

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“PARA DEIXAR CRESCER E EXISTIR”: SOBRE A PRODUÇÃO
DE CORPOS E PESSOAS KAINGANG**

PATRICIA CARVALHO ROSA

Brasília, março de 2011

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“PARA DEIXAR CRESCER E EXISTIR”: SOBRE A PRODUÇÃO DE CORPOS E
PESSOAS KAINGANG

PATRICIA CARVALHO ROSA

Orientadora: Dra. Marcela Coelho de Souza

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia
Social da Universidade de Brasília
como requisito parcial para a obtenção
de grau de Mestre em Antropologia
Social, submetida à banca composta
pelos seguintes membros:

Profa. Marcela Coelho de Souza (Orientadora)

Profa: Vanessa Lea/UNICAMP

Profº Luis Cayón/UNB

Brasília, março de 2011

O correr da vida embrulha tudo.
A vida é assim: esquenta e esfria,
aperta e daí afrouxa, sossega e
depois desinquieta. O que ela quer
da gente é coragem...

Guimarães Rosa

Agradecimentos

A lista de pessoas a quem devo agradecimentos é grande e certamente não se encerra nessas poucas linhas. Início os agradecimentos pelos kaingang sem os quais essa dissertação não teria sido possível. A eles devo o que sei, pois me proporcionaram aprender sobre outras possibilidades de conhecimentos de mundo, de corpos e pessoas. Ao Seu Ernesto e Tereza. Feliciano e Osvaldo, a Dona Floriana, a Luiza. A Dona Munda e Augusto. Madalena, Pedro, Luci e Eloísa. A Refêj, Kaxú, Rokã e Ope. Krig e Zé, sábias crianças.

A Marcela Coelho de Souza, orientadora dessa dissertação, pela paciência sem tamanho, generosidade e por tentar cuidadosamente manter-me com os pés no chão, quando se trata de pensar o que está escrito aqui. Pelos incentivos e pelas conversas.

Aos meus colegas de mestrado, companheiros de aventuras acadêmicas e de vida no cerrado: Rafa, Tati, Fausto, Guga, Patrik, Fernando. Simone, companheira de todas as horas, a quem devo uma amizade sincera e sem tamanho. Sou a ela grata pelas conversas e trocas inspiradoras, para a vida e para a academia. Tiagão, amigo querido, pelas conversas, filmes, e ajuda que tornou a vida na seca capital mais alegre. Sandro, amigo de todas as horas, pelas conversas inspiradoras, pelas trocas, pelo pensamento inovador. Pelos momentos de lazer e alegrias em Brasília (futuro co-autor do livro sobre a economia política dos afetos). Anna, pelo carinho e amizade, pelos diálogos sobre gastronomia e sobre a vida. João Guilherme, pelas conversas inspiradas sobre política, indigenismo, antropologia e o que, afinal, estamos fazendo no meio disso tudo. Pedro, pela alegria contagiante, pela amizade e apoio.

Aos (demais) amigos em Brasília: Vá, pelos bate-papos e doce amizade. Fabiano, pela companhia e parceria nas tardes de estudo, pelas conversas e receitas de bolo. Julica, pela amizade, apoio e sempre alegre companhia. Clarisse, com quem aprendi muito; pelas agradáveis e alegres noites de Olê-Olá. Ana Clara, com quem aprendi que amizades não se acabam com o passar do tempo. Mari, a quem sou grata pela confiança que gerou uma experiência de vida única; pelas trocas e companhia em campo e pela amizade que nasceu desse momento desafiador.

Aos companheiros de aprendizagem, discussões e pizzas: Dani, Julia, Diego, Edu, Luisa, Antônio e Nicole.

Aos amigos de outras paragens que ajudaram, inspiraram, foram ouvintes atentos e professores: Luis Fernando (pelas visitas, bate-papos e parceiro fiel), Maria Paula (pelas visitas na capital, que traziam esperanças; pelos diálogos sobre as crianças e mulheres). Guilherme, pelos incentivos no início do percurso, pelas trocas de conhecimento e de experiências de vida. Gabi, sempre perto, sempre amiga. Ana Marcela, Rafa e Márcio. Dudu e Tê pela esperança, apoio e amizade.

Já em Campinas, a Renata Nóbrega pelo acolhimento e pela alegre e musical companhia no novo terreno. A Carlos Eduardo pela paciência e por compreender alegre minha ignorância com os comandos do Word.

Marcelo e Antonádia, a quem devo muito pelo apoio, pelos incentivos e inspiração na vida acadêmica e muito além dela. Sem eles o trajeto sul-centro-oeste não teria se realizado.

Rosa, Adriana e Cristiane, obrigada por toda a ajuda.

Agradeço ao Luis Cayón por dois motivos: por compartilhar desse ritual de passagem, estreando como argüidor: sucesso daqui em diante; e pelas conversas sobre a magia do campo. A Vanessa Lea por aceitar o convite de diálogo na banca e por acreditar na sua continuidade.

Resumo

O presente estudo versa sobre a temática da produção de corpos e pessoas, tendo como base etnográfica a experiência com coletivos indígenas Kaingang, grupo Jê Meridional, pertencente ao tronco lingüístico Macro-Jê, localizados no Estado do Rio Grande do Sul. As categorias de corpo e pessoa são eleitas como objeto de investigação devido a sua centralidade para o entendimento da vida social dos grupos em questão. A problemática de pesquisa insere-se na discussão acerca dos saberes indígenas relativos ao corpo, sua fabricação e construção continuada, voltados simultaneamente para a produção de parentes e construção da pessoa-humana. O texto propõe-se a discutir os regimes indígenas de conhecimento do mundo e as formas organizativas de vida que geram significados para as suas práticas cotidianas e que revelam uma conceituação peculiar do ser humano, segundo a qual corpos têm de ser humanizados pelos parentes através de processos específicos para que, paulatinamente, se tornem “gente de verdade”. Neste processo, iniciado na gestação e continuado até o momento de morte da pessoa, articulam-se ações *inter* e *intrapessoais*, que um olhar atento ao cotidiano das relações permite vislumbrar.

Palavras-chave: Kaingang, corpo, pessoa, parentesco.

Abstract

This study focuses on the theme of the production of bodies and persons, based on ethnographic experience within the Kaingang, Southern Jê group, located in Rio Grande do Sul. The categories of body and person are elected as object of research due to its centrality for the understanding of social life of the group concerned. The issue of this work is part of the discussion of indigenous knowledge relating to the body and its continued construction focused on both for production and construction of human persons as relative. The text proposes to discuss the indigenous conception of person throughout bodies are constantly submitted to a humanization process in order to gradually become 'real people'. A careful look at the everyday relations allows us to glimpse the process of conceptualizing persons and bodies through actions that are articulated *inter* and *intrapersonal* that begun in the gestation and continued until time of death of the person.

Key words: Kaingang, body, person, kinship.

Sumário

Introdução.....	10
Capítulo I	36
De onde vem a diferença?	
1 Lendo mitos, saciando curiosidades.....	38
2 Etno-antropologia do mundo bipartido.....	42
3 Entre Sol e Lua.....	44
4 Dando nomes às diferenças.....	49
5 Sobre nomes.....	51
Capítulo II	59
Sobre namoros, casamentos, corpos e espacialidades	
1 No ritmo da conquista: aprendendo com quem se pode casar.....	60
2 O que se constrói na relação: <i>kafy</i>	61
3 “O descuido da mistura”: casar para fazer comunidade.....	64
4 <i>Iñg</i> : a casa kaingang.....	72
5 A “comunidade”: política dos corpos e espaços.....	80
Capítulo III	84
Do início da vida humana:	
1 O princípio de fazerem-se “novas gentes”.....	85
2 Sangue menstrual.....	87
3 Teoria da concepção	93
4 “Pare deixar crescer e existir”.....	97
5 Da escolha do sexo.....	100
6 Gestação e tratamentos corporais.....	105
7 Os resguardos.....	110
Capítulo IV	113
“Virando gente”: o nascer, nome e alma	
1 A chegada ao mundo dos parentes.....	114
2 “Nascimento como problema especial”.....	119
3 Placenta e Umbigo: marcadores de tempo, espaços e diferenças corporais.....	125
4 Nome, corpo e alma.....	129
5 Crescer e ter parente.....	135
Capítulo V.....	145
Sobre corpos e alteridades	
1 Diferenças de mundos, diferenças de corpos.....	145
2 Nós, os vivos e os mortos, nossos outros.....	152
3 O que se sabe sobre as almas, espíritos e os outros.....	158
4 A onça também é gente.....	161
5 Mapa das alteridades.....	163
Primeiras Costuras (ou conclusão).....	169
Bibliografia.....	175
Anexos	186

Introdução

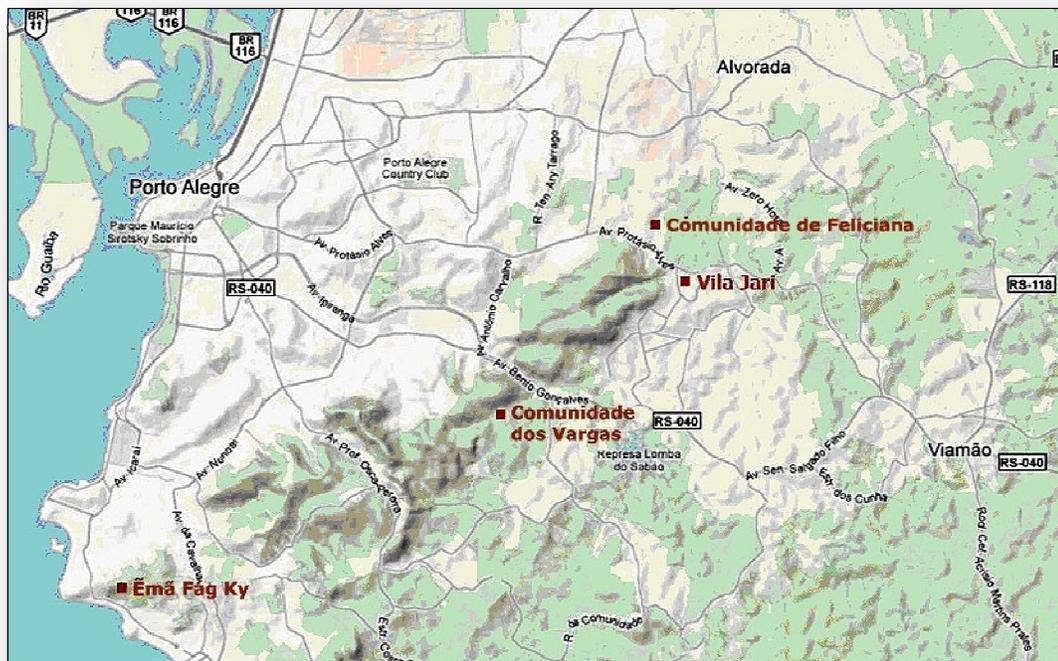
O presente estudo versa sobre a temática da produção de corpos e pessoas, tendo como base etnográfica a experiência com coletivos indígenas Kaingang, grupo Jê Meridional, pertencente ao tronco lingüístico Macro-Jê, localizados no estado do Rio Grande do Sul. As categorias de corpo e pessoa são eleitas como objeto de investigação devido a sua centralidade para o entendimento da vida social dos grupos em questão. A problemática de pesquisa insere-se na discussão acerca dos saberes indígenas relativos ao corpo, sua fabricação e construção continuada, voltados simultaneamente para a produção de parentes e construção da pessoa-humana.

O exercício de pensar que pretendo desenvolver nas páginas seguintes é fruto de situações de campo variadas e de uma etnografia intermitente. Esta dissertação baseia-se numa etnografia concernente a coletivos, mais ou menos equivalentes a famílias extensas, denominados por meus interlocutores de “comunidade” ou de “grupo político”, em lugar de centrar-se em uma aldeia, Terra Indígena, ou qualquer outro tipo possível de unidade territorial. Trata-se de uma etnografia de casas e seus espaços, e das pessoas que os constituem enquanto “comunidade”.

Há uma razão para isso. Estes grupos de interlocutores estão multilocalizados e muitos deles, desde o início dos diálogos, já percorreram distâncias variadas dentro do estado do Rio Grande do Sul, enquanto alguns circularam também nas paisagens de Santa Catarina e do Paraná. Os olhares e vivências etnográficas situam-se, pois, em diferentes tempos, localidades e espaços. Alguns destes seguem como no princípio, habitados pelos mesmos personagens; outros, contudo, desfizeram-se, num constante movimento de ocupações e desocupações de espaços para a constituição de alianças políticas, econômicas, afetivas.

As informações descritas nessa dissertação foram conhecidas por meio de diálogos realizados com kaingang em *sete* “comunidades”. Três dessas “comunidades” estavam localizadas na cidade de Porto Alegre, no que se define como a Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba¹ (Anexo - Mapa 1). Uma delas ficava na Reserva Indígena Eñãmã Mág Ky, espaço cedido pelo município em 2003, onde entre 2008 e 2009 residiam aproximadamente 152 pessoas. Ali conheci a “comunidade” de Seu Ernesto, cuja casa principal comporta, além dele, sua esposa Tereza e outras cinco pessoas. Nesta mesma cidade havia duas outras “comunidades” situadas fora das espacialidades aldeãs existentes na capital, sendo ambas construídas em dois bairros periféricos da cidade, próximas às regiões de mata que os circundam. Estas últimas são respectivamente a “comunidade dos Vargas”, composta por uma casa, onde co-residem cerca de cinco pessoas, e a “comunidade” de Feliciano, com aproximadamente doze co-residentes. Foi em companhia dos membros da “comunidade” de Feliciano que passei a maior parte do tempo de campo.

¹Para uma contextualização da constituição desta unidade territorial, consultar Freitas (2005), Aquino (2008) e Jaenisch (2010). Tal como Freitas e Jaenisch, opto por uma classificação em bacias e sub-bacias hidrográficas por considerar que esse critério permite localizar a rede de interlocutores e os seus espaços de vida segundo um conceito de territórios e subterritórios mais próximo das concepções indígenas. Esta perspectiva deriva dos estudos de Tommasino (1995, 2000), nos quais visualizamos que cada subterritório Kaingang distribui-se em aldeias e acampamentos que tem como referências rios, lagos, espaços de matas, cemitérios, cidades. Faço uso das bacias hidrográficas para referenciar áreas e regiões onde residem ou habitaram os interlocutores deste trabalho. Relevante aclarar que a amplitude do mapa justifica-se justamente pelas mobilidades destes sujeitos por estas paisagens indicadas, especialmente daquelas famílias em diálogos com as instituições públicas associadas com a administração de seus territórios no âmbito local, estadual e federal.



Mapa das localidades descritas em Porto Alegre

Das paragens da capital passei a conhecer as ditas “Terras Kaingang do Planalto”, localizadas na região noroeste do estado do Rio Grande do Sul, na região da Bacia Hidrográfica do Rio Uruguai, aproximadamente a 400 quilômetros de distância da capital (Anexo – Mapa 1). Próximo à cidade de Passo Fundo, local que sedia a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) Regional, estão localizadas a TI Monte Caseros, situada no município de Ibiraiaras e Moliterno, e a TI Carreteiro, localizada no município de Água Santa.

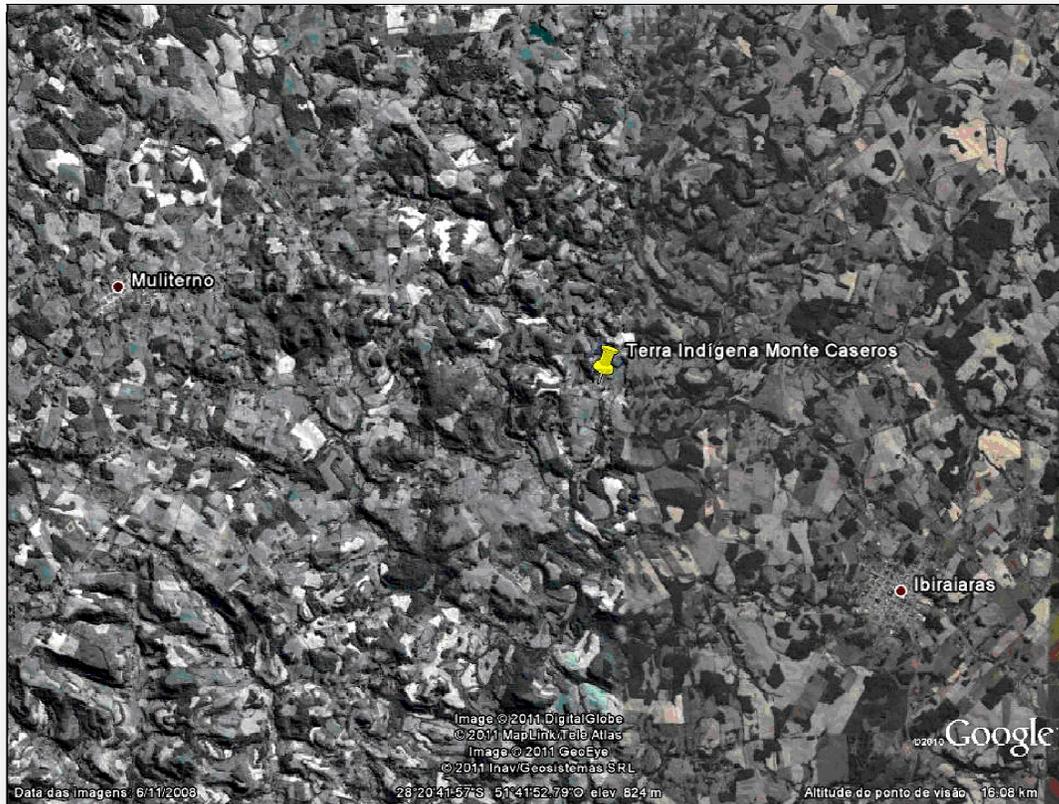
A TI Monte Caseros apresentava em 2009 e 2010 uma organização local constituída por duas aldeias e um acampamento, que, juntos, somam uma população estimada de 516 pessoas distribuídas em aproximadamente 137 famílias. Em uma destas aldeias foi que conheci a “comunidade” de Dona Munda, cuja casa é a principal dentre cerca de outras dez casas que conformam seu “grupo político”. A casa de Munda abriga aproximadamente sete pessoas. Nessa mesma unidade territorial, porém em outra aldeia, também conheci a “comunidade” de Luci. Em sua casa, a principal de sua “comunidade – conformada por um conjunto de mais ou menos 4 casas - co-residem cerca de seis

peças. E ali, nessa mesma TI, também conheci a “comunidade” da qual faz parte Pedro. Observei que sua “comunidade” era composta por quatro casas, sendo a principal delas a de seu sogro. Na casa de Pedro co-residem ele, sua esposa e as duas filhas pequenas.

Próximo da TI Monte Caseros está sediada a TI Carreteiro. Esta TI é constituída de apenas uma aldeia, que na época do campo, entre julho e agosto de 2009 e março de 2010, abrigava aproximadamente 173 pessoas, organizadas em cerca de 43 famílias. Nesta área conheci Eloísa, cuja casa abriga ela, seu marido e suas duas filhas. Sua casa faz parte, junto com outras residências, da “comunidade dos Daniel”.



Terra Indígena Carreteiro



Mapa da localização da Terra Indígena Monte Caseros

Um pouco do campo

Ainda em 2005, quando cursava a graduação em Ciências Sociais, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, iniciei os contatos com algumas famílias Kaingang que residiam em Porto Alegre e que estavam organizando-se na Aldeia Eñãmã Fág Ky. Aos poucos, os ia encontrando na feira dominical organizada pela Secretaria Municipal de Indústria e Comércio, onde vendiam seus artesanatos e ali, por alguns breves momentos, conversávamos sobre os processos em que estavam envolvidos para a aquisição do espaço da aldeia; também sobre a venda de seus produtos, sobre algum projeto dos quais participavam etc. O fato de eu ser estudante da universidade e estar vinculada, na época, ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais– NIT – abria-me portas de entrada para conhecê-los e aprender sobre as suas formas de vida, uma vez que, como diziam os meus primeiros interlocutores: “a Universidade é parceira nossa”.

