. Unicamp.
- McCALLUM, Cecília. 1989. Gender, Personhood and Social Organization Amongst the Cashinauhua of Western Amazonia. Thesis for degree of PhD. University of London.
- _____. 1999. 'Aquisição de Gênero e Habilidades Produtivas: o caso Kaxinawá. *Estudos Feministas*. Vol. 7, nº 1. IFCS/UFRJ, CFH/UFSC.
- MELATTI, Júlio Cezar. 1978. *Ritos de uma Tribo Timbira*, Ed. Ática, SP.
- MÜLLER, Regina. A. Polo. 1976. A pintura do corpo e os ornamentos Xavante: arte visual e comunicação social. Campinas / SP. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Unicamp.
- _____. 1990. *Os Asurini do Xingu*. História e Arte. Ed. Unicamp.
- NEWTON, Dolores. fev/1982. 'Beleza pessoal entre os índios Krikati'. *Publicação do Museu Municipal de Paulínia*. nº: 19.

- NIMUENDAJÚ. 1983 [1939]. *Os Apinayé*. Belém, Pará, Museu Paraense Emílio Goeldi.
- ORTNER, Sherry. 1979. 'Is Female to Male as Nature is to Culture?'. In: Rosaldo. *Woman, Culture and Society*. Stanford University Press.
- PISCITELLI, Adriana. 1994. 'Resenha': *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia* (1988). *Cadernos Pagu* (2). Unicamp.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. 1978. 'O Método Comparativo em Antropologia Social'. In: *Antropologia*. (org) Júlio Cezar Melatti. ed. Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais (3).
- ROCHA, Raquel Pereira. Ag/1998. 'Filmes etnográficos sobre etnias indígenas brasileiras e o olhar sobre gênero'. *Humanitas*, Puc-Campinas, ICH, vol.II, nº 2.
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 1993. O povo do meio: tempo, cosmo e gênero entre os javaé da ilha do Bananal. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.
- ROSALDO, Michelle. 1979. *Woman, Culture, and Society*. Stanford University Press.
- STRATHERN, Marilyn & Mac Cormack, Carol. 1980. 'No nature, no culture: The Hagen case'. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge University Press.
- _____. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Univ. of California Press.
- _____. 1984. 'Domesticity and Denigration of Women'. In: O'Brien Denise & Sharon W. Tiffany. *Rethinking Women's Roles. Perspectives from the Pacific*. University of California Press.
- STEWART, J (org.). 1946 (1963). *Handbook of South American Indians*, vol. I. *The Marginal Tribes*. New York: Cooper Sq. Publishers & 1949 (1963) *Handbook of South American Indians*, vol. V. *The Comparative Anthropology of South America*. New York: Cooper Sq. Publishers.
- TURNER, Terence, 1992. 'Os Mëbengôkre Kayapó: História e Mudança Social'. *História dos Índios no Brasil*, SP, Companhia das Letras.
- _____. 1993. 'De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó'. In: Viveiros de castro & Carneiro da Cunha (orgs). *Amazônia e História Indígena*. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo. USP: FAPESP.

- _____. 1979. 'The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: A General Model'. In: *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts and London, England.
- VEIGA, Juracilda. 1994. Organização Social e Cosmovisão Kaingang. Campinas, SP, Dissertação (Mestrado em Antropologia). Unicamp.
- _____. 2000. Cosmologia e práticas rituais Kaingang. Tese de doutorado. IFCH, Unicamp.
- VIDAL, Lux. 1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. Hucitec.
- _____. 1983. 'O espaço habitado entre os Kayapó - Xicrin (Jê) e os Parakanã USP, SP. (Tupi) do Médio Tocantins, Pará'. *Habitações Indígenas*, S.P. Edusp / Nobel.
- WERNER, Dennis. 1984. 'Paid Sex Specialists Among the Mekranoti'. *Journal of Anthropological*. Vol 40 (3).
- WILBERT & SIMONEAU (orgs). 1978. *Folk Literature of the Gê Indians*. University of California, Los Angeles.