As primeiras visitas à aldeia foram para participar de algumas reuniões que discutiam os projetos vigentes que envolviam a pareceria do núcleo de pesquisa e os indígenas. Aos poucos fui sendo conhecida e não tardou para que Seu Ernesto me chamasse para uma prosa, em sua casa. Assim, por meio dessas primeiras inserções institucionais é que conheci alguns dos kaingang com quem segui por muito tempo em diálogo. Paulatinamente, conseguia espaço e oportunidades para regressar a cada segunda-feira, dia estabelecido por eles para folga semanal. A segunda-feira era o dia em que eles costumavam descansar e às áreas de mata para “campear” cipós, taquara, coletar sementes e outras matérias-primas para a produção dos artefatos que produziam durante a semana para vender na feira no domingo. Neste dia também era comum que recebessem visitas de escolas, normalmente no período da tarde, quando o xamã realizava algumas atividades como contar histórias dos antigos, pintar as crianças etc.

Nestes dias a aldeia costumava estar movimentada, porém silenciosa. Todos em suas casas a organizar as coisas. Algumas pessoas indo ao supermercado próximo da aldeia para fazer compras de suprimentos, enquanto outros se mobilizavam ao centro da cidade para consultas médicas. Moviam-se também para visitar alguns “parentes que estão fora” dali. Nesse dia privilegiavam ainda as reuniões com os “parceiros não-índios” – agentes de diferentes órgãos do Estado. Era ainda dia de visita da equipe de saúde.

Eu observava as mulheres a perambular entre as suas casas e as casas das parentas. Os pequeninos que não iam para a escola ficavam a circular e, sem destino certo, seguiam o movimento dos demais. Ao final da tarde, as crianças retornavam da escola e, animadas, preenchiam o silêncio do dia com suas vozes. Depois de brincarem mais um pouco ao redor da casa, tomavam banho e recolhiam-se. Com o cair do sol, as pessoas que estavam fora, na cidade ou nos arredores, retornavam, e, os que ficavam por ali, também tomavam o rumo de suas casas. Foi nesse momento que eu via a comida ser preparada pelas mulheres enquanto ficava a conversar, na frente ou ao lado da casa onde estava de passagem, com os anfitriões, normalmente o “chefe da casa”, aguardando o momento de ir de volta à minha casa. Assim eram as primeiras visitas, sem muita intimidade, sem conhecer as pessoas, tampouco as casas. Apenas aquilo que as circundavam.

Foi nesses primeiros momentos de pesquisa que a temática do corpo e da pessoa emergiu como possibilidade de reflexão. Adianto que, inicialmente, não era essa a temática com a qual eu pretendia prosseguir, mas era a que interessava aos meus interlocutores, especificamente as mulheres, naqueles tempos iniciais de pesquisa. A

negociação, literalmente, sobre esse ponto, ocorreu após um dia de visita à “comunidade” de Seu Ernesto, na aldeia Eñmã Mág Ky, em Porto Alegre. No cair do sol, ao sair de uma das casas e me dirigir ao portão da aldeia para tomar o ônibus de volta ao centro da cidade, deparei-me com um grupo de cinco ou seis mulheres à minha espera. Ali elas me intimaram a voltar no dia seguinte para “uma conversa séria”.

Temerosa, aceitei o convite e retornei na manhã posterior. Lá estavam elas, e algumas mais, sentadas em frente a uma casa a qual eu nunca havia antes me aproximado. As mulheres que eu conhecia, esposas dos homens com quem conversava, também se juntaram ao grupo que conduziria a conversa. Deram-me um banco e ficaram a tomar chimarrão, ignorando minha vez na roda desenhava pela cuia.

“O que tu queres aqui?” Assim iniciaram a sabatina que durou cerca de cinco horas. “Porque tu ficas por aí conversando com os maridos da gente?”; “Que trabalho tu vem fazer aqui”? “Tu és da universidade”?

Quando pude falar, expliquei ao que viera, e que não estava ali para roubar maridos, tampouco para levar informações para os “não-aliados” – categoria que usavam para qualificar aquelas pessoas que, segundo elas, “não gostam de índios”. A imagem que tinham de mim era uma mescla de antropóloga curiosa – mais uma por ali – que ameaçava suas relações conjugais, ser inimiga política, em diferentes escalas. Enfim, ao entenderem que estava a conversar com seus maridos - que eu mesma entendia serem os principais articuladores dos interesses locais para com o exterior - devido a um projeto do qual participava, elas imediatamente disseram: “Lá vem de novo, mais um projeto de política”.

A conversa longa, resumindo, era um convite, “um teste”, como elas me disseram, tempos depois. Um “teste para saber”, diziam, se eu “queria falar da ‘cultura’ ou saber com o que de verdade a gente se preocupava”. Uma rotina, talvez, que elas faziam para saber com quem estavam lidando. Diziam-me, de modo geral, que “a política” daquela aldeia, ou de qualquer outro espaço de moradia, era também feita por elas, em suas casas e no cotidiano “que às vezes, os pesquisadores não vêem”. Perguntavam-me porque ninguém havia lhes “pedido para falar dessas coisas da casa, das crianças, dos homens, das mulheres” e ressaltavam que “falar da casa, das doenças é também falar de política, da cultura”. Feliciano, que neste dia estava a visitar sua irmã, esposa de Seu Ernesto, e que se tornou uma das principais professoras neste processo de pesquisa, me indagou, diretamente: “Porque tu não estudas *com* as mulheres. A gente tem outras coisas para falar!” Após este evento, passei a receber convites para ir a casa

dessas mulheres em dias diversos das segundas-feiras. Fui deixando de ser visita e de tratá-los como meros anfitriões. Aos poucos, passei a ser recebida por alguns dias, dormindo nas casas e tornando-me “uma aliada”. Por intermédio da família de Seu Ernesto, passei a conhecer outras famílias ali e fora da unidade da aldeia.

Depois deste episódio, me vi forçada a conhecer mais a fundo o que se tinha produzido sobre o grupo para tentar apreender melhor o teor do convite que recebera. Ao revisitar a literatura acerca do grupo, percebia estudos baseados em temáticas como sistema político, de parentesco, sistema onomástico, religiosidade e complexo xamânico, mas poucas etnografias abarcando o cotidiano das casas, dos movimentos de corpos pelos espaços e sua relação com uma concepção de corporalidade. Ao ler especialmente as etnografias de Veiga (1994, 2000), via uma sociedade descrita em decorrência da patrilinearidade, em termos de uma geometria masculina operando de modo mais presente nas relações. As interpretações da autora afirmando, por exemplo, que a “mãe é, em última instância, a mulher do marido” (2000: 100) pareceram-me refletir um entendimento da patrilinearidade que não condizia com aquele proposto pelas primeiras interlocutoras que conquistara.

Tendo como referência interpretativa a patrilinearidade, Veiga generaliza, como consequência quase direta a partir da informação de que o sêmem é o elemento criador do corpo do bebê, que o masculino tem lugar preponderante na elaboração de uma nova pessoa. E às mulheres estaria reservado “o lugar de educadoras e veículo de transmissão de valores” (Id: 102). Parece-me interessante distinguir dois aspectos da discussão da autora. O primeiro está associado a um esquema que agrega o nível ‘etno-biológico’ (onde o masculino é ativo e (pré) dominante, pois contém as substâncias criadoras do corpo) àquilo que remete a mulher ao lugar de invólucro e agente passivo. E num outro nível, contrastar o jural (associado ao público, pois é a figura masculina quem doa a metade, qualidade de identidade kaingang e, é também ele o atuante mais visível na arena política) ao espaço feminino relacionado ao domínio doméstico (lugar da primeira socialização e com atributos políticos menos evidentes).

O argumento da autora remete-me à discussão sobre a equação centro:periferia::masculino:feminino que não pretendo tratar aqui, justamente por ter aprendido outras possibilidades interpretativas, nas quais as mulheres ocupam lugares de agentes criativas, igualmente produtoras de “novas gentes”, indicando o nível doméstico como também plenamente político. Ou seja, algo simples: escutar o que as

mulheres kaingang, com as quais conversava, estavam pronunciando sobre suas experiências e formas de administrar os processos de produção de corpo e pessoa.

Sobre o debate abordando a discussão das dicotomias centro/periferia, público/privado e feminino/masculino, Lea (1986) realiza uma análise crítica e não resgatarei aqui a discussão. A autora (1994) nos apresenta um panorama destas “representações desgastadas” e oferece linhas argumentativas para o entendimento de que tanto as mulheres, como o contexto de sua vida cotidiana, são multifacetados. Trata-se menos de imobilizar e determinar lugares de homens e lugares de mulheres, do que de enfatizar a complementaridade entre ações corporais; experiências trocadas, não necessariamente simétricas e iguais o tempo todo. Preocupo-me aqui em apresentar visões alternativas sobre corpos femininos que reagem contra imagens costumeiras de papéis sociais e simultaneamente que propõem dialogar *com* e *sobre* as diferenças, que para as interlocutoras são componentes das pessoas.

Os espaços organizativos da vida social não operam segundo as dicotomias entre os grupos kaingang que conheci. A morfologia das aldeias e casas visitadas segue orientações de outra ordem, respeitando os aspectos complementares e assimétricos do dualismo kaingang, segundo a preocupação de agrupar em torno da casa materna tanto as filhas quanto os filhos, que não necessariamente deixam as casas dos pais ao casarem-se. Novos arranjos dessas concepções organizativas serão apresentados como ações componentes do que os Kaingang chamam de “comunidade”, demonstrando que existem entre eles preferências em lugar de modelos e regras mecânicas.

Os discursos femininos aqui descritos abrem novas possibilidades para se pensar o lugar ou as posições do gênero no contexto de pesquisa². Em que lugares e momentos o feminino e o masculino constroem-se como categorias indígenas relevantes e como eles as formulam. A idéia é pensar, então, como os Kaingang mobilizam a diferença de gênero como constitutiva de outras diferenças. O cotidiano vivenciado apresenta signos de diferenciação entre masculino e feminino que não se constroem sobre a projeção de dicotomias como centro/periferia, político/doméstico, casa/prança, natureza/cultura, homem/mulher etc.

Assim, tratando-se da construção de corpos, esta dissertação apresenta um argumento embasado na discordância etnográfica e interpretativa de Veiga – o que é

²Para uma contextualização sobre o cenário inicial dos Estudos de Gênero em sociedades indígenas nas terras baixas da América do Sul, ver Anne-Christine Taylor (1984), Lasmar (1999). E para uma leitura mais geral destes estudos nas décadas de 1960 e 1970, ver Lasmar (1997).

muito diferente de desqualificar o seu trabalho -, seguindo as informações transmitidas pelas mulheres, naquilo que esta apresenta como uma predominância masculina no processo. Encontrei nos dizeres daquelas mulheres diferentes níveis de ações: “o pai que faz o filho e nós que o deixamos crescer”. Com isso, eu passei a preocupar-me em compreender o processo de “fazer crescer” desde a procriação, gestação, nascimento e outras ações do fazer crescer as crianças, quando ambos, homens e mulheres, se envolvem alternadamente, em tempos e espaços específicos, onde suas ações, antes de tudo, geram componentes complementares nas tarefas de produzir “*gente de verdade*”³.

Em trabalhos mais recentes, como Diehl (2001) e Rocha (2005), esta oposição feminino/masculino vem recebendo mais atenção. Notadamente no trabalho de Rocha, encontra-se uma argumentação quanto do ‘privilegio feminino’ no que tange questões de corporalidade, à medida que são as mulheres quem, na esfera doméstica, exercem o controle sobre os corpos dos membros de sua família (2002: 83). A autora propõe também ser a casa um domínio social feminino e lócus da produção de corpos. E, neste sentido, informa que, embora a ideologia patrilinear tenda a desenhar uma participação assimétrica em termos sociológicos, “são as mulheres que possuem poder especial quando se discute padrões contraceptivos e as práticas relacionadas à gravidez e ao nascimento”. Soma-se a esta assertiva a idéia de que os homens podem ter o controle da reprodução, parafraseando Veiga, “mas seu controle é parcial, posto que, são as mulheres que controlam a fecundação, dão a luz, nutrem e cuidam”, majoritariamente, “das crianças” (Id: 62-63).

Transcrevo fragmentos de uma das tantas conversas de negociação da temática da pesquisa para situar o leitor e convidá-lo a seguir comigo no universo onde, paulatinamente, fui “virando alinhada, amiga política e porque não, uma nora pro futuro” – como pronunciou, cerca de um ano atrás, uma das minhas interlocutoras ao me apresentar para uma prima que eu não conhecia. Ademais, convido-o a perceber, afinal,

³Termo nativo para designar o processo de produção de corpos e pessoas como Kaingang. Utilizarei pessoa-humana e humano como sinônimos daquele termo kaingang, um sinônimo daquilo que ao final do texto sugiro ser *inh* – aquele que age no mundo, que tem metade, nome, corpo e alma – algo no sentido daquilo que glosamos como ‘noção de pessoa’. O que, me parece se diferenciar do termo nativo “*kaingang pẽ*”, glosado como aqueles que têm metade transmitida pelo pai, reconhecido como *Kamé* ou *Kairu*. Como costumava ouvir: “*kaingang pẽ* é gente que tem marca verdadeira, do pai Kaingang”; “*índios verdadeiros*”. E o termo “*kaingang kre*” parece-me designar um grupos de pessoas consideradas “gente de verdade”. Essas interpretações são ensaios, não tenho certeza de que realmente poderíamos conceber essas traduções como as únicas possíveis.

como a produção e construção do corpo e da pessoa, na interface das discussões de gênero, também se tornou objeto de meu interesse.

Feliciano: “Sabe, Patricia, tu sempre tá aí preocupada com as coisas das mulheres, como vivemos, quem somos nesse meio dos índios. É bom mesmo alguém se interessar por isso. Mas quando te falo dessas políticas não é para chamar projetos ou pessoas querendo ensinar mulher indígena sobre os direitos delas; a gente sabe o que quer e onde buscar. Temos direitos como mulheres e como indígenas. Sobre os indígenas tudo já sabe, mas os de mulheres, como fica? A questão pra mim é mostrar para vocês que o que vocês pensam sobre as coisas de homens e mulheres não é bem assim.”

Patrícia: “não? Então me conta mais, para eu conseguir aprender.”

F: “te conto assim um pouquinho de minha história de vida e aí tu vê se não tenho razão quando falo mal de vocês. É bom ter trabalhos sobre política, terra e xamã, mas nisso tudo tem a gente, o cotidiano das políticas que as mulheres participam. Não é porque a gente não tá o tempo todo brigando nas reuniões que não somos guerreiras. A gente tá por trás disso tudo. Grava aí. Liga senão tu vais esquecer e depois fica faltando parte”.

P: “tô ligando.”

F: “a verdadeira liderança kaingang era o *kujà* [xamã] e apenas ele. Não havia cacique, vice-cacique e os outros tipos: capitão, polícia⁴. Não havia uma divisão política de verdade. Todos participavam, homens e mulheres. O que havia era os conselheiros, homens e mulheres, que eram criados como especialistas para ajudar as pessoas. Os conselheiros atuavam nas questões políticas, nas brigas, na hora de casar. Tinha as parteiras, os bons caçadores e *pói*, que dizem serem os caciques, mas na tradução certa eles eram grandes chefes de suas famílias. Por isso é que tem essas brigas; na verdade é tudo briga por poder. Antes era cada *pói* com seu grupo a circular por aí. Hoje estamos todos em aldeias em

Terras Indígenas e é impossível que não haja conflito entre grupos políticos. Sempre foi assim. Por isso que nós não vivemos em aldeias, preferimos ter nossa própria ‘mini aldeia’, só com os da gente. Os *kujà* é que iam à frente do grupo. Não cuidam só de doenças, mas da vida como um todo. Eles eram os grandes chefes. Hoje eles ficaram só conhecidos por cuidar e tratar das doenças. Mas é como te falo, eu sou preparada para ajudar também. Fui criada para ser um tipo de conselheira. Como então que as mulheres não participam da vida kaingang? Não ficamos só em casa cuidando das crianças e do marido”.

P: “pois eu conheço algumas lideranças, além de ti. Tem mulher cacique, né. Tu conhece também.”

F: “sim, a prima. Essa sofreu muito. Foi perseguida porque queria estar no meio da guerra com os brancos, não queria se alinhar com os fazendeiros. Ficou por aí solta no mundo, apanhando da vida. Tu sabes bem a história dela, né? Como ia te dizendo, não há povo kaingang, nunca existiu. Sempre teve grupos de famílias grandes guiadas pelo *kujà* e pelo *pói*”

Seu marido: “isso que vocês aprenderam por coletivos, por índio trabalhando tudo junto não existe. Uma terra coletiva onde todo mundo planta pra todo mundo consumir é coisa do Estado, do SPI; do tempo que nos confinaram em Terras Indígenas. Porque quando implantaram a política dos aldeamentos eram os chefes de posto ou os padres quem comandavam o trabalho e o grupo. Criaram essas frentes de trabalho e colocaram os índios a trabalharem. As mulheres ficaram com os serviços da casa, das crianças”.

F: “viu, são essas versões das histórias que vocês deveriam fazer nos estudos. Ai depois eu tenho que ler nos trabalhos de vocês que a vida de kaingang é dos homens e que eles têm lugar de destaque. Podem até dar líquido deles para fazer os corpos, mas isso aí só funciona porque tem as mulheres, não foi o que tava te falando?”

⁴ Sobre a origem e operação destas categorias hierárquicas de controle e organização social, ver Fernandes (2003).

A partir dessas falas, aprendi que o que hoje conhecemos como ‘as atitudes’ femininas são reflexos de uma situação política de contato, que tornou invisíveis as ações das mulheres indígenas. Feliciano conta que, em tempos pretéritos, as mulheres eram parte de um sistema político, do qual, hoje, encontram-se relativamente excluídas. Ademais, ela e, posteriormente outras mulheres kaingang insistiam em comentar que é preciso um estudo das relações de gênero para que percebamos que a estrutura hierárquica em que ações masculinas englobam ações femininas é uma invenção do imaginário ocidental e suas políticas de contato. Não que conflito e subordinação entre gêneros não possam existir entre os ameríndios, uma suposição que penso expressar um movimento bem colonizador ao inverso. Como Dona Munda me dizia, em 2009, “porque as pessoas sempre pensam que entre os índios é tudo harmonia, que não tem briga de homem com mulher, que é tudo igual?”

Enfim, o que busco sustentar é que o gênero é uma condição relacional que situa homens e mulheres, ou ações e prerrogativas femininas e masculinas, no âmbito de um processo dinâmico de interação social, e não buscar explicações em princípios essencialistas, talvez mais presentes no contexto dos pesquisadores, onde ser socializado implica adquirir papéis e qualidades que distinguem os sujeitos sociais pelo sexo. A problemática traçada por Feliciano diz respeito, especialmente, à invisibilidade do feminino como força criativa, deixado às margens nos estudos etnográficos sobre política, ou sobre aquilo que nós entendemos por política.

Ainda que Veiga (1994, 2000, 2004, 2006) afirme que entre os Kaingang é o homem quem cria a criança para a mulher, refletindo concepções acerca do papel do sêmen na produção do novo corpo, há poucas informações que nos guiem no universo das ações femininas e desvelem seus modos particulares de entendimento desse processo de produção de corpos e pessoas, com suas reverberações políticas. Meu objetivo é realizar “o relato dos vários passos que levaram à construção deste [texto] que servirá [de algum modo, espero!] de resumo de minhas sugestões, e a narrativa dos meus tropeços pelo caminho pode ser útil para quem decidir segui-lo”, parafraseando Bateson, (2008[1936]: 291). O esforço é agregar outras experiências no debate, novos dados etnográficos que contribuam para discussões acerca da relação entre gênero e cotidiano político no caso Kaingang.

Na medida em que conseguíamos construir um rumo ou ‘problema de pesquisa’ em comum, eu, as mulheres e também seus maridos, filhos e tantos outros que iam se inserindo na rede de interlocução, as conversas ganhavam fôlego e conteúdo. A proximidade do tema de pesquisa às realidades das mulheres não limitou os diálogos com os homens, também conhecedores das práticas e saberes sobre corpo. Contudo, certos assuntos, especialmente aqueles relativos à procriação, sangue, resguardos e namoros ficaram reservados “às prosas” com as mulheres, em suas casas.

O segundo contexto de campo, àquele realizado nas “Terras do Planalto”, realizou-se em decorrência do convite para integrar um Grupo Técnico⁵ para realização de estudos para delimitação e identificação da Terra Indígena Mato Castelhana e também para a revisão de limites de outras duas TIs⁶, Carreteiro e Monte Caseiro. Considero para esta dissertação apenas as duas Terras Indígenas, Carreteiro e Monte Caseros (nº 23 e 33 no mapa).

Este trabalho me levou para novos cenários, onde as conversas tomavam outros rumos. Ali, como antropóloga colaboradora do GT eu realizei dois campos, um com duração de trinta dias entre julho e agosto de 2009 e outro, em março de 2010, que durou cerca de 20 dias. Durante estes dois períodos visitei as três localidades acompanhadas dos demais membros da equipe técnica e realizamos entrevistas, produzimos genealogias entre outras tarefas para a caracterização de cada localidade. Nestas atividades os diálogos criados alocavam-se na arena de discussão fundiária e o tema do corpo e da pessoa indígena surgia como pano de fundo para o entendimento das reivindicações, como argumento e justificativa para a requisição junto aos órgãos competentes de “espaços dignos e descentes” para poderem “criar nossas crianças; para podermos ter corpos fortes e seguir com as nossas comunidades”, dizia-me uma liderança Kaingang, logo no primeiro dia de trabalho.

No período destes dois campos, em Monte Caseros e Carreteiro, falar da “questão da terra” era para os indígenas envolvidos o momento de refletirem e pronunciarem diante dos técnicos contratados suas noções de identidades, traduzidas na linguagem corporal. Eles expressavam suas angústias, experiências de expulsão de suas casas e críticas aos procedimentos técnicos e jurídicos impressos nas marcas e sinais de lutas que tinham em seus corpos.

⁵ Daqui em diante usarei a sigla GT para referir-me ao Grupo Técnico em questão.

⁶ Utilizo a sigla TI para referir-me a Terra Indígena.

O privilégio de conhecer algumas mulheres, que como lideranças ou não, participam ativamente das discussões diárias que tínhamos sobre “o trabalho do GT”, proporcionou compreender também ali como conceituavam as questões de gênero – e como esse se colocava - e especialmente, como administravam diariamente as práticas relativas à construção de corpos dos pequenos e de seus maridos, no tumultuado dia-a-dia das TIs. Similar ao cenário da aldeia da capital e das duas “comunidades” não aldeadas que conhecia lá, ali no Planalto, o cotidiano das pessoas também envolvia atividades de produção de artesanato, mas não se caracterizava como principal fonte de renda para as famílias.

As pessoas que conhecia tinham empregos nas cidades ou estavam empenhados nas atividades da lavoura, em roças dentro da TI, distribuídas entre as famílias e, outras de uso coletivo; ou, em outros casos, os homens empregavam-se em fazendas próximas da TI. Poucas mulheres trabalhavam fora das Terras e, quando ocorria, sempre eram as mais jovens – os trabalhos mais recorrentes que essas jovens conseguiam eram no comércio, em aviários e fábricas regionais, cargos, de modo geral, sem a necessidade de especialização ou ensino médio completo.

Ao longo dos trabalhos de campo envolvendo o GT, revi uma família de antigos conhecidos kaingang, que tempos antes de minha chegada na aldeia, haviam se mudado para lá “para ajudar os parentes a ganhar a terra”. Num dia, andando por uma das aldeias da TI Monte Caseros, cruzei com um filho do casal que tinha conhecido em Porto Alegre, anos antes. Surpresa, eu o segui até a sua casa e lá encontrei sua mãe. Ela mais surpresa do que eu, disse: “tu por aqui? vai dizer que tá com a gente da FUNAI?”. Sem escolha, respondi: “sim, sim.”. Seguimos por uns poucos minutos a conversa e ela perguntou em que aldeia eu estava “parando”. Disse a ela que havia chegado ali há apenas dois ou três dias e que estava dormindo na cidade, junto com os demais. Sem hesitar ela logo me disse: “pois é, agora as coisas parecem que mudaram, né? Tu estás trabalhando para a FUNAI”. Eu, sem entender muito bem qual era o ponto central de sua indagação, respondi que não estava a trabalhar para aquela instituição e que se tratava de uma atividade temporária...Sem chance, ela termina a conversa me dizendo: “Agora, Patrícia, as coisas estão diferentes, quando tu não tiver mais nisso, volta aqui, a gente conversa como antes”.

Isso me despertou para a realidade que envolvia aquele trabalho no sentido de como os Kaingang o percebiam. De certo modo, estávamos ali de passagem, indo de casa em casa com papéis em mãos e perguntas que nem sempre lhes era agradável responder. Não tinha convite, na maior parte das vezes.

Concomitantemente a estes períodos de campo envolvendo o GT, realizei algumas visitas aos meus interlocutores em Porto Alegre. No cenário da capital, os sujeitos indígenas também estão envolvidos em reivindicações fundiárias desde que os conheci. Ali também suas falas tinham subjacentes tais temáticas.

O que me parece ser instigante é que, em regiões e situações muito diversas, as falas sobre corpo e pessoa não estavam desconectadas do “fazer parentes” e das percepções sobre relações com os não-indígenas, sobre a política indigenista, ou sobre o cotidiano de articulações com o exterior.

No corpo do texto, não me preocupei em fazer separações por localidades ou períodos de pesquisa. Não localizo espacial ou temporalmente com exatidão as falas, posto que não se trata de um estudo comparativo entre regiões etnográficas e sim de descrever situações em que transpareçam as formas indígenas de conceituar corpo. E, optei por utilizar nomes fictícios bem como fotos para muitos dos meus interlocutores para proteger a sua privacidade, com o seu consentimento. Em muitos casos a solicitação pela substituição dos nomes derivou deles próprios e foi imediatamente acatada; de outro modo, os nomes seguem tais quais eu os conheci. Ao lerem a dissertação, certamente se reconhecerão.

Com o desenrolar da pesquisa, percebi também que as mulheres mais velhas detinham saberes minuciosos acerca de algumas práticas de construção de corpos, especificamente as que estavam relacionadas à gestação, ao parto e às “receitas dos remédios do mato”. Mas elas não se tornaram minhas principais interlocutoras. Algumas por indisposição, outras por não dominarem o português e por eu não conhecer a língua indígena a ponto de poder estabelecer conversas sem mediadores, algo de que não gostavam. Mas pude aprender com elas, acompanhando suas falas em encontros e reuniões organizadas para discutirem políticas de saúde e educação.

O mais interessante desse contexto multilocalizado geográfica e dialogicamente foi justamente poder acessar diversos universos de saberes. As meninas, suas mães, tias e avós compunham um cenário geracional riquíssimo em conteúdos. O diálogo entre as

diversas gerações de mulheres proporcionou grande riqueza de informações etnográficas sobre as distintas concepções de corpo e as ações que o compõe.

Ao leitor desavisado já advirto, pois, que se busca aqui uma etnografia sobre Os Kaingang⁷, terei de decepcioná-lo. O que encontrará aqui são relatos, reflexões e concepções de corpo e de pessoa circunscritos a um círculo de não mais do que quarenta e cinco sujeitos, o que não me autoriza estender suas falas aos demais “parentes” e criar “uma teoria kaingang” sobre a temática. O que escreverei aqui são verdades para eles, mas talvez não para outros. E certamente o que me falavam pode modificar-se, a depender do contexto e dos interesses de diálogos com outros pesquisadores que os procure. As dissonâncias conceituais foram agradavelmente discutidas entre eles e a pesquisadora, que transportava as notícias na bagagem e nas notas de campo, na disposição de sanar as dúvidas e completar o aprendizado – o qual, se verás, não finda aqui.

Assim, ao dizer “os Kaingang”, eu estarei me referindo ao longo do texto sempre a esse grupo restrito de pessoas, como sinônimo de “meus interlocutores”, salvo exceções, sempre explicitadas ou claras pelo contexto, quando estarei informando algo sobre a etnia ou então me utilizando de dados de outros pesquisadores.

Diria sem hesitar que minha experiência de campo foi ela mesma inserida no contexto de produção de alianças, da construção de “afins” – nas palavras de meus interlocutores, “amigos políticos”. Eu, como mulher, não-indígena, antropóloga e “amiga política” pude experimentar as variadas formas de relação em que eles faziam

⁷O povo Kaingang, hoje com cerca de 33 mil pessoas, localiza-se nas paisagens dos Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo, vivendo em aproximadamente 33 Terras Indígenas (FUNASA, 2009). Aproveito este breve espaço para introduzir algumas informações sobre a situação deste povo, havendo excelentes descrições sobre histórico do contato (Veiga, 2000), conseqüências destas políticas de Estado, especialmente no Rio Grande, do Sul, Santa Catarina e Paraná (Simonian, 1981, Tommasino, 1995, Fernandes, 2003, Freitas, 2005) em estudos dedicados a discutir aspectos mais gerais da cultura Kaingang. O contato dos Kaingang com a sociedade envolvente teve início no final do século XVIII e efetivou-se em meados do século XIX, quando os primeiros chefes políticos tradicionais (*Põ'í* ou *Rekakê*) aceitaram aliar-se aos conquistadores brancos (*Fóg*), transformando-se em capitães. Esses capitães foram fundamentais na pacificação de dezenas de grupos arredios que foram vencidos entre 1840 e 1930, e inseridos na política de aldeamento. Entre os desdobramentos dessa história, destacam-se o processo de expropriação e acirramento de conflitos, não apenas com os invasores de seus territórios, mas intragrupos kaingang, uma vez que os movimentos de cisão foram potencializados pelo contato. A situação sociolingüística caracteriza-se pela presença de cinco dialetos, distribuídos segundo as regiões que habitam essa população: dialeto de São Paulo, dialeto Paraná, dialeto, Central, Sudoeste e Sudeste, ao sul do Uruguai e a leste de Passo Fundo (Wiesemann, 1971 apud Veiga, 2000), no Rio Grande do Sul, região desta pesquisa.

envolver-me. Cada possibilidade relacional atualizava-se em momentos específicos, se materializava e ganhava a cena com interesses de diálogos diversificados.

Os xamãs, homens e mulheres, as crianças, os agentes de saúdes, professores, indígenas e não-indígenas povoaram as conversas. Os caminhos vividos e experienciados em cada corpo envolvido nas conversas preenchiam de significados as falas. Os diálogos que se realizavam entre as jovens indígenas, aparentemente desconhecedoras dos saberes adquiridos por suas mães, tias e avós, e estas “mulheres mais experientes”, revelava uma variedade de categorias corporais associadas justamente a seus diferentes percursos de vida.

Havia neste tumultuado diálogo percepções saudosistas, referente a um passado idealizado, aos “tempo dos antigos”, articulado com falas atualizadas dos mais jovens, “já acostumados com o convívio com os brancos”. Os exemplos mais interessantes apareciam quando falávamos sobre saúde, quando mencionavam haver concomitantemente a “doença dos índios” e a “doença do branco”, o xamã, o médico e o pastor, “os remédios do mato” e os “remédios da farmácia”, o hospital e casa. Por fim, em meio “aos velhos” e “os novos”, aprendi os “conhecimentos que são diferentes” e que fazem deles “pessoas indígenas”, como pronunciou, certa vez, um jovem xamã, também enfermeiro e agente de saúde.

Emergia nas conversas uma espécie de classificação corpórea, envolvendo os recém-nascidos, as crianças, os jovens solteiros, aqueles em “fase de namoros”, os casados, os viúvos, os velhos. Mais do que diferenciar tipos corporais, as diferentes interlocuções apresentavam-me concepções particulares acerca da política cotidiana de fabricação de corpos e pessoas-humanas, nunca desconectadas das articulações parentais, de concepções de territorialidades e de relação.

Evidencia-se nestes contextos etnográficos a relevância dos saberes sobre corpo. Saberes que mesclam noções cosmológicas “dos antigos” e atualizações de suas concepções de corpo “pelos índios do presente” no encontro longo e permanente com a “cultura dos brancos”.

Contextualizando

O texto propõe-se a discutir os regimes indígenas de conhecimento do mundo e as formas organizativas de vida que geram significados para as suas práticas cotidianas

e que revelam uma conceituação peculiar do ser humano, segundo a qual corpos têm de ser humanizados pelos parentes através de processos específicos para que, paulatinamente, se tornem “gente de verdade”. Neste processo, iniciado na gestação e continuado até o momento de morte da pessoa, articulam-se ações *inter* e *intrapessoais*, que um olhar atento ao cotidiano das relações permite vislumbrar.

Trata-se, portanto, de uma etnografia das relações cotidianas envolvendo um grupo de cerca de quarenta pessoas, cada qual com um modo de conceber seu próprio corpo e o daqueles que suas ações também ajudam a criar e manter como humano. Num conjunto de informações captadas durante as fases de pesquisa de campo, apreendi que para os kaingang, cujos discursos e práticas ilustram esta dissertação, o corpo não é dado. Diziam-me, repetidamente, que ele precisa “ser feito para crescer e virar gente”.

Para o grupo de meus interlocutores kaingang, o corpo e sua produção conceituam-se segundo a relação circunscrita pelo regime classificatório dual, tendo como referente as metades patrilineares Kamé e Kairu, nas quais todo (ou quase todos) os seres humanos e não-humanos são classificados. Tais metades originam-se a partir do evento mítico quando os irmãos, epônimos das metades, surgem do interior da terra, após o dilúvio, para estruturarem o *cosmos* kaingang.

Esta etnia indígena é caracterizada nos estudos etnológicos, em primeiro lugar, pela presença de uma organização social dual materializada na existência das metades Kamé e Kairu, concebidas idealmente como exogâmicas, que, em uma relação assimétrica, são complementares e opostas (Nimuendajú, 1993[1914], Veiga, 1994, 2000, Crépeau, 1997a, 2002 & 2005). Kamé é o mais velho dos irmãos míticos. Foi o primeiro a sair da terra, sendo considerado o mais forte, estando associado ao leste, ao sol, ao seco, ao masculino, ao poder político e ao xamanismo. O segundo irmão, Kairu, que nomina a metade oposta, é tido como mais fraco, está associado ao oeste, à lua, ao feminino, à água e à organização de ritos funerários.

A partir deste panorama, encontrado por diversos autores e compartilhado por meus interlocutores indígenas, elaborei a questão que norteou a escrita desta dissertação e boa parte dos tempos de campo: quais as implicações práticas da ideologia bipartida, presente no universo Jê mais amplo, e o entendimento kaingang de corpo como meio de diferenciação entre sujeitos *Kamé* e *Kairu* a partir das qualidades de cada metade? Ou, sendo o pensamento kaingang ordenado pelas formas duais de classificação, qual o

impacto das prerrogativas assimétricas do par antitético Kamé e Kairu naquilo que os sujeitos de pesquisa concebem como corpo e pessoa?

A narrativa mais recorrente em campo era a desse princípio de diferenciação. Princípio este alocado no plano do dado, uma vez que se origina no mito, cujas insígnias atuam enquanto matriz referencial a partir da qual os sujeitos se reconhecem como tais e constroem suas percepções de mundo. O mito, de modo geral, e as narrativas dos interlocutores sobre ele presta-se aqui a indicar a origem de um princípio de diferença das metades certamente não o único possível de ser encontrado entre os interlocutores, mas foi a partir dele que construímos esses dados.

Em Nimuendajú (1993[1914]), encontramos indicativos seminais que nos mostram um modelo nativo de entendimento acerca do corpo. Seu trabalho mostra que Kairu e a sua gente eram todos de corpo fino, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativas, mas de pouca persistência. Kamé e seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes e vagarosos nos seus movimentos e ações. (Id: 58-9).

Os variados investimentos de fabrico do corpo Kaingang guiam-se segundo sua cosmologia, na qual os humanos partilham o mundo com seres animais, entes vegetais e minerais, cujos corpos diferenciam-se quanto a aparência física, mas compartilham de qualidades que os alocam num plano classificatório similar, sendo Kamé ou Kairu. As qualidades contidas nas metades lhes atribuem à condição de agentes humanizados. As metades Kamé e Kairu, cujas características contrastivas organizam o mundo em dualidades necessárias para a manutenção das diferenças entre os membros componentes do socius indígenas, operam como meio, segundo as falas indígenas, de instaurar a relações.

Revisitando a produção etnográfica sobre o grupo em tela, (ver especialmente Veiga, 1994; Crépeau, 2002, 2005) podemos ler, inspirados na descrição de Nimuendajú, as metades como indicativo de qualidades sociais e corpóreas a serem *adquiridas*. Transmitidas patrilinearmente, as metades nominam os grupos sociais e prescrevem relações *possíveis*. Isso se atualiza na onomástica, transmitida também pela linha paterna.

A nomenclatura é um regime classificatório pelo qual os sujeitos se reconhecem enquanto *Kamé* ou *Kairu*, servindo, portanto, como veículo para materializar a diferença

e atualizar as relações. Os nomes diferenciam os que são “gentes de verdade”, passíveis de articular laços de parentesco e alianças, daqueles para quem estes laços não são oferecidos, porque não são humanizados. Esses elementos imateriais contêm atributos ideais através dos quais o corpo deve ser produzido a fim de incorporar, no processo de fabricação contínuo da pessoa, as qualidades físicas e sociais indicadas pelo nome.

Encontra-se aqui uma relação que suscita uma estratégia analítica que remonta à Seeger *et alli* (1987), que articula a ‘noção de pessoa’ à simbologia do corpo. O corpo, segundo a fala de meus interlocutores, é uma parte precíval, que se decompõe quando da ocorrência da morte, entendida aqui como momento de separação entre os parentes vivos e humanos.

O cosmos é povoado, além dos humanos, por outros seres dotados de agências que podem causar ameaças à condição de humanidade. Ao morrer, têm-se a desconstrução do corpo e, conseqüentemente, da pessoa-humana, que precisa ser ritualmente administrada. A alma, *kumbâ*, segue rumo ao mundo dos mortos, *numbê*, enquanto o corpo se decompõe na terra, e o nome retorna ao estoque onomástico. É contra este perigo de des-humanização que os kaingang se preocupam diariamente e empreendem as ações cotidianas de cuidados corporais, evitando-se, pois, a desmantelamento da pessoa, de seu corpo e de suas agências. Focalizo a construção do corpo no modo como este é concebido a partir do contraste com as categorias de mortos e “espíritos”, e procuro demonstrar como se relacionam neste contexto etnográfico à produção de parentesco e à construção da pessoa-humana.

Como já descrito para outros grupos ameríndios (Viveiros de Castro, 1996), a humanidade kaingang é também uma condição perspectiva, onde a possibilidade de acesso a outros pontos de vistas depende de metamorfoses corporais. As palavras “humano” e “humanidade” são empregados aqui àqueles que, segundo os Kaingang, além de dotados de capacidades de agência, intencionalidade e consciência, tem seus corpos construídos tendo certos princípios específicos. Para apreendermos as linhas que se seguem, basta ter em mente que este texto abarca uma cosmologia que se refere a sujeitos humanos enquanto diferenciados por sua perspectiva, cujo sítio é seus próprios corpos. Interessa-me expor que ao falar em pessoa-humana eu estarei referindo-me a “humano” como um corpo construído como kaingang – algo similar ao que me diziam ser “*uma gente de verdade*”.

É interessante destacar que é no corpo que os Kaingang se reconhecem enquanto tais. Segundo disseram-me, é possível identificar a metade do sujeito pela aparência corporal, pois, idealmente, os corpos diferenciam-se segundo a metade. Assim, ao receber um nome, cada pessoa não só adquire uma identidade social (Veiga, 1994) como também atributos corporais que devem ser desenvolvidos e incorporados no ciclo de vida por meio de intervenções e transformações corpóreas, envolvendo uma rede específica de relações de parentesco e afinidade com seus pares assimétricos e com as categorias de alteridade que povoam o *socius*.

Assim, parto do pressuposto de que a idéia de humanidade e parentesco define-se mutuamente entre os Jê (Coelho de Souza, 2002), e que ao produzirem corpos e pessoas estes sujeitos estão a um só tempo realizando-se enquanto parentes, distanciando-se, necessariamente, dos outros não-humanos e “não-parentes”, incluindo os seus mortos e algumas outras categorias de alteridades que circulam entre as camadas do cosmos, como os “espíritos”, os *ngufõ* [“alma dos mortos” ou “espírito dos mortos”] e uma subcategoria destes, porém residente das matas, os *kuprig kórég* [“espíritos feios”], que oferecem perigos devido as ações de roubo da alma que realizam.

Incentivos heurísticos

Para alcançar o sentido do termo *inh*, aquilo que tenderíamos a traduzir como “pessoa”, é preciso compreender esta categoria enquanto compósita, fundada na conjugação dos fatos dados - as metades e os nomes - e os fatos feitos – corpo-alma - e pela ação bilateral generizadas dos genitores e suas redes particulares de parentela. Além disso, é preciso saber que para os sujeitos indígenas com quem dialoguei “fazer parentes” através da procriação, do nascimento, da nomeação e cuidados, desde a produção e consumo de alimentos, tratamentos corporais, práticas de coleta, educação formal e etc, seria, pois, o próprio processo por meio do qual pessoas-humanas são produzidas. Assim, a centralidade da equação entre corpo e pessoa parece-me conferir a ela um grande rendimento para introduzir a proposição de que nessa população a construção do parentesco indissolúvelmente está associada à construção da pessoa (Coelho Souza, 2002), visando compreender como os kaingang concebem a pessoa-humana e os processos implicados na sua construção – as instituições, relações de

gênero, economias políticas e domésticas que envolvem e os mecanismos sociais acionados.

Ou seja, para além de uma questão classificatória do dualismo entre os kaingang e seus Outros, o que está em jogo é o modo de produção dos humanos como pessoas dotadas de um determinado corpo, cujas capacidades evidenciam as relações que os produzem.

O ponto de vista adotado para apreender a categoria corpo e sua equação com a de pessoa segue uma tradição etnológica que incentiva a ler as cosmologias ameríndias como universos plurais, mas que partilham a singularidade de um entendimento de corpo justaposto ao de pessoa (Seeger *et alli*, 1987). O encontro de tais noções ocorre justamente no sentido de que os corpos indígenas precisam ser feitos, elaborados por meio de conhecimentos e significados oriundos de socialidades experienciadas (Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1999, 2002; Vilaça, 2005, McCallum, 1998, 1999). Em outras palavras, o corpo constitui a pessoa-humana fazendo com que se diferencie dos demais sujeitos (inimigos, animais, vegetais, espíritos). Esse ideal de distinção segue ativo no discurso e prática dos sujeitos que dão vida a esta dissertação e serve como incentivo interpretativo para a problemática deste texto.

Esta proposta de investigação justifica-se diante da lacuna etnográfica referente à temática do corpo e pessoa entre coletivos kaingang. Pouco e superficialmente esse tema foi abordado na literatura sobre Jê Meridional (Nimuendajú (1993 [1914]; Diehl, 2001; Rocha, 2005; Hanna, 2009), que privilegia temas como etnoarqueologia, cultura material e estética (Baptista da Silva, 2001, 2002; Jaenisch, 2010); organização política e parentesco (Fernandes, 2003, Veiga, 1994), novas formas de religiosidade (Almeida, 2004), xamanismo e sistema cosmológico (Veiga, 2000; Baptista da Silva, 2002; Rosa, 2005), territorialidades e relações políticas (Tommasino, 1995, 2000; Freitas, 2005; Aquino, 2008), sistemas jurídicos (Moura Ramos, 2008), trazendo apenas alguns trabalhos.

Um pouco mais da história das idéias que me conduziram até aqui. As informações etnográficas apresentadas são inspiradas e ganham forma de reflexão a partir das conhecidas antropologias do cotidiano indígena debatidas por Joanna Overing (1991, 1999, 2000) e ganham pinceladas de novas cores com as exposições de McCallum (1998, 2001, 2005), onde há noção de agência como meio de falar sobre os processos cotidianos

de fazer-se humano e parente, uma vez que tal noção compreende capacidade de ação independente aos conceitos rígidos de domínios, papéis e qualquer prerrogativa que associe a noção de pessoa indígena a identidades pré-estabelecidas e constituídas a partir da estrutura totalizante que denominamos ‘Sociedade’.

As escolhas teórico-metodológicas esboçadas por estes antropólogos me interessam, uma vez que, ao proporem focar as cenas do cotidiano nos estudos de grupos amazônicos, destacam a riqueza das ações informais, não rituais, e situadas na economia das relações domésticas como dimensões plenas da socialidade. Mesmo em contextos geográficos, cosmológicos e políticos distintos, os trabalhos das ditas antropologia do cotidiano ajudam a pensar as formas kaingang de produção de vida, enfocando as distintas práticas cotidianas como veículos de apreensão dos valores das ações que desvelam a intimidade doméstica e promovem o entendimento dos processos de 'aparentamento' ocorridos pela circulação de substâncias corpóreas e de alimentos, afetos e desgostos.

Inspirada e conduzida pelas leituras de etnologias dos cotidianos indígenas, eu analiso meus dados buscando dialogar com o paradigma de que a característica fundante do ser humano indígena e de sua filosofia do social está calcada na socialidade.

Encontrei incentivos para esta discussão também na leitura de Strathern (1988, 1992, 1997), onde o esforço reflexivo é referente ao procedimento comparativo de que nos utilizamos, advertindo contra o equívoco que reside em imaginar ‘que seja possível substituir conceitos exógenos por correspondentes nativos’. O desafio que tomo para a discussão sobre corporalidade e pessoa kaingang é o de tentar fazer transparecer a complexidade de seus conceitos a partir dos eventos nos quais eles são produzidos. Assumo as lacunas interpretativas e também o risco das traduções realizadas.

A socialidade aqui neste cenário de jê do sul é longe das florestas e próximos da cidade. Sinônimo próximo daquela pronunciada como *relatedness*, no sentido de estarem essas pessoas, constituintes das “comunidades”, envolvidas com outras e apenas nesta articulação é que se concebem como pessoas plenas. Isto é, cada pessoa é conceituada pelos interlocutores como partes de relações que concomitante as elaboram e as fazem componentes da produção de outras.

O que deve ficar claro, é que a característica central da socialidade kaingang conhecida por mim manifesta-se nas relações locais, mais do que, por exemplo, nos

eventos da aldeia, da Terra Indígena. No local, as etiquetas de reciprocidade e senso de cooperação existem enquanto meios de relações produtivas e criativas e, sem dúvida, prazerosas àqueles nelas engajados. Neste espírito reduzido, das relações microlocalizadas, digamos, do ideal de “comunidade” é que aplico estes conceitos. Um argumento simples, apesar de arriscado. Digo arriscado, porque se revelou a mim como informações muitas vezes envolvidas em rede de fofoca, sobre as quais me diziam as interlocutoras “ser assim também que se faz parente, falando dos outros e circulando as novidades”. Mas lembravam-me, cuidadosamente, de que “esse tipo de coisa nem sempre chega bem aos ouvidos dos brancos”.

Ou seja, o que constitui a “comunidade” não é obrigatoriamente o que edifica a unidade territorial ou identitária. Cada um desses componentes do cotidiano kaingang parece-me resultar de processos de conceituais indígenas de natureza distintas. O que não significa negar que o que os faz uma “comunidade” e aquilo que os conforma como “grupo kaingang” não seja de mesma natureza. Tanto a casa quanto as aldeias, por exemplo, constituem algum tipo de “todo” em relação as escalas em que operam. Se as aldeias operam como um “todo” em situações específicas como as que envolvem questões de políticas pública de reivindicações fundiárias – como ocorreu em alguns períodos de campo que realizei - as casas e os segmentos que a compõem, também deve constituir um “todo” em relação a alguma outra “parte”, um movimento constante.

Entre essas ‘unidades comunitárias independentes’ opera uma rede de solidariedade vinculada com a produção de corpos, objeto de descrição deste estudo, por isso é importante contextualizar desde onde estou falando e os sentidos que gostaria que fossem retidos dos usos de alguns desses diálogos conceituais. As casas foram os lugares privilegiados na construção da pesquisa, e as mulheres minhas principais interlocutoras. Conheci, pensei e experimentei com elas e seus parentes e afins alguns significados atribuídos ao corpo kaingang por meio das interações, conversas que se realizaram quase sempre no contexto seja de visitas mais curtas, algumas de um dia – “passa lá para tomar um chimarrão” – seja de estadias mais longas. Nestes ‘períodos de campo’ dedicava-me a perceber e observar o modo específico como aquelas pessoas interagem entre si e com os ambientes de vida onde as moralidades e etiquetas de relação são evidenciadas e reproduzidas.

Dos capítulos

A dissertação se organiza em cinco capítulos. O Capítulo I é dedicado à linguagem da diferença que estrutura o universo dual no qual vivem os kaingang fornecendo as premissas morais que atribuem qualidades aos corpos produzidos e a origem do princípio de humanidade.

No Capítulo II discuto as formas organizativas do cotidiano e apresento seus espaços, dedicando-me à discussão das casas e à dinâmica das relações que configuram as economias políticas dos afetos.

No Capítulo III encontra-se a etnografia mais densa. Transcrevo algumas histórias e narrativas visando elucidar como, por meio do intercuro sexual - momento de trocas primeiras entre as potencialidades femininas e masculinas - novos corpos humanos são produzidos.

O Capítulo IV dá continuidade à discussão sobre a produção de corpos e pessoas, abarcando os momentos do nascimento, os resguardos e a nomeação como eventos em que se articulam via ações de sujeitos particulares que a um só tempo realizam-se como pessoas e como parentes através das relações. O intento desses “capítulos do meio” é articular informações que desvelem outro olhar para as formas de transmitir similaridades e diferenças que não recaem na linguagem de uma economia oposicional, mas que requer uma diferenciação entre meios e fins, ações e efeitos.

O Capítulo V trata de contextualizar a concepção de vida em contraste com a morte, momento caracterizado pela metamorfose corporal, cuja consequência maior é a des-humanização da pessoa, conduzindo-a para outro patamar de relações, no qual deixa de ser considerada como “gente de verdade” e como parente. Descrevo as categorias de alteridade que povoam o universo dos vivos e as relações existentes entre eles, que para além de indicar temporalidades, informam as espacialidades sociocsmológicas com as quais os interlocutores interagem no fazerem-se pessoas-humanas. Este em conjunto com os capítulos iniciais, I e II, presta-se a contextualizar as relações subjacentes às práticas descritas de produção de corpo e pessoas, nos capítulos do meio, II e IV.

Na Conclusão, por fim, apresento um esboço do que apreendi das conceitualizações indígenas de corpo e pessoa, numa espécie de sistematização das informações de campo que me servirão – e para aqueles que a lerem – como indicativos

futuros para seguir pensando. Os primeiros alinhavos preparando o tecido para futuras costuras.

Capítulo I

De onde vem a diferença?

Nos primeiros meses de 2010, ao visitar alguns de meus interlocutores, eu o estava fazendo, pela primeira vez, com um plano de trabalho. Nunca antes, havia ido visitá-los com um propósito tão bem delineado. Tinha anotado no caderno: “perguntar de onde vêm as metades”. Com esse problema em mente, cheguei a casa deles. Cerca de três dias após a minha chegada, finalmente um momento propício para “fazer antropologia” (como se referiam a alguns assuntos de minha pesquisa, por vezes repetitivos, que não necessariamente eram pauta natural de conversa diária). Expliquei à Madalena, dona da casa, e à sua mãe, que naqueles dias estava por ali a visitá-la, que ao tentar escrever um trabalho para uma disciplina do mestrado eu não conseguia explicar ao leitor porque havia uma diferença corporal justificada pelas metades; porque, afinal, os termos Kamé e Kairu, eram importantes na conceitualização do corpo e da pessoa indígena.

Elas, ao rirem de meu dilema, disseram: “mas isso é aquilo que sempre estamos te dizendo. As marcas são feitas para fazer a gente ser diferente; tudo igual não dá. E porque tu não contas a história da lua e do sol?” Mostrei o texto para elas, cujo título era justamente “Entre o sol e a lua” e sem pressa, o li. A dona da casa disse-me: “isso de dualismo, é o que? Assim que vocês chamam as marcas? Li isso nos trabalhos do fulano e da cicrana. Eles vão explicando que as marcas servem para criar as regras de casamento, de jeito de agir”. Comecei a ficar temerosa, menos pelo fato delas terem acesso ao que escrevemos sobre eles, e mais por ter que explicar-lhes conceitos antropológicos, cujas definições e debates eu mesma não domino de todo.

Numa primeira tentativa, eu expus o ‘dualismo’ como uma modalidade de pensamento que apresenta como princípio da realidade duas noções antitéticas e irreduzíveis entre si, incapazes de uma síntese final... Evidente não com esse vocabulário, tomado de empréstimo de leituras antropológicas realizadas, expliquei o que suponha ser ‘o dualismo’. Apelei para as benditas metades e como servem de meio organizativo das formas de vidas kaingang, usei os exemplos do texto que apresentei a elas.

Eloíza, filha da dona da casa, pediu para participar da conversa e acrescentou que aquilo que eu tentava explicar para as senhoras era parecido com as lições que o seu professor de filosofia transmitia, com dificuldade, a ela e suas colegas. Disse-me a garota, para me tranquilizar, que o importante não era dominar o “conceito dos outros”, senão “entender de onde ele vem, como as pessoas entendem o mundo em que vivem”, citando as sentenças que havia copiado em aula, dias antes. A situação não me permitiu relaxar enquanto ela se expressava. Estávamos, afinal, conversando sobre formas de conceituar o outro. Eu, na “condição de antropóloga”, ela uma garota de 15 anos, frequentadora do último ano do ensino médio, em escola pública, única aluna indígena da classe e, uma das poucas na escola. Ela prosseguiu: “esse jeito de falar da gente, vocês aprendem na faculdade? Esses nomes que vocês dão para o que usamos ou fazemos vem da história, da filosofia, da antropologia. O que contamos para vocês vem de nossos antigos”.

Indaguei a ela porque a comparação com a filosofia. Ela me disse:

“porque é nessas aulas que a gente ouve o professor falar do jeito dos brancos pensarem. Aprendi que cada jeito de entender o mundo é uma consequência das coisas que cada pessoa vive. E cada pessoa é diferente porque vive num mundo longe do outro, mesmo estando perto. Assim o professor falou. Como eu e tu. A gente se visita, mas seguimos bem longe, tu no mundo das meninas brancas e eu no mundo das meninas indígenas, que andam com as brancas. Eu não sei essas coisas que a minha mãe e minha avó te falam. Fico sabendo pelos livros de vocês. Diferente dos outros aqui de casa, [refere-se aos irmãos e irmãs] que se interessam mais por isso. Na aula de história a gente aprende do *big bang*, em casa aprendo da história dos antigos. Meus colegas dizem que essas coisas são ‘histórias de índio’, eu digo que são histórias dos meus parentes. Diz isso pro seu professor. Que as metades vem dessas histórias dos antigos” (Eloíza).

Dizer o que? - pensei. Dizer-lhe que tivera uma aula de introdução à antropologia, ministrada por uma garota indígena que deixava o relativismo com vergonha e colocava em questão a antropologia que eu produzia sobre eles? O que estava em jogo ali tem afetado há muito tempo a antropologia – pelo menos desde os anos 1980 com a emergência das ditas críticas pós-modernas, cujo desafio metodológico foi nos obrigar a refletir sobre nossas formas de ‘representar’ a vida alheia. Como manejar nossos procedimentos descritivos sem tratar os conceitos indígenas como objeto, mas como uma alavanca para a reconceitualização do que seja a antropologia? Enfim, desde então,

resolvi tentar conciliar nesta dissertação os desafios narrativos de levar em conta aquilo que propõem outros antropólogos⁸ ser parte inerente à prática antropológica: uma ‘etno-antropologia’. Refiro-me aqui a uma forma de conhecimento reflexiva que coloca os kaingang como produtores plenos e legítimos de seus conceitos: eles os elaboram, os traduzem, contextualizam e textualizam seus sentidos. O discurso ‘nativo’, neste sentido, provoca dentro do discurso antropológico um efeito de conhecimento sobre esse último.

Por fim, “então, ‘dualismo’ é as diferenças das marcas?”. Respondo para Madalena: “acho que sim. As relações do dia-a-dia de vocês que são explicadas por essas diferenças”. Ela responde: “bem mais simples! Não é isso que estamos dizendo?”.

1. Lendo mitos, saciando curiosidades

Seguimos na conversa sobre outras noções contidas no texto que havia levado comigo para que elas me ajudassem a finalizá-lo. Depois de reparar alguns equívocos de entendimento e ouvir novas explicações e casos sobre como o corpo é criado na gestação, voltamos ao meu dilema. Madalena disse que em algum lugar dentro do armário que lhe serve duplamente como divisória entre a sala e um dos cômodos de dormir na casa, e como depósito de roupas e objetos variados, tinha guardado alguns trabalhos sobre os kaingang. Os tais referidos por sua filha. Tinha lá dois livros com artigos sobre os kaingang, outro resultado de uma tese, e algumas monografias e teses produzidas por pesquisadores seus conhecidos, de cuja pesquisa tinham tomado parte. Minha surpresa foi encontrar nesse material uma fotocópia do texto de Curt, *Notas sobre a organização religiosa e social dos Índios Kaingang*. “Aqui tem a história da chuva grande, do dilúvio”, informou-me ela, “mas me disseram que aí falam um pouco diferente das marcas; que o Kairu é [quem] nasce da terra, primeiro. Será? Mas isso não é o mais importante porque lendo junto a gente se entende e eu consigo aprender o que fala esse homem”. Partimos para sanar as dúvidas.

Lemos o texto, em voz alta, sentadas na sala da casa. Eu, a dona da casa, sua mãe e sua filha. Atentas a cada palavra por mim pronunciada, elas comentavam entre elas, em kaingang, o mito descrito pelo autor. O pouco que compreendia de suas falas referia-

⁸ Refiro-me aos debates de Roy Wagner (1981), Marilyn Strathern (1988), Viveiros de Castro (2002), Bruno Latour (2002).

se a similaridade das histórias narradas pelo avô de Madalena, pai de sua mãe. E “porque vocês chamam isso de mito?” disse a garota, novamente. Já confusa, eu tento ser didática na minha própria ignorância. Disse a ela que isso era um gênero narrativo e que havia muitas concepções sobre o que era mito, seus valores conceituais e jeitos distintos de entendê-lo como meio de contar eventos. Ela responde: “parece que quando falam de ‘mito’ meus colegas dizem que são coisas que não existem, são coisas inventadas”. A mãe da garota, ansiosa, dizia-me para prosseguir “deixa ela ler, estou curiosa”.

A parte que mais gerou comentários e boas risadas surgiu com a referência do autor ao fato de o macaco não ter marcas. Elas o compararam com os *fóg* [termo kaingang para referir-se aos não-indígenas⁹], mencionando que assim como “o macaco é traiçoeiro, o branco também apronta. Às vezes, nos deixam esperando na promessa de ajudar, por isso não damos nome assim pra todo mundo, ou trazemos para dentro de casa. Já temos nossas historinhas prontas para eles, agora se ficarem para as historinhas ruins, de luta e de ajuda, é outra coisa”. E assim, seguimos.

Pedi para Eloísa, que além de mim era ali a única que sabia escrever em português, que me ajudasse a tomar nota da narrativa que, concomitante à minha leitura, elas iam desfiando. Ao fim e ao cabo, eis a “historinha” que me arranjaram.

“Sabe, isso nos contavam os velhos, quando a gente era criança. Meu avô sabia muito dessas histórias. Ele contou, certa vez, que, assim como vocês brancos tem uma história para contar como surgiu o mundo de vocês, nós índios também temos. Se pra vocês as coisas se fizeram pela grande explosão, para nós foi pela chuva. Minha filha que estuda, conta isso do tal *big bang*, o negócio da explosão de tudo, não é?

Mas pra gente foi diferente. Tinha o mundo. Nele viviam os índios, muitos deles. Tudo tinha sido criado pelo Tupê, nosso criador. Só que aí, os índios, eu não sei bem porque, começaram a brigar. Isso chateou o Tupê. Outra coisa foi que esses índios, aí do tempo velho, não respeitavam muito a natureza. Viviam tudo junto. Os Kaingang, as outras pessoas, os bichos.

Aí, Tupê mandou uma chuva; uma enchente muito forte que encheu a terra de água. Muita gente morreu e sobraram os que conseguiram correr e nadar até as partes altas. Dizia o velho que nadaram muito, para achar o caminho. Mas morreram afogados.

Aí, Kamé e o Kairu, que eram tipos irmãos foram para o mundo de

⁹*Fok* [fõg] é como os Kaingang se referem aos "estrangeiros". O termo no idioma kaingang aplica-se, pelo que percebi em campo, também aos objetos, mercadorias, alimentos e vocabulário tomados daqueles e incorporados no seu cotidiano.

baixo da terra. Lá ficaram. Ficaram até que se refizeram; ficaram fortes e puderam voltar; saíram da terra.

Saíram por um buraco. O Kamé saiu primeiro; depois o Kairu. Por isso é que dizem que ele [Kamé] é mais forte, mais habilidoso. Os outros que conseguiram chegar ao alto ficaram lá sem comida, sem nada. E dizem esses velhos que os que ficaram nos galhos das árvores viraram macaco. Está parecido [com a narrativa do texto do etnólogo]. Não comemos carne de macaco, porque dizem que eles já foram parentes. Só que os macacos são preguiçosos, tem carne fraca. [Eles] não ajudaram os outros bichos a trazer terra para criar o chão de novo. Os pássaros que tinham boca grande voavam e traziam terra no bico. Por isso eles cantam, como que chamando as pessoas, sabe. Eles avisavam os velhos das coisas. Pergunta lá pro Afonso, ele sabe umas historinhas dessas dos pássaros cantores.

Os dois índios foram pra debaixo da terra e ficaram lá. Quando eles saíram, eles ajudaram os outros. Aí eles [Kamé e Kairu] foram fazendo as coisas de novo com as marcas, para ver se não tinha mais briga. Fazer diferente do que era antes e não dava certo. Os que ficaram lá embaixo ficaram mortos e não participaram das marcas. Vê porque quando a gente diz que morto não é parente não é brincadeira?

[Os irmãos] deram as marcas para todos que sobraram e foram casando, porque acabou muita gente, nessa época. Aí foram se juntando, fazendo tudo de novo, só que com marcas. Vem daí, então, essas regras que a gente sabe de juntar trocado. Foram eles, diziam os velhos, que fizeram isso de dividir em compridos e redondos¹⁰; assim era porque se pintavam. Eles [os irmãos] saíram da terra que cuidou deles; assim, como quando uma mulher tá esperando filho. Elas cuidam até ficar bom para nascer. Pra sair pro mundo. Ai ganha marca e nome. Por isso dizem que a terra é mãe, pois ela acolheu os dois dos antigos e cuidou deles até a hora de sair e ajudar os outros. Sai para fazer parentes.

Mas aí o Kamé saiu. E depois o Kairu. De onde eles saíram nasceu um riachinho. A água dele [do primeiro] foi fazendo caminho para eles seguirem e encontrarem outros. Nesse caminho tinha muitas pedras. Mas como o Kamé foi à frente porque tinha o corpo mais forte, por isso ele tem pés grandes; o Kairu machucou os pés nas pedras e ficou com eles assim redondos, inchados, pequenos. Mas as pedras fortalecem. As pedras que estão nos riachinhos são boas. Por isso a gente diz que dar banho nas crianças em um rizinho com água limpa é bom; fortalece o corpo. É remédio. Água é remédio.

Aí, deram marcas para os bichos. Cada um fez um pouco. O comprido deu pintura para os leões, as cobras e as abelhas. O redondo deu pele para os tigres¹¹, as antas. Cada bicho desses faz uma coisa. O tamanduá foi quem os ensinou as músicas, diz que ele tocava com o rabo e aí ensinou os velhos a fazer arquinho. Eles criaram também as árvores. O mais forte deu sua marca para o

¹⁰ Tratarei mais adiante sobre a relação entre as metades e os desenhos que as representam.

¹¹ As narradoras deste mito utilizam o termo leão tal qual ilustra a versão de Nimuendajú, mas ao dizerem tigres, elas referem-se às onças (pintada, jaguatirica) e a outras categorias de felinos, como por exemplo, gato do mato.

pinheiro; o outro para o cedro. E assim fizeram. Foram organizando as coisas de novo. Só que dessa vez, com novas regras. A regra das metades. Casaram os Kamé com os Kairu; fizeram os parentes e os amigos, mas só que nem todo mundo recebeu metade. Por isso temos outros índios, gente sem marca, que não são como parentes. Os que ficaram lá embaixo não receberam marcas. São os que não tiveram mais vidas. Por isso se enterra as pessoas pra baixo.

Viu. Os homens deram as marcas. É, assim que aprendi com os velhos. Por isso é que eles é que sabem dos casamentos. Por isso aí é que tem a coisas de sermos diferente¹².

As implicações desta narrativa e, sobretudo, do contexto que a envolve já bastariam para um debate. O mito reconstruído pelas interlocutoras opera como um modelo experimental por elas próprias inventado para saciar a curiosidade do antropólogo e ao mesmo tempo de gerarem seus próprios saberes. Mais do que isso, essa situação apenas ilustra muitas outras vivenciadas junto delas e de outros interlocutores, em que elas exploram as facetas do etnólogo que narra ao mesmo tempo em que elaboram uma conceitualização de si mesmas. Uma leitura do universo kaingang por si mesmo, de uma perspectiva feminina, particularmente.

O recurso didático utilizado para aclarar minhas dúvidas não foi uma narrativa inédita, já conhecia o texto, em outra versão. A história me foi contada quase como uma parábola, que ao final traduzia uma lição sobre o ser indígena e suas experiências no mundo. Minhas interlocutoras nesta ocasião utilizaram-se de uma ferramenta que deveria ser minha: a transcrição de um ‘mito’, empreendida por um etnólogo. O que poderia parecer fazer voltar, naquele momento, ao ponto inicial de meu problema, conduziu a conversa e a explicação para uma experiência interessante. Como aprender com os ‘nativos’ quando estes oferecem conceitos (re)elaborados sobre si mesmos utilizando-se de ferramentas antropológicas? Trata-se do mesmo dilema posto pelo uso autóctone de palavras como *cultura*, *mito*, *tradição* - e tantas outras - que, de empréstimos prestam-se a traduções particulares (Carneiro da Cunha, 2009), e *nos* colocando no assento de informante e a *elas* na livre ação de se inventarem (Wagner,

¹² Schaden (1959) inclui essa narrativa kaingang, a partir de Nimunedajú (1914), ao estudar as mitologias dos povos indígenas no Brasil. Borba (1908) nos apresenta uma versão do mito na qual os Kaingang narram terem surgidos subdivididos em Cagurucrés, Cames e Caingangues. No entanto, nos escritos desse último autor, não se reconhece a existência de um sistema de metades. Também nesta versão o autor menciona que as saracuras e os patos foram os animais que, após o dilúvio, carregaram terra em cestos lançando-a na água para recriar o solo. Veiga (2000:223) considera evento do dilúvio como inaugurando o “segundo tempo do mundo” kaingang.

1981). Indagando sobre porque usar o texto de Nimuendajú, elas mencionam que reconhecem nele a linguagem tradutora de um sentido de vida e pensamento, mas “que precisava arrumar algumas coisas”.

A manipulação da narrativa, criativa e contextual, ofereceu-me elementos para a apreensão daquilo que os capítulos seguintes revelam ser o uso cotidiano dessas ‘prerrogativas mitológicas’. Como esta dissertação não tem como temática principal a discussão sobre produção de narrativas, seguimos com o que traz esta história indígena até aqui. Alguns temas pertinentes que ela suscita ajudaram a compreender os argumentos que usavam essas mulheres, e tantas outras interlocutoras, para fazer transparecer as motivações das ações que municiam a escrita deste texto. Destaco algumas: a) a instauração da diferença expressa como princípio formador da vida e das relações sociais; b) as metades como sistema classificatório; c) noções de corporalidade relacionadas com os primeiros Kamé e Kairu e suas experiências como criadores de “marcas”; d) aceção de humanidade estendida aos não-humanos e, por fim, e) associações do tipo terra: gestação: feminino e marcas: masculino.

2. Etno-antropologia do mundo bipartido

A criação das metades pelos irmãos epônimos instaura a diferença entre aqueles que os kaingang consideraram fazer parte do mundo social. Aqueles que receberam metades, humanos (os Kaingang que já existiam) e não-humanos (animais, vegetais, minerais) passam a compartilhar de um mesmo sistema de significação que os agrupa e os afasta segundo o pertencimento a um ou outro grupo. O dualismo expresso nesta narrativa, e também naquelas registradas por Borba (1908) e Nimuendajú (1993[1914]), oferece propriedades classificatórias que imprimem naqueles inclusos valores associados às metades que os dividem. As metades enquanto um sistema classificatório, portanto, servem de dispositivos nominadores do mundo e daquilo que está em relação com os sujeitos que o constituem.

A narrativa feminina do mito nos revela a interessante informação de que as metades são masculinas – produto da ação dos dois (“tipos”) irmãos. Dessa nova interpretação, as interlocutoras dizem que “por isso é que os filhos recebem a metade do pai”. Uma explicação para aquilo que chamamos filiação patrilinear. As formas

organizativas da vida cotidiana que me interessavam, aos poucos, iam ganhando forma narrativa própria a partir do horizonte dos agentes que a criavam – não intento dizer que sem a criação deste evento, as demais informações descritas nesta dissertação não pudessem ser concebidas, senão que esta forma de etno-antropologia não é corriqueira, no sentido de que cada ação cotidiana que observava tivesse sempre uma explicação desse tipo.

Assim, decompondo os mitemas (Lévis-Strauss 1996[1956]) contidos nesta narrativa, fomos percebendo os termos de que decorrem certas condutas por nós discutidas em outros momentos. Termos que segundo elas são contrastivos e justamente por isso, geram relações criativas. Um primeiro aprendizado foi-me reforçado, indicando que as metades servem como meio de organizar os seres humanos: “as marcas são assim, para isso de nos colocar agindo com os outros. Sempre de cada jeito que faça essas diferenças do *Kamé* e do *Kairu* ficarem boas”. Ser *Kamé* ou *Kairu*, segundo a narrativa, designa ser parte de um conjunto de formas de vida, na qual existem “regras das metades”. Uma delas é chamada por nós de “exogamia”. As metades aparecem como fonte ordenadora também na idéia de que o casamento presta-se a criar “parentes e amigos”.

Ainda no campo de classificação, a conceituação da alteridade apresentada por elas refere-se aos mortos como aqueles que ocupam lugar de outro, de não-parente, justamente por não terem “marcas”. Este *outro* existe somente em oposição com aquele considerado ser humano e também parente, isto é, dotado de metade. A marca serve como um dos dispositivos centrais para identificar o parente e a pessoa-humana, categoria que se expande àqueles que não reconhecemos como tais, a saber, animais, vegetais, etc.

Na filosofia kaingang do social, apreendida a divisão *Kamé* e *Kairu* como meio produtivo de vida, sustentando relações que estão naqueles que recebem qualidade dos primeiros com marca. O termo diferença é empregado aqui como princípio, o qual se acredita constituir para os kaingang em tela, e para os ameríndios num mapa mais amplo, uma condição básica da vida indígena (Overing, 1988, 2000). Neste sentido, defendo que a vida no mundo social depende da diferença dada pelas metades e atualizada no plano das relações constituintes das pessoas e corpos humanos. Desse modo, apreciando as proposições de Overing, de que sem a alteridade não há no mundo

ameríndio processos criativos e movimentos de (re)produção da vida, diria que os kaingang têm na diferença das metades a condição de sua socialidade – ou pelo menos, uma delas.

3. As versões antropológicas do dualismo kaingang

Entre os grupos Jê, ouvimos falar de uma multiplicidade de pares de metades (Nimuendajú, 1946, 1987, 1993; Lowie, 1946; Lévi-Strauss, 1996[1952]; 1996[1956], 1993); Seeger *et alli*, 1987; Maybury-Lewis, 1979, 1989, Turner, 1979, Seeger, 1982, 1989; Lea, 1986, Giralдин, 2000; Coelho de Souza, 2002). Os kaingang são incluídos na discussão sobre dualismo no âmbito dos estudos jê a partir especialmente dos anos 1990, quando as etnografias passam a atentar para o modo como essa forma de conceber o mundo articula-se às relações sociais atualizadas entre as metades Kamé e Kairu¹³.

É unânime nos estudos sobre os Kaingang o reconhecimento das metades Kamé e Kairu concebidas como exogâmicas e patrilineares enquanto unidades sociais, a partir das quais a socialidade é pensada e as relações cotidianas e rituais são ordenadas por meio das trocas de modo a construir-se uma “parceria” - casa-se com alguém da outra metade, trabalha-se com pessoas de outra marca; nos rituais, as posições se invertem, mas a relação dual segue presente¹⁴. A existência dessa organização dual está, como vimos, no material de Nimuendajú, para quem a divisão remonta ao mito do dilúvio, quando a emergência de Kamé e Kairu do subsolo gera a criação das metades e as dualidades no mundo. O autor vê a criação das metades como estabelecimento da Lei fundamental (1993[1914]: 60), e descreve as implicações corporais que as experiências dos personagens mitológicos geram.

¹³ Esta temática já estava presente há algum tempo nas narrativas de Telêmaco Borba, Herbert Baldus e Curt Nimuendajú, por exemplo, que servem de base para os estudos sobre os Kaingang. Em Fernandes (2003) encontra-se uma breve revisão sobre a abordagem do dualismo e o caso kaingang, propondo a introdução do gradiente classificatório “próximo e distante” na análise do sistema de metades Kairu e Kamé. O autor revisa o debate antropológico em torno do dualismo Jê e insere o caso kaingang tomando como ferramenta de análise desta temática tal como expressa na mitologia, no ritual, nos padrões de descendência, no sistema terminológico do parentesco e nos casamentos. Para uma revisão da história dos estudos jê e um estudo do problema do dualismo e do conceito de parentesco entre esses povos, fundado em pesquisa bibliográfica ver Coelho de Souza (2002).

¹⁴ Para discussões sobre o dualismo kaingang operativo em momentos rituais, especificamente os mortuários, ver Veiga (1994, 2000), Crépeau (1997), Fernandes; Almeida & Sacchi, (1999); Rosa (2005).

“Dizem que Kañerú e a sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativas, mas de pouca persistência. Kamé e seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois que fizeram todas as plantas e animais e que povoaram a terra com seus descendentes não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo que não pertença ou ao clã de Kañerú ou ao de Kamé”. (: 58- 59).

Nesta descrição, os Kamé aparecem como dotados de mais força, enquanto os Kairu possuem qualidades opostas. Veiga (1994), por sua vez, descreve o mundo ordenado pelas metades como idealmente simétrico, constituído por pares contrastivos e complementares. Ela associa os Kamé ao oeste e ao baixo e os Kairu ao leste e ao alto. Outros autores, como Crépeau, (1997a, 1997b), Baptista da Silva (2001), Almeida (2004), Fernandes (2003), Rosa (2005), por exemplo, sustentam essa caracterização e adicionam outras características a cada uma das metades, especialmente no quesito das coordenadas cardeais, havendo variações interpretativas entre eles, que me parecem surgir das diferentes versões das narrativas mitológicas e das informações fornecidas por seus interlocutores, às vezes generalizadas como base de entendimento de todos os Kaingang. Isso gera algo recorrente em minha experiência de campo com críticas indígenas aos modelos generalizantes sobre o grupo, que, segundo escutei várias vezes, não deixam transparecer a coexistência de diversas formas de conceituar o mundo.

O mesmo problema aponta que as relações complementares são dotadas de uma dimensão hierárquica, tendo o Kamé como elemento englobante do Kairu. Como nota Veiga, o que existiria é um englobamento alternado: às vezes é aquele que engloba este e vice-versa. Os exemplos se encontram nos rituais mortuários estudados, notadamente, por Veiga e Crépeau, onde percebem trocas de pintura corporal e outras atuações entre os membros masculinos que participam do evento. Outra possibilidade interpretativa será desenvolvida nos capítulos II, III e IV, onde tento ler esta alternância pelas lentes da conjuntura espaço-temporal em que as ações ganham cena e sentido. Descreverei alguns contextos que ilustram esse movimento constante entre as partes antitéticas que segue as proposições dos autores citados, mas fora do contexto ritual.

A narrativa do mito construída pelas interlocutoras salienta a saída de Kamé primeiro, dando a este uma qualidade corporal de agilidade, enquanto seu irmão Kairu é classificado como forte, porém dotado de menos destreza. Nimuendajú (1993[1914])

apresenta uma rica versão que guarda, entretanto, algumas discrepâncias com as narrativas de meus interlocutores naquilo que tange aos atributos dos irmãos e na qual Kairu seria o primeiro a sair do subsolo. Como a intenção deste capítulo é apenas situar os argumentos usados na conceituação do corpo e da pessoa no panorama geral do dualismo kaingang, eu não abordarei o debate sobre as diferenças entre as narrativas encontradas na literatura sobre esse grupo¹⁵.

O interessante a ser observado é que tanto a narrativa do etnólogo alemão como aquela produzida por minhas interlocutoras salientam as diferenças corporais entre os personagens. A descrição de meus interlocutores acerca de suas corporalidades, mesmo antes desse momento de redescoberta do mito do dilúvio, remete ao contraste entre os traços de cada metade. Duas das minhas interlocutoras comentaram, sobre o mito registrado por Nimuendajú, que

“é um pouco diferente. Não está errado, vai que os índios que ele conheceu eram diferentes. Lá no Paraná é um pouco assim. O idioma deles é um pouco diferente, mas se entende. Parece que lá eles têm outras marcas, pois quando moramos lá, tinha aqueles que conheciam isso, já aqui [Rio Grande do Sul] não tem¹⁶”.

Ainda que diferentes, no que tange à inversão de alguns aspectos que caracterizam as metades, a versão de minhas interlocutoras e a de Nimuendajú, são similares ao

15 Para um olhar atento a essas discrepâncias, Ver Coelho de Souza (2002: 281-294).

16Elas se referem às subdivisões das metades Kamé e Kairu, registradas por Veiga (1994), a saber, kame e wonhétky e kairu e votor, respectivamente. Esta relação entre as metades e subgrupos kaingang não é apresentada por Nimuendajú (1993[1914]). O autor demonstra haver uma associação entre as metades e as expressões estéticas (marcas, desenhos) utilizadas por cada pessoa pertencente a elas além das associações com as coordenadas leste-oeste. É em Baldus (1937), escrevendo sobre grupos kaingang em Palmas, no Paraná, que aparecem as primeiras descrições das subdivisões onde Kamé tem seções Aniky e Kamé e Kairu tem Votôro e Kadnyerú. Helm (1974, 1977), estudando os Kaingang na região de São Paulo, registra para os Kamé reorio e reteie e Kairu rucutu e renevi. Em Wiesemann (1964, 1971), a partir do contexto dos indígenas no Paraná, surge Kabme kre divididos em Fogkru ou Vogkru, Fògpràg ou Vogprà, Jãky, Vãrènh e Vãkre-kuvar ou Venhkre-k enquanto associado ao Kairu Kre estão as seções Jag-pi, Kanhru, Pãvi ou Pevi e Votor. Para Melatti (1976) também interessado nos kaingang de São Paulo, há para os Kabme kre os subgrupos Inhagampi, Wòprêg e Venrei'd enquanto aos Kairu Kre há as seções, Wókrôn, Kanheru, Penvi, Venkrikoára, Ianku e Votoro. Em Veiga (2006:83-95) encontra-se uma análise destas relações entre as metades e as seções, explorando a partir dos estudos destes autores mencionados e de sua própria etnografia um panorama comparativo, no qual ela busca traçar argumentos sobre o papel destas seções e porque existem algumas cujos nomes coincidem com as das metades. A autora nota que a existência de quatro subgrupos não altera o regime dicotômico do mundo e das relações sociais; a relação de oposição e de complementaridade segue operativa, confirmando que na vida social kaingang existem sempre pares para se relacionarem, na busca de uma simetria em suas relações. Em minha pesquisa, apenas no momento da narrativa exposta acima ouvi mencionar sobre a existência desses subgrupos. Contudo, a informação conhecida é que isso “existe lá no Paraná”. Assim, não realizo o esforço de recompor aqui um resumo do tratamento desses eventos discutidos nos trabalhos destes autores. Para uma apresentação detalhada ver Veiga (1994, 2000, 2006) e também consultar Coelho de Souza (2002).

identificar no evento do dilúvio o momento de criação da diferença dual como elemento fundante das relações sociais. As versões aparecem aqui não para contrastar as interpretações de cada narrador, mas para evidenciar que a linguagem desse mito serve como justificativa e ferramenta utilizada também pelos indígenas para explicar aos antropólogos curiosos, o seu meio de apreensão do mundo. Outra convergência entre as narrativas é a leitura da exogamia de metades como “lei fundamental logo no princípio” (Nimuendajú (1993[1914])). As metades estão simultaneamente animando um dualismo que remete à noção de harmonia, tendo em vista “que aos pares tudo funciona melhor”, mas que mascara haver nesses grupos, segundo os próprios kaingang, também conflitos, competições e hierarquia. Ao perguntar para minhas interlocutoras se a “parceria” entre as partes era sempre positiva, responderam-me que

“junto fica melhor porque dizem que enquanto o Kamé é mais esperto e o Kairu é desastrado, não consegue fazer bem as coisas. Então é como se eles se ajudassem, mas sendo um melhor que o outro em coisas diferentes. É positivo, mas um vai antes que outro” (Madalena, mãe de Eloíza).

No vocabulário levistraussiano, esse tipo de dualismo corresponde ao “desequilíbrio necessário”, “dinâmico” das metades Jê, e que seria característico dos sistemas dualistas em geral. O autor retoma este argumento em História de Lince (1993[1991]) argumentando que uma compreensão dos sistemas de metades que não as percebam como relações de subordinação, além de seu caráter mais comum, o da reciprocidade, seria incompleto. Para ele, também no dualismo hierárquico o princípio de reciprocidade continua operando (1993:213). Neste sentido, o surgimento das metades pode operar como princípio formador e organizador do mundo kaingang e implicar uma imagem igualitária do mundo social. Esse entendimento nos será útil mais tarde, quando, no capítulo II, introduzirei a noção kaingang sobre o senso de comunidade.

No quadro abaixo estão resumidos os atributos relacionados a cada metade segundo indicado por meus interlocutores e em diálogo com as informações de Nimuendajú e de outros autores como Tommasino (1995, 2000, 2002), Veiga (1994, 2000), Crépeau, (1997a,b), Almeida (2004), Baptista da Silva (2001, 2002), Rosa (2004, 2005).

<i>Kamé</i>	<i>Kairu</i>
Está relacionado ao	Está relacionado à
Sol	Lua
Dia	Noite
Oeste	Leste
Símbolo de força e poder	
Corpos finos e altos	Corpos pequenos e baixos
Pés grandes	Pés pequenos
Forte	Frágeis e menos fortes
Masculino	Feminino
Vermelho [<i>kusun</i>];	verde [<i>tánh</i>], azul [<i>ûtanh rój</i>];
Persistente	Menos persistente
Alto (parte de cima)	Baixo (parte de baixo)
Pintura corporal em faixas, linhas, aberta, “tem a pela riscada”	Pintura corporal com formas circulares
Seco	Chuva, molhado
Os objetos ditos kamé são aqueles de formato comprido, longo	Os objetos ditos kairu são arredondados e com marcas neste estilo
A árvore símbolo desta metade é o pinheiro	A árvore associada a ele é o cedro.

Entre os caracteres distintivos das metades cabe ressaltar os padrões de desenho. Baptista da Silva (2001, 2002) desenvolve uma discussão acerca do significado dos grafismos kaingang utilizados em sua cultura material bem como nas pinturas corporais, indicando-os como símbolos de diferenciação entre os que os utilizam. Também em Nimuendajú e Veiga lemos informações similares: que é Kairu aquele “malhado”, “pintado” com desenhos fechados; o que é Kamé é verticalmente riscado, com riscos que nunca se encontram. Estas mesmas características, conforme estes autores, podem ser encontradas também nos animais assim classificados. Aqueles que não receberam marcas, disse Veiga (1994: 60), é porque não foram ao ritual do Kiki¹⁷. Os Kaingang dizem que esta festa costumava ser realizada para os para os mortos e tinha a função de

¹⁷A festa do Kiki é o principal contexto de utilização dessas pinturas, assim como da expressão concreta da organização em metades (Veiga, 1994)

“limpeza dos nomes e recuperação deles para ser usados de novo”, mas atualmente já não a realizam.

Veiga (1994) indica que, entre os Kaingang do Paraná, esses padrões serviriam de base de designações alternativas para as metades, sendo os Kairu chamados *rydnívi-ang* [renĩve] ("os pintados") e os Kamé, *reiôio-agn* [reioio] ("os riscados") — designações que segundo a autora são atualmente mais usadas que Kamé e Kairu (Veiga 2000:87). Eu encontrei fato similar entre um grupo de interlocutores para quem os termos Kamé e Kairu parecem ser desconhecidos. Eles utilizam-se exclusivamente dos termos *re rór* e *re téj*¹⁸ como correlatos dos primeiros, respectivamente. Dizem que Kamé e Kairu é “coisa de agora, dos mais novos”.

Outro aspecto interessante que ressalta da bibliografia refere-se ao modo distinto como a morfologia social kaingang se concretiza espacialmente em comparação com aquelas descritas para os Jê Centrais e Setentrionais, onde o plano das aldeias expressa o dualismo das metades. Entre os Kaingang, a existência das metades não implica na organização dos espaços aldeões, que tampouco parecem expressar posições do tipo centro/periferia, individual/coletivo. Percebi algumas distinções entre espaços femininos e masculinos; contudo, estas não conformam geometrias estáveis, sendo retraçadas nas ações cotidianas que tomam forma feminina ou masculina, e criam centro e periferia como posições contextuais. Observei, entretanto, que tais espaços tendem a seguir uma organização leste – oeste, também descrita por Crépeau (1997a) e Rosa (2005), explorado no capítulo II.

4. *Entre Sol e Lua*

Madalena, ao lermos o mito registrado por Nimuendajú, me lembrara de uma história contada por ela própria em outra ocasião, quando o assunto não era saber de onde surgiam as metades. Ela retoma o enredo passado para corroborar que “as marcas ajudam a gente a organizar o dia-a-dia, os espaços e as coisas que fazemos, lembra da história?”. Respondi-lhe que sim, e que já estava compreendendo melhor. Tratava-se de uma narrativa sobre a briga dos dois sóis, e o contexto era uma conversa sobre a

¹⁸ Os termos *re rór* e *re téj* são também glosados em português como “baixo” e “alto”, respectivamente (Veiga, 2006).

fabricação do corpo, em que o argumento dela e de outras mulheres propunha uma participação alternada de ações masculinas e femininas na composição paulatina de uma nova pessoa-humana. Desta vez, não tomei nota da narrativa, pois a havia registrado anteriormente e aqui a coloco em fragmentos (será melhor exposta adiante). Por ora, cabe lembrar que a “briga do sol e da lua é um exemplo das metades. Outro para tu entenderes melhor. E vê se é isso que é dualismo?”, diz ela¹⁹.

“há muito tempo, tinha dois sóis. [...] Eles eram iguais, caminhavam no céu na mesma direção. Um dia, eles brigaram. Um dos sóis deu um soco bem forte na cara do outro. Com isso ele virou a lua. Essa briga foi para não serem iguais, nunca mais. Porque duas coisas iguais não fazem nada novo. E isso tem a ver com o que a gente diz das marcas. Um mais fraco, o Kairu, e por isso ele tem amizade com a lua; e o Kamé, mais forte, bom de briga, tem o sol como amigo”.

O que essa narrativa, tanto quanto a primeira, desvela, é a posição da alteridade como fonte criativa de vida social. Ambas nos auxiliam a compreender a necessidade da instauração da diferença enquanto filosofia do social. Alguns aspectos contidos nestas falas aclaram os componentes formadores do dualismo kaingang, o qual poderia ser pensado como dois estatutos diferentes, a saber, hierarquia e reciprocidade, de um lado e, assimetria e complementaridade, de outro, coexistentes em momentos distintos, como parte de um mesmo regime organizativo.

Sobre a assimetria, Crépeau (1997a) argumenta, a partir da análise das mesmas duas histórias que embasam essa discussão, que a metade Kamé é “anterior e originadora” da metade Kairu (: 22). Uma diferença instaurada no primórdio dos tempos, quando aquele, por uma divisão, cria o outro, no caso do mito do sol e da lua. Para o autor, a formulação mítica do dualismo confere ao regime de metades kaingang atributos de complementaridade e assimetria, compondo o que ele denomina “assimetria hierárquica”. Se, por um lado, Veiga (2000) propõe ver o mito como lugar da criação da alteridade, Crépeau (1997) sugere ser ele também o sítio para apreender a originalidade da assimetria hierárquica.

No mito de criação das metades recriado por minhas interlocutoras, a ênfase recai na fórmula fundamental da produção de vida, a diferenciação dos iguais, expressa na emergência das metades e de suas diferenças corporais, a partir das ações que cada um dos irmãos míticos realiza. Isso justifica a dicotomia presente no cotidiano de suas

¹⁹ Em Crépeau (1997a, b), Veiga (2000), Fernandes (2003) podem-se encontrar outras versões para essa mesma narrativa.

vidas, onde tudo – ou quase tudo – pode ser reduzido às oposições aberto/fechado, alta/baixo, leste/oeste, vivo/morto, e às classificações terminológicas *iangré/kaitkō* [afim/consangüíneo]. E, no mito da briga dos dois sóis, elas reforçam o argumento da necessidade desse regime dicotômico, no qual a bipartição do social e de seus componentes remete a ideologia da diferença como base para a relação.

Esses paradigmas mitológicos ou “histórias dos índios antigos” tomam forma de discurso e prática cotidiana para a produção do corpo e da construção da pessoa-humana, cuja existência depende da manutenção das diferenças entre aqueles que a produzem e com quem elas engendram uma rede de socialidade. A relação entre os contrários é um ideal que tende a uma complementaridade assimétrica e não a uma coesão harmoniosamente desenhada. Isso se materializa nas relações maritais, nas relações entre o xamã e seu espírito guia, entre os pares de liderança política, como cacique e vice-cacique, na economia doméstica – entre sogro e genro, mãe e filhos e etc. Nesses casos, e em outros tantos, “a parceria” sempre projeta sobre a diferença entre as partes que a constitui um ideal de conduta.

5. Dando nomes às diferenças

A organização dualista manifesta nas divisões de metades presta-se a nomear, a classificar e criar um sistema de significação como diretriz para ações e organização dos segmentos sociais kaingang, onde o modelo de diferenciação é necessário para a sustentação do socius. Considerando o caráter dual do pensamento kaingang, os nomes, *jiji*, são apresentados pelos interlocutores como partes da diferença entre os componentes do cosmo; os nomes serviram em diversas ocasiões como meio de apreensão dos conceitos indígenas sobre pessoa e corpo, especificamente. Falar dos nomes ensinava-me sobre as relações entre as pessoas-humanas, e destas com algumas categorias de alteridade. Segundo os interlocutores, “só tem nome de verdade quem tem marca [...] só é pessoa de verdade quem tem marca e nome *Kamé* ou *Kairu*”. Ao que corresponderia tal assertiva? O que os nomes kaingang expressam, afinal, sobre o pensamento dual, sobre as formas de vida indígenas? Ao falar de seus nomes, os kaingang enunciam um discurso acerca da socialidade, da morte, de seus outros, de suas corporalidades, do que é humano e não-humano.

A construção de um nome pessoal kaingang articula diferentes instâncias, iniciando-se ainda na gestação, período no qual o corpo que receberá o nome é criado, e segue até o pós-nascimento, quando se “junta o nome e corpo para dar alma à nova gente”. Digo construção - apesar de o nome estar inscrito num sistema dado de classificação estruturado em dois conjuntos, um Kamé e outro Kairu, cada qual com um estoque de nomes “destinados às mulheres, e aqueles fornecidos apenas para os homens” - porque o sentido que veicula as relações que proporciona conduzem à inserção do sujeito no mundo social e o torna pessoa-humana.

Em suma, o que procuro articular é uma não separação entre as relações onomástica e as relações de substâncias, posto que nomes e corpos são ambos componentes da “gente de verdade”, pessoa-humana e, juntos, proporcionam simultaneamente a produção de parentes. Nomes e corpos são relações constituintes da pessoa; existem enquanto elementos resultantes das relações sociais *inter* - a pessoa e seus outros - e também internamente à pessoa. O corpo não é *apenas* sinônimo de substâncias que circulam nas relações, o que desloca o parentesco também do cenário restritivo da consubstancialidade. O corpo e o nome não se separam dicotomicamente como um produto biológico e o outro social, como nos ensinaram os seminais estudos de Melatti (1970) e DaMatta (1976), mas, no caso kaingang, pelo menos, o corpo não se limita a um contorno material - pele, carne - mas parece-me estar relacionado a uma complexidade de relações que o envolvem e que denota, como veremos, caminhos duplos e simultâneos: por um lado, corpo e nome estão relacionados, à medida que dar nome é essencial para a humanização, que requer um coletivo. De outro, o nome imprime ao sujeito uma condição corporal, um tipo de vestimenta e objetifica as relações que o produzem como pessoa com o corpo específico.

Cada nome contido no acervo onomástico reserva um significado particular, e a pessoa que o recebe incorpora as suas qualidades imateriais através de um processo paulatino de construção de si mesma por meio da composição de variados elementos e ações externas (Carvalho Rosa, 2008). Além disso, se perceberá que o nome Kamé ou Kairu também atribui à pessoa que o contém possibilidades de condição de parente ou afim e, quiçá neste quesito resida sua principal relevância.

A nomeação ocorre geralmente na infância, com variações. O nome recebido segue com a pessoa até o dia de sua morte, quando aquele é ritualmente “separado

dela”. O nominador costuma ser um *kujà* [xamã] ou um *kofã* [categoria social traduzida usualmente como “velho sábio” ou “pessoa velha”]. Não há entre os kaingang transmissão direta do próprio nome. O nominador escolhe o nome a partir do repertório de nomes disponíveis da metade do nominado e nunca é epônimo da criança; tampouco precisa ter qualquer vínculo específico com ela. Não há também registros de relações obrigatórias de parentesco entre eles, tal qual ocorre em outros grupos Jê²⁰.

Os nomes recebidos são propriedades imateriais e perenes que possuem a capacidade de transitar entre tempos e espaços cosmológicos. O nome de alguém nunca é inédito, já pertenceu, em algum momento pretérito, a outra pessoa. Contudo, compartilhar nomes não significa obrigatoriamente compartilhar propriedades comuns, “caráter”, diziam-me alguns. Por isso, a escolha de um nome não é aleatória. Neste sentido, é importante apreender que a escolha de um nome depende da condição em que aquele que o tinha anteriormente está. Um nome está pronto para voltar ao acervo quando a ex-alma do corpo que o continha alcança o mundo dos mortos, o que ocorre tempos após o sepultamento (contam que, em tempos passados, isso ocorria após o ritual do Kiki), quando o nome não apresenta definitivamente mais nenhuma referência, perdendo-se assim qualquer ligação do morto com a comunidade de seus ex-parentes vivos.

Veiga aponta uma interessante diferença entre duas categorias de “espírito”, que nos servirá mais adiante como apoio para apreender a relação dos vivos com os entes da floresta, ditos perigosos para a vida da pessoa-humana. Segundo a autora, os espíritos que não chegam ao mundo dos mortos são denominados *véinkupring* e os que o alcançam passam ser referidos como *ngufõ*. Os primeiros passam à segunda categoria quando participam do Kiki. Na ausência deste ritual entre os meus interlocutores, perguntei-lhes como faziam. A resposta foi que, agora, ao batizarem a criança, além da consulta ao xamã, eles bebem hidromel²¹, quando possível, para simbolizar uma festa, mas, “o mais comum é beber cachaça”, dizem. Alguns interlocutores dizem que na ausência da festa dos mortos, cabe ao xamã saber se um nome pode ou não ser dado para alguém. Para isso, ele visita o mundo dos mortos para “consultar se o espírito já está lá” e seu nome pode ser dado para outra pessoa. Outra forma de nominação usada

²⁰ Krahô (Melatti, 2010), Timbira (Azanha, 1984). Acerca dos Xoklen, por exemplo, para quem parece ocorrer tal relação, ver Henry, (1964).

²¹ Bebida produzida fermentada a base de milho, mel e algumas frutas.

pelos Kaingang que conheci é esperar alguns anos para que o nome de algum parente seja dado novamente.

Considerado como componente da pessoa-humana, o nome kaingang está associado ao “espírito”, “alma do corpo”, parte não perecível, e também ao corpo, parte perecível criada na gestação e desconstruída na morte. O nome, após o falecimento do portador, volta ao conjunto de *jiji* para ser dado para outro sujeito, segundo as condições específicas mencionadas e que serão melhor descritas mais adiante. O corpo decompõe-se. Sem nome, perde-se a filiação. Concluem os interlocutores com a seguinte expressão: “sem marca, sem nome e sem corpo, a pessoa de verdade morre, acaba. Sobra só a ex-alma do corpo. Mas ela viaja pra aldeia dos mortos.”

6. Sobre os nomes

Para finalizar este capítulo, ensaio alguns argumentos acerca do sistema onomástico kaingang, sem a preocupação de esgotar aqui o debate a propósito do que significam os nomes nem de dar conta de uma concepção mais complexa do que minha própria etnografia pôde captar. Sigo, assim, algumas linhas argumentativas propostas por Veiga em sua dissertação (focada no universo indígena da TI Xaçupé, em Santa Catarina), que proporciona uma visão ampla do sistema de nomenclatura. Meu interesse é estabelecer um diálogo com as informações desta etnóloga, descrevendo mais adiante, onde se torna mais coerente com a proposta desta dissertação, o lugar do nome como componente da pessoa-humana e como fio condutor da aquisição de uma corporalidade particular e indicador da pessoa composta não só por partes masculinas, como tenderíamos a ler devido à “descendência patrilinear” que caracteriza estes indígenas.

Para ser membro da sociedade kaingang, ressalta Veiga (1994), é preciso receber um nome e para que isso ocorra devem saber quem é o genitor da pessoa, posto que o *jiji* tem de corresponder à metade paterna, segundo o caráter patrilinear da filiação às metades. Idealmente, todo nome kaingang dado a uma pessoa deve pertencer a uma das metades. Se não se sabe a metade, acrescento, é possível adquiri-lo por outras vias que não a filiação, com a criação de novas alternativas para que não se perca o parâmetro da

diferenciação, tendo em vista a expansão de suas relações para o universo não-indígena²².

A autora atrela “o nome Kaingang (*jiji*) à identidade social e cerimonial”. Segundo ela, “com o *jiji*, o indivíduo recebe papéis sociais e/ou cerimoniais correspondente ao nome” (1994: 128). Há “nomes fortes” geralmente fornecidos para aqueles que lidarão com atividades de cura, como os xamãs e os enfermeiros tais como nomes de pedras, cuja durabilidade e resistência são incorporadas pelos sujeitos. Há também os *péin*, que, segundo informações do texto de Veiga, conformam a categoria cerimonial mais importante entre os Kaingang. Eles estão presentes nas duas metades e recebem nomes específicos condizentes com a função que assumem, nomes resistentes aos perigos dos “espíritos ruins” e que lhes permitem lidar com os serviços fúnebres.

Para Veiga, a onomástica está associada com a criação de uma identidade social, na medida em que nomear alguém se está lhe atribuindo um lugar classificatório, Kamé ou Kairu, e também qualidades simbólicas “de caráter”. Assim, a autora afirma que “a constituição física e social do sujeito está relacionada, respectivamente, à filiação patrilinear e à nominação” (*idem*). Adianto que sugiro ser o nome, evidência da aquisição de metade, corresponde também à manutenção da alma e da humanidade.

Outro argumento desenvolvido por ela é o de que nominar serve como ferramenta de controle das relações idealmente permitidas ou proibidas. O estabelecimento de matrimônio ou de alianças de outro tipo pode ser organizado e regulado através do conhecimento dos nomes, pois eles prestam como indicativos da diferença de grupo social. O que equivaleria a dizer que ter o nome conhecido é ter a metade revelada. A parte do argumento da autora que quero retomar nesta dissertação é aquele de que o nome contém propriedades ideais que a pessoa deve conter. E estas propriedades materializam-se como diferenças corporais. Casar com alguém de outra metade é promover a continuidade da diferença, mitológica (*dada*) e corporal, construída no cotidiano do fazer-se parente.

Sabe-se, então, que há entre os Kaingang uma categorização onomástica fundada nas qualidades contidas nos nomes, cujos significados determinam para o sujeito possibilidades de construção corporal, visando sempre sua proteção contra os malefícios causados por entidades patológicas. Nesse sentido, os interlocutores de Veiga

²² Refiro-me especialmente aos casamentos inter-étnicos. No capítulo II darei alguns exemplos.

classificam os nomes como *jiji hã* e *jiji kórég*, “nomes bonitos” e “nomes feios”. Dialogando com Baldus (1937), em quem se encontram os primeiros registros destas divisões, com Nimuendajú (1987) e com Wiesemann (1960)²³, que se dedicou também ao problema, ela propõe que os ditos *jiji hã* corresponderiam aos “nomes corretos”, enquanto os *jiji kórég*²⁴ estariam relacionados aos “nomes não legítimos”. Nomes “legítimos e bons” são aqueles contidos no acervo onomástico e são ou Kamé ou Kairu. Nomes “feios e não legítimos” correspondem aqueles cuja origem é estrangeira e não pertencentes ao conjunto “verdadeiro”. Neste cenário, os apelidos atribuídos aos sujeitos encaixam-se nessa segunda categoria. O que incluiria os nomes dados aos não-indígenas, por exemplo, que não pertencem ao estoque das metades e são denominados “nomes inventados”.

Com base nessa dicotomia, a autora sugere interpretar a categoria *kaingang pë* como se referindo àqueles que têm nomes bons, verdadeiros, e cujo genitor, doador da metade, é também um “kaingang de verdade”. A partir da leitura da narrativa de Nimuendajú, que lhe serve de fonte para conhecer a criação dos nomes “pelos pais Kamé e Kairu, no tempo mítico”, Veiga então atribui aos *jiji kórég* uma origem outra que não esta mitológica, qualificando-os como pejorativos. Os animais sem importância na cosmologia recebem “nomes feios”.

Os nomes cerimoniais atribuídos aos *péin*, por exemplo, são todos classificados como *jiji kórég* sendo “possível, portanto, pensar que tais nomes não foram reconhecidos pelos ancestrais”. Na argumentação da autora, as saracuras e os patos, associados por ela aos *péin*, recebem metades. Tal associação ocorre pela similaridade das ações que tanto as saracuras e patos quanto os *péin* desempenham: ambos lidam com a terra. No caso dos bichos, eles foram auxiliares, nos tempos míticos, na recriação do chão inundado pelas águas, carregando terra em suas bocas. No caso dos *péin* eles

²³ Wiesemann sugere que os termos *jiji* e *wiji* correspondem ambos a palavra “nome”. Contudo, diferenciam-se um do outro: o primeiro refere-se ao real nome da pessoa, enquanto o segundo confere status social a pessoa que o tem. Para a autora, as categorias semânticas de “bom” e “ruim” e seus derivativos “forte”, “fraco” correspondem a um sistema onomástico cujo objetivo é atribuir caráter ao indivíduo.

²⁴ A palavra *kórég* possui significado duplo, podendo também, em certos contextos, ser glosada como sinônimo de bravo, valente (Veiga, 2000:151). Veiga menciona que na TI Xapecó os *kaingang* qualificam aqueles que tem *jiji kórég* como pessoas fortes, poucos vulneráveis aos perigos que circundam o enterro, por exemplo, sendo-lhes permitida a participação nestes eventos.

mexem com a terra para enterrar os mortos²⁵. Isso complementaria o argumento de que os nomes servem para qualificar o “caráter e o físico” (1994: 128) e conduzir suas ações no mundo social.

Seguindo com a caracterização das categorias onomásticas kaingang, a autora sugere que as seções *Votor* e *Wonhétky*, associadas aos *Kairu* e aos *Kamé*, correspondem à categoria de pessoas “incorporadas à sociedade Kaingang através de alianças ou cativo, e sua descendência”, concluindo que são possuidores de “nomes feios, ruins”. Concordando com Wiesemann, Veiga lança a hipótese de que receber marca *Votor* ou *Wonhétky* nome associado a elas, indica que se trata de filhos frutos de relações “incestuosas”, no sentido de relações com não-indígenas e endogâmicas quanto á metade (: 150-151). Como disse, entre os meus interlocutores não percebi o uso destas subdivisões das metades *Kamé* e *Kairu*.

A autora considera ainda outras duas hipóteses sobre o *jiji kórég*. O termo poderia indicar um nome emprestado de outra metade, derivado de outro estoque, servindo de “nome falso” empregado em situação de enfermidade para enganar os entes patológicos que levam a alma da pessoa. Em relação aos nomes assim trocados, Veiga escreve que esse procedimento é comum especialmente com as crianças, cujos corpos mais vulneráveis, precisam de atenção especial. Também é possível ocorrer que, mesmo depois da criança já ter recebido um nome, seja somado um segundo nome, oriundo da metade oposta a sua. Em casos como este, a pessoa passa a ser conhecida como *râ réngrê*, com duas marcas. Esta categoria de nomes costuma estar associada aos *péin*, cujo corpo é construído para lidar com ambas as metades.

Por último, gostaria de reter que, desse debate entre os autores, é interessante notar que para Wiesemann seria possível que cada pessoa receba mais de um *jiji* e a qualidade de seu status como “bom” ou “ruim” depende da quantidade de nomes reais recebidos. Assim, quanto mais *jiji* tiver a pessoa, mais forte será o seu *wiji* (nota 23). Veiga não parece ter encontrado essa possibilidade em campo. Em minha pesquisa, percebi que, de modo geral, cada pessoa portava um único *jiji* conhecido, o que não implica afirmar que não detivesse outro mantido em segredo. Meus interlocutores também reconhecem a existência de pessoas com nomes das duas metades. A novidade

²⁵A autora correlaciona: “os *péin* carregavam terras nas costas para fazer os túmulos. Não por acaso, *Ngátug* (*ngá* = terra, *tug* = carregar nas costas) é um dos nomes *péin*” (2000:149).

que tento fazer adiante é que cada pessoa contém partes daqueles que a fabricam enquanto pessoa kaingang. Isso seria possível de apreender pelo nome que recebe, o qual, segundo as falas de algumas kaingang, tem um significado misto, contendo nele “um pouco da metade da mãe e um pouco da metade do pai”.

Conhecida a linguagem da diferença que estrutura o universo dual no qual vivem os kaingang fornecendo as premissas morais que atribuem qualidades aos corpos produzidos e a origem do princípio de humanidade, abro esta dissertação com o objetivo de, ao final, conseguir expor os processos que Coelho de Souza (2002) denomina de “humanização e des-humanização” – ou seja, processos de construção da pessoa e do parentesco humano e o “fracasso” da primeira empresa como condição necessária para que haja as condições de reprodução deste coletivo (: 534).

Capítulo II

Sobre namoros, casamentos, corpos e espacialidades

No movimento cotidiano dos corpos que transitam entre as casas, aldeias e a cidade, o tom discreto das economias conjugais é contrastado com ritmo da vida política, cenário no qual a criação de alianças é desenhada segundo formas possíveis e desejáveis de relação apoiadas no pressuposto da alteridade das metades que guiam, em certa medida, as rotinas cotidianas, as condutas e os desejos individuais. Nesse sentido, namorar é, simultaneamente, um ato afetivo e político de geração de alianças. Sua ocorrência mobiliza premissas organizativas da vida em “comunidade”, envolvendo a possibilidade de contração do matrimônio, constituição do grupo doméstico e suas espacialidades, e de criação de novas vidas.

Casar é a materialização de um contrato moral entre as partes envolvidas, onde os cônjuges entre si criam relações de substâncias - o que chamam de *kafy* - que condicionam seus corpos a gerarem “novas gentes”. Se, por um lado, a condição marital dá movimento às alianças políticas, atualizadas na arena masculina, responsável por promover e aprovar os casamentos; de outro, ela aparece como o espaço de fluxo corpóreo, de trocas de partes entre os parceiros para gerar novas pessoas e parentes. Os laços de substância promovidos pelas ações geradas nesse tipo de relação são regidos pelo regime de diferenciação entre corpos segundo suas qualidades *Kamé* ou *Kairu*. O que define a produtividade da relação marital é, além da ‘descendência’ *Kamé* e *Kairu*, como essas potências corporais e componentes de cada parte são acionados para gerar noutros as qualidades desejáveis para aquilo que conceituam como pessoa-humana.

Neste capítulo apresento narrativas sobre namoros e casamentos como exemplos de relações motivadas por pessoas e suas ações enquanto vetores criativos da vida social. Seu objetivo é demonstrar, a partir da concepção do laço de substância, o *kafy*, como os meus interlocutores indígenas concebem parentesco e constroem um senso de “comunidade”, entendido como um grupo político e afetivo constituído pela duração das relações que conformam os espaços de socialidade que o caracterizam.

1. No ritmo da conquista, aprendendo com quem se pode casar

O namoro é algo discreto, porém, vívido no cotidiano, especialmente entre os jovens. Não se observa os jovens ou adultos em cenas de beijo ou qualquer outro tipo de troca explícita de afeto, em público. Nas festas em que estive, observei os jovens “em fase de namoro” trocando olhares, arriscando passos de dança, compartilhando bebidas e comidas. O ritmo da conquista é o riso: “não se gosta de gente sem alegria na cara”, enfatizam algumas jovens indígenas.

Os encontros festivos, realizados em datas específicas como o dia do Índio, aniversários e batizados, são momentos públicos “onde se pode namorar”- donde a motivação dos jovens em participar destes eventos. Pronunciavam-me algumas moças, numa destas festividades, que, além de ser o momento “de ver quem tem para casar”, eram também “dias de guerra”, pois, segundo elas, “sempre acaba em briga, em discussões políticas entre os grupos rivais”. Nesses eventos, o consumo de bebidas alcoólicas é recorrente. “Os corpos ficam descontrolados depois de tanta cerveja e *gój fa* [pinga, cachaça de branco]”, contou-me uma jovem, durante uma festa em sua aldeia. Era comum presenciar os homens a consumir essas bebidas. Poucas mulheres o fazem. Segundo as jovens com quem conversei isso ocorre porque “a gente [as mulheres] têm mais limites. Eles bebem pra brigar; nós brigamos sem beber”²⁶. Essas mesmas jovens afirmam que é “nesses encontros” que gostam de ir “para mostrar roupa nova e deixar o cabelo bonito”. Moças e moços solteiros circulam no “baile”, dançam com seus irmãos e irmãs; cuidam-se para não cometerem alguma “fraqueza”, qualificada como “namorar o filho do inimigo [político] de meu pai ou irmão. Isso porque eles têm as relações deles e se eu me meter”, comenta uma garota, “eles terão que decidir se posso ou não”. Uma

²⁶ Nunca presenciei ou ouvi relatos acerca de brigas violentas entre homens quando estes não estavam em estado de embriaguez. As mulheres dizem que o uso excessivo do álcool causa descontrole; “perde-se o jeito”, dizem as interlocutoras. E acrescentam: “e qualquer motivo vira desculpa para guerrear. Essa bebida não é igual ao que faziam os meus pais e avós”, conta-me uma jovem. “A deles era para beber para os mortos, não para brigar com o parente”. Vi brigas e ouvi sobre suas discussões. Quase sempre, as brigas verbais ocorriam próximo às suas casas, e eram motivadas por notícias de adultério ou então mais comumente em razão de alguma intervenção julgada por elas inadequada e ofensiva “aos parentes índios”. Presenciei uma cena em que, depois de não se entender com alguns membros da equipe de saúde, uma interlocutora lança um tapa na face de um enfermeiro, dizendo-lhe que o que estava fazendo não era bom para as crianças pequenas. Segundo ela, o enfermeiro incentivava a erradicação dos cachorros da aldeia quando, para ela e suas parentas, tê-los circulando evitava que os “bichos deles [pulgas, sarnas, vermes] venham pro nosso corpo”. Ademais, dizia ela, “a gente não sai por aí matando aqueles com quem se come e convive”.

das mulheres envolvidas nesta conversa, mais velha e casada recentemente, informa que “eles se metem nos acordos de namoro e casamento, porque é assim a política dos índios, desde o tempo dos antigos. É que os mais velhos dizem que tem o modo certo de casar, de fazer grupo político certo, porque família é um pouco isso”.

Ao perguntar-lhes se a condição para namorar é apenas política, no sentido de uma estratégia para criação de uma boa aliança as minhas interlocutoras esclarecem que “política de índio é saber o que pode estar junto; o que fica bom junto [...] é fazer as coisas ficarem junto ou separadas”.

Essas mulheres seguem pronunciando que namorar “por aí, com todo mundo vendo vira fofoca. Mas fofoca que vira verdade, que envolve os pais da gente”. Fofoca aqui parece denotar o estabelecimento de uma convergência, uma idéia compartilhada pelo grupo sobre algo que ocorre e que, pela repetição, torna-se instituída. Acrescenta outra interlocutora: “se as pessoas ficam por aí dizendo que a gente tá um casal, temos que assumir certas coisas de fazer”. E ressalta: “vai que ele não é um Kamé [metade contrária a sua], aí dá confusão”. Ela refere-se ao ideal de relação marital exogâmica. “Se eu quero só namorar, sem casar, até poder ser, mas do contrário, dizem [os seus pais] que tá errado”. Indago se esta etiqueta é devido às marcas, pois havia escutado de outras pessoas que se deve casar sempre com pessoas da outra metade. Uma delas responde:

“é, mas é bem mais do que isso só. É importante esse negócio de marca trocada porque é ela que diz quem é tu no meio dos outros. Mas a coisa que é verdade na cabeça da gente é o que cada um tem de Kamé ou Kairu. É isso que faz podermos ou não ser um casal. Tem gente casado por aí que é da mesma marca”.

Insisto no assunto e questiono sobre a razão da rejeição da conjugalidade entre semelhantes. Elas devolvem: “porque tudo que fica demais faz mal”. Parece-me que a união de partes semelhantes, dois Kamé, neste caso, ilustra a negatividade da “mistura” de substâncias corpóreas, elaboradas com referência no ideal bipartido das metades organizativas da vida no mundo dos vivos.

2. O que se constrói na relação: o kafy

A oportunidade de falar sobre o lugar do sexo ocorria primeiramente nestes bate-papos sobre as festas, onde conversávamos em reservado, num espaço qualquer, longe dos ouvidos curiosos e corpos embriagados. Depois de uma dessas festas, seguimos o diálogo na casa de uma jovem. Ela me dizia

[que eu] “tava ouvindo as velhas falar [sobre os namoros] porque elas sabem que já estamos aí para isso; do contrário, não se ouve por aí essas conversas. Isso é coisa da casa, quando estamos assim nessa fase de namoros elas [as mães e parentas próximas] ficam ensinando”.

A mesma jovem prossegue: “quando a gente namora trocamos coisas, sentimentos, carinhos e um pouco da gente. Isso firma o *kafy*”. “*Kafy* é vida”. Entendo-o como algo corporal ativado nas ações entre aqueles que compõem um “par”. Ela me explica fornecendo alguns exemplos: “isso é feito na partilha de alimentos ou coisas realizadas aos pares, entre xamã e seu ‘espírito guia’, um Kamé e um Kairu”.

Especificamente a respeito da produção de *kafy* entre os cônjuges, alguns de meus interlocutores mencionam que este é resultado da troca constante de fluidos corporais durante o sexo, o que faz dos cônjuges em certa medida “um conjunto”, pois “misturam seus sangues e sentimentos”. Segundo Veiga, sendo a relação entre os cônjuges marcada pela exogamia das metades, o par desenvolve, no decorrer da relação, uma “glândula que produz entre eles substâncias, isso seria o *kafy* (2000:118). Encontrei essa informação de Veiga relativa à TI Xapecó, no Paraná, de que uma espécie de “bolsinha” é responsável pela criação da relação de contágio e de produção de uma substância comum entre os membros do casal e com “aqueles parceiros com quem se anda” também entre meus interlocutores. “*Kafy* é isso; a bolsinha *kafytajagyngy*”, “aquilo que protege da raiva”. O que ela produz? “Respeito e amor”, conta-me a mãe de um das meninas reunidas nessa conversa. As mulheres mais velhas que povoam este diálogo mencionaram também que “*kafy* se cria com os filhos”. Seguindo a conversa, elas dizem que o namoro

“é onde também se faz os filhos. Sexo é um tipo de coisa que faz novas gentes. E te falando disso, já vamos te mostrando que a mulher tem seu poder de criar gente. Eles dão a parte deles, ajudam. Sem eles não dá [risos]. Mas é que o sangue branco deles sozinho não faz nada. Ele faz os ossos, mas é a gente que dá carne e faz crescer, para virar gente de verdade”.

O intercurso sexual é pois, concebido como ação criativa: “é nesse tipo de coisa que tem a troca que faz outros corpos”. É importante notar que as ações produtoras do

kafy não se referem apenas às relações de substâncias, especialmente os fluídos sexuais, mas também é ativada pelas trocas de alimentos, “pelas conversas, pelos sentimentos que temos uns com os outros”, mencionou-me uma garota. Outra menina acrescenta: “mas tem a ver também com o jeito que a gente está com os outros. Por isso te falávamos sobre os cuidados com a escolha do namorado”. O que parece estar em jogo aqui é que as relações afetivas e sexuais criadas no cotidiano precisam ser administradas de modo a tornarem-se positivas e produtivas de corpos humanos com características desejáveis. Além disso, essas mulheres parecem estar falando sobre a relevância das economias de interações afetivas, das condutas a serem geridas no ritmo do dia-a-dia, das “regras”, das moralidades que envolvem o fazer corpos e pessoas como parentes ou “aliados”, “amigos políticos” ou “inimigos”.

O *kafy* produz substâncias entre os parceiros que, segundo as falas indígenas, gera entre eles laços afetivos positivos, seja para a criação e fabricação de “novas gentes”, seja para a manutenção da “comunidade” enquanto grupo de pessoas “que se respeitam, que se gostam”. Ao perguntar como sabiam se havia *kafy* entre as pessoas, uma senhora me disse: “quando as pessoas estão bem, felizes, vivendo com alegria”. E, curiosa, queria saber onde ficava a tal “bolsinha” que “protege da raiva”. Esta mesma senhora me disse que “fica perto da cabeça”, “num cantinho, ali vai fazendo os sentimentos. Por isso, quando se morre o companheiro ou um filho a gente limpa lá para que aquele sentimento não siga ali com a pessoa, porque já não tem a outra. Pode deixar a alma do que se foi querendo ficar aqui”.

Essa informação é similar ao que Veiga (1994, 2000) registrou entre seus interlocutores, em Xapecó, de que o *kafy* “é uma glândula”. Ainda que essa senhora e outros kaingang com quem conversei a respeito não tenham caracterizado esta “bolsinha” como um órgão, certamente o entendem como uma parte do corpo, construída por intermédio das interações entre pessoas. Eu diria que o *kafy* é um componente do corpo que dura conforme o manejo das relações que o envolvem. É um tipo de vínculo criado entre certas categorias de gente e que deve ser desfeito em momentos particulares, como o da morte, para que se evite a continuidade desse laço com aqueles com quem já não se pode produzir “alegria”, “respeito”, “sentimentos” ou outras relações sociáveis.

Esse laço é ritualmente desfeito quando da morte do cônjuge, sendo reservado ao que segue vivo um tratamento corporal específico para eliminar qualquer vestígio de *kafy* do morto por meio da exclusão do viúvo/a do convívio social, por cerca de um mês, período no qual o xamã é o único a direcionar-lhe a palavra e o olhar. Neste momento de reclusão, o ex-cônjuge deve ser afastado do espaço da aldeia e especialmente da casa do ex-casal. Uma “dieta de luto”, *vōkre*, lhe é prescrita e determinados chás com ervas do mato são aplicados em seu corpo. Encerrado o “tratamento de limpeza” a/o viúva/o retorna ao convívio de seus familiares e está, ser for o seu desejo, apto a para casar-se novamente.

Atualmente, pelos menos entre os meus interlocutores, quando não é possível encontrar, por falta de mato, lugar adequado para a reclusão, ou por outras razões não especificadas, a/o viúva/o realiza os procedimentos de limpeza do corpo na mesma casa onde residia com o cônjuge ou na casa dos filhos. São então alertados para evitar lançar olhares fixos para as pessoas; é-lhes proibido lidar com as crianças, pegá-las ou alimentá-las, o que “contaminaria as pessoas com as coisas do morto, chamando a atenção da alma dele, que pode querer voltar por saudades”, diz-se. A casa do morto e do ex-companheiro também recebe um cuidado especial, sendo completamente lavada. Os pertences do morto que não foram enterrados com ele são queimados. “A casa recebe um banho de fumaça para que não reste cheiro do que passou”. Concebo o resultado desta dissolução ritual de algumas partes da pessoa, agora em outra condição, como a negação necessária de alguns componentes que a constituía em outro momento, para a abertura dela para a aquisição de novas relações, cujos elementos também a formarão. Quando os filhos morrem antes dos pais, também se limpa o corpo dos genitores. Quando se separa, um casal deve fazer isso, “mas o cuidado maior e mais forte é sempre quando se morre”.

3. “O descuido da mistura”: casar para fazer comunidade

Idealmente devem-se buscar parceiros conjugais na metade oposta à do pai, entre os *iambré* – termo que se opõe a *kaitkō*, pessoas de mesma metade, também utilizado para o tratamento dos consangüíneos. Tal ideal é observado mesmo quando os pares envolvidos num namoro são de aldeias ou Terras Indígenas distantes, ou ainda

não seja possível traçar com detalhamento a procedência “das marcas de cada parte” da relação. O procedimento de “saber qual a marca” segue influenciando nas decisões de possíveis conjugalidades. Isso vale mesmo para situações em que os cônjuges “não têm marca”; casos em que os Kaingang põem em cena “novas regras, mas sem deixar de pensar nas marcas”. Vejamos três exemplos.

- a) O primeiro caso é o da configuração dos Vargas. Esta “comunidade” é constituída por Fwótâi, os filhos Fokâg, Kakâg, Kakfei e Kumi e seu marido Nifá. Os dois primeiros são filhos de Fwótâi, fruto de seu primeiro casamento com outro kaingang, Nivétkâg. Este último é reconhecido pelos Kaingang como um *kaingang pë* – termo pelo qual se referem aos “índios Kaingang verdadeiros”, ou seja, filho de um Kamé ou Kairu. Há cerca de 10 anos, Fwótâi casou-se novamente, abandonando Nivétkâg, passando a residir com Nifá. Deste segundo relacionamento, eles tiveram dois filhos: Kakfei e Kumi.

Estes últimos, ao contrário dos dois primeiros filhos de Fwótâi, não são considerados *kaingang pë*. A razão desta distinção, que é feita externamente por aqueles de fora da “comunidade”, deve-se ao fato de que Nifá, em decorrência do processo de contato na década de 1960, quando era ainda criança, fora expulso da Terra Indígena na qual nascera. Isso o levou a viver com os brancos, sendo obrigado a abandonar o uso da língua. E, sem inserir-se no universo simbólico das metades, não recebeu nome de acordo com estas e, tampouco, teve sua “marca” conhecida.

Do ponto de vista de Fwótâi e Nifá, ao contrário do que exprimem outros kaingang, seus dois filhos são considerados *kaingang pë*. Segundo ela ainda que seja o pai um “indiano”²⁷, os filhos, recebem “uma marca que seja compatível com a dos outros parentes, seguindo a norma da marcas trocadas”. Fwótâi ressalta:

“com atitudes como esta, podemos garantir a continuidade de nossa gente. O que faço junto com as outras parentas é tentar fazer um corpo bem forte e que siga as coisas da marca criada para eles dois. Isso acontece desde que eles estão na barriga. Há cuidados, proibições, coisas que devemos fazer para que o corpo da criança, feita com a parte do pai, consiga virar em gente, quando estiver no

²⁷ ‘Indiano’ é a categoria usada pelos interlocutores para indicar os sujeitos que, como Nifá, não são considerados *kaingang pë*. As razões para tal classificação são variadas.

mundo dos vivos. Aí, depois que nasce, dá-se um nome e segue, durante toda a estada aqui nesse mundo, fazendo os tratamentos corporais com os *kujà*. O que quero te dizer é que: há formas que conhecemos que é diferente de como tu sabes, para produzir os parentes. Meu parente é aquele com quem, por exemplo, eu troco alimentos, com quem eu vou ao mato coletar cipó. Tem também aqueles que são parentes meus, e não do meu marido. Isso é porque não tem muito a ver só com o sangue, mas com o jeito que lidamos uns com os outros. E isso começa até antes de eu casar e ter filhos”.

- b) Outro caso relatado parte da explicação oferecida por uma interlocutora acerca dos arranjos maritais ocorridos em sua Terra Indígena. Conta-me que em dias atuais é comum a presença de arranjos conjugais inter-étnicos, ainda que prevaleça idealmente a busca pelo “casamento puro”. Segundo ela, quando uma mulher indígena casa-se com um não-indígena, é “de praxe que ela saia da aldeia e vá morar com o seu marido na cidade”. O contrário, casamentos de homens kaingang com mulheres brancas, não significa a saída do homem da “comunidade”. “A esposa branca vem morar junto com a gente. Passa a viver como a gente e a ser ensinada nos costumes”. Estas mulheres brancas que passam a integrar a aldeia costumam ocupar os cargos de professora, agente de saúde. “Elas são como uma ponte. Ajudam a lidar com o mundo dos brancos”. Uma interlocutora não-indígena casada com um kaingang complementa

“é assim mesmo aqui. Casei com o meu marido. Conheci ele num baile na cidade. Pude vir morar aqui, mas depois de muita negociação. Foi preciso o pai dele aceitar e também as lideranças perceberem que eu era do bem. Virei professora na escola e ajudo as crianças a aprenderem o português. *Dizem que eu sou uma iambré, só que sem marca*. Mas me deram um nome indígena para eu fazer parte da aldeia e também lá, na comunidade do meu marido. Nossos filhos têm nomes indígenas e são considerados kaingang de verdade porque o pai é kaingang puro” (Eloísa).

Em relação aos casamentos de mulheres kaingang com não-indígenas, não lhes são negados os vínculos com a sua “comunidade”. É-lhes permitida a visita e circulação no espaço de seus parentes, bem como aos seus filhos, que passam aos poucos a serem integrados como parentes por meio do convívio com aqueles que são “puros”. “Ficam com corpos mais fracos, mas não deixam de serem índios”, comenta Eloísa. O “marido branco” é respeitado e “tem que ajudar o sogro, mas longe da casa dele”.

- c) O terceiro exemplo refere-se à minha nomeação e aquisição de metade. Seu Ernesto comenta que eu seria uma Kairu, pelas características corpóreas e menciona que o meu processo de aparentamento não foi longe o suficiente

“tu és baixa, de unhas bem redondas. Mas tu és *fóg* [não-indígena] não tem isso de marcas na tua cultura. Posso dizer que tu pareces, mas não é assim como outra pessoa Kairu que seja índia. As crianças te deram um nome que não está em nosso grupo de nomes [...] e isso é porque tu não foste feita aqui; não tem pai de marca. Posso dizer assim que tu tens nome e que pode ser uma Kairu. Mas para ser de verdade terias que te aproximar e virar parenta”.

Os três exemplos sugerem, cada um a seu modo, que o processo de constituir parentesco gira em torno das ações geradoras de relações entre pessoas, tornando-as, afins ou consangüíneos, a depender das articulações por elas estabelecidas. Com base na etnografia das relações conjugais, o que posso oferecer no momento, e sem o objetivo de desenvolver um estudo sobre parentesco kaingang²⁸, são as seguintes notícias.

No primeiro caso, há a transformação dos dois filhos do “indiano” em parentes verdadeiros, em *kaingang pë*, através de práticas cotidianas cujo efeito é a criação de laços interpessoais e a produção no outro de qualidades particulares necessárias à aquisição de uma identidade grupal. Este caso revela que, mesmo não carregando consigo as prerrogativas Kamé ou Kairu, enquanto determinações intrínsecas derivadas da patrifiliação, os sujeitos em questão são alocados no sistema de metades a partir do princípio da reciprocidade/complementaridade (“uma marca compatível, seguindo a norma das marcas trocadas”). Algo que também se aplica ao meu próprio caso.

O caso dos casamentos inter-étnicos sugere que é possível atualizar de outra forma que a exogamia de metades, o princípio da diferença como condição produtiva de alianças. Isto é, há manutenção da diferença como condição de relação. “A mulher branca” insere-se na “comunidade” através de condutas de reciprocidade e obrigações para com a sogra, notadamente, no cuidado dos afazeres domésticos. Não divide com ela ou com suas cunhadas indígenas a horta, mas nada lhe impede de participar das atividades envolvendo produção de artesanato e sua comercialização. Se não há aqui exogamia de metades como princípio da aliança, há a manutenção da diferença como

²⁸ Alguns estudos já se dedicaram a essa temática, notadamente aqueles desenvolvidos por Veiga (1994 e 2000) bem como Fernandes (2003). Utilizo-me de suas análises como referência para compor e interpretar as minhas informações etnográficas.

necessária à produtividade do social indígena. Deve-se atentar que se modifica o padrão de residência uxorilocal, mas não se desfaz o senso de “comunidade”. Note que a diferença “étnica” faz a função da diferença de metades.

Em comum, os casos apresentam a onomástica como ferramenta para aquisição de qualidades *Kamé* e *Kairu*. Com o nome indígena, que seja parte do acervo das metades, os nominados incorporam paulatinamente as qualidades necessárias, passando a inserirem-se nas redes de relações políticas e afetivas que compõem as casas e espaços conformando as “comunidades” e, eventualmente, no meio social mais amplo.

O mesmo poderia se dizer dos casos de mulheres não-indígenas que contraem matrimônio com homens kaingang. Elas também são atravessadas por rotinas de transformação para assemelharem-se àqueles com quem passam a conviver. Por meio desses mecanismos nativos, essas pessoas são inseridas dentro do sistema de parentesco. Da mesma forma que o que faz uma pessoa-humana é a fabricação das qualidades através das relações estabelecidas, desfeitas e atualizadas, o que a torna parente também segue esse caminho. O que, pois, fazem esses filhos e esposas pessoas verdadeiras são essas relações.

Uma questão se coloca. As mulheres estrangeiras podem se submeter ao processo de aparentamento kaingang para tornarem-se semelhantes aos de sua “comunidade”, ainda que exista a possibilidade dela não ser reconhecida pelo coletivo. Os homens estrangeiros não podem ser submetidos à mesma operação. Uma resposta oferecida pelos meus interlocutores é de que *o homem estrangeiro não transmite metades*, enquanto as mulheres nessa condição não interferem na “passagem das metades para os filhos” – o que destaca para alguns sujeitos a relevância a transmissão das metades ou ‘descendência’. Ambos, contudo, homens e mulheres não-indígenas que se casam com kaingang, como mencionou Eloísa, são produtores de relações positivas, pois, ao que entendo, operam como mediadores entre os universos em questão e também “têm que ajudar, só que de outro lugar”. Essas pessoas têm suas relações e lugares de ação estabelecidos, ao que parece, de acordo com os processos de aparentamento a que são submetidos. Deixo esse aspecto das relações e regras conjugais em aberto, pois não tenho material etnográfico suficiente para desenvolver análises mais detalhadas sobre o tema.

Os critérios de diferença de “marca”, contudo, não são o único requisito para um bom casamento. Não se deve, tampouco, casar-se com moradores da mesma casa. Dizem que “são parentes próximos”, mesmo quando os tratam como *iambre*²⁹. Na prática, co-residentes conformam um grupo de parentes, havendo um grau de semelhança entre as pessoas³⁰.

As regras de casamento, pelo que pude apreender, estão relacionadas ao ideal de não acúmulo de propriedades corporais semelhantes, seja por co-residirem, seja por terem, de formas distintas, propriedades similares. Um interlocutor, certa vez, fez questão de explicar-me o motivo de dois de seus três filhos serem portadores de “corpos mal-feitos”.

“foi assim: conheci minha esposa quando estava visitando a área [Terra Indígena] onde ela morava. Teve baile e dançamos muito. Nos gostamos, mas voltei para casa. Tempos depois, ela é que foi visitar os parentes na minha Terra. Logo já estávamos de namoro e nossos pais arranjaram tudo. Mas a iniciativa de casar foi minha, fui procurar o pai dela e depois disso iniciou as negociações. Para o meu *kakrō*, sogro, eu contentava tudo que ele queria: era moço de família de xamãs, já iniciado. Além disso, já trabalhava, estudava na época para ser professor. Ela também agradava ao meu pai e a minha mãe; era moça boa, de família boa também. Os nossos pais acertaram e fizeram os testes³¹. Eu demonstrei para o sogro que tinha trabalho e sabia roçar. Ela mostrou para minha mãe que sabia cozinhar os bolos, cuidar da casa e campear. Ela é boa artesã. Mas já não se viu bem as metades, a gente é de metade diferente, mas ela é prima próxima, aí o sangue se parece. Os filhos seguem minha marca, mas neles se acumulou as coisas e dizem que quando nascem assim é porque misturou muito do mesmo. Por isso não se deve casar com primos próximos ou aqueles de mesma marca. E dizem também que tem a ver com o descuido na gestação, de que marido e mulher devem ficar longe³². Além disso,

²⁹ Aqueles que residem na mesma casa tem seus corpos e as suas propriedades assemelhadas pelo compartilhamento de alimentos, pelas interações e pela criação do *kafy*. Percebe-se a casa e a comunidade como critérios de proximidade e afastamento justamente pela característica de movimentação e relação que cada uma dessas esferas promove entre os sujeitos que as compõem.

³⁰ Sobre a interferência do gradiente de distância (social) sobre o dualismo seja terminológico do dravidiano, seja institucional das metades, ver Viveiros de Castro (1993), e para os casos Jê, ver Coelho de Souza (2002).

³¹ “Para casar, tem que testar”. Assim referiu-se Feliciano e sua mãe, quando num dia de visita a casa da primeira, conversamos sobre casamentos. Nesta ocasião, Feliciano me contou que sua mãe, quando no “tempo de casar” teve três concorrentes. Todos tiveram de passar pelo mesmo teste perante seu pai. A tarefa era limpar uma roça e prepará-la para o plantio, quem o fizesse melhor e em menos tempo, estaria aprovado. Concomitante, a noiva deveria prestar “prova” para as sogras em potencial, preparando-lhes receitas específicas. O objetivo era “mostrar que prestavam para o trabalho, que sabiam fazer as coisas”, diziam elas. Hoje, segundo Feliciano, nas “comunidades” onde ainda vigora essa prática, os testes são “para saber se os noivos são bons parceiros, se trabalham se sabem cuidar da casa. A mesma coisa. Mas hoje ter estudo conta muito”, acrescenta.

³² Reféj refere-se a concepção indígena de que a manutenção de relações sexuais durante a gestação resulta em corpos com qualidades alteradas. Tal assunto será descrito, em detalhes, no próximo capítulo.

tem os castigos dos erros que cometi quando tava sendo iniciado no xamanismo, mas isso é outra coisa. Segredos meus”.

Nessa narrativa transparece um motivo de evitação de alianças maritais com semelhantes: essas alianças implicam no acúmulo de “coisas parecidas” resultando em “corpos mal-feitos”, aspecto também levantado na fala das meninas sobre a proibição de namoros com os de mesma metade e na exposição de Feliciano acerca de suas relações com o “tio” materno. O relato nos informa também sobre o princípio de aliança kaingang que consiste na criação de laços de solidariedade entre coletivos pré-diferenciados à medida que os co-sogros trocam entre si membros de suas respectivas “comunidades”, noção que corresponde à família extensa, equacionada à de “grupo político”. De um lado, o pai da noiva a doa para o seu genro, o qual, tendo em vista a característica uxorilocalidade do grupo, passa a pertencer ao coletivo político do primeiro, devendo ao sogro obrigações de apoio político e econômico. Mas nem por isso é desvinculado de sua “comunidade” materna, pois o genro aparece como mediador que facilita alianças políticas entre os co-sogros. Percebe-se que as alianças matrimoniais tendem a ser estabelecidas entre dois homens da mesma geração,³³ por meio de seus filhos: os esposos parecem ser, no geral, filhos de homens que se chamam de *iamburé* (“afim”, “cunhados”). O matrimônio poderia ser traduzido como mecanismo de extensão do grupo político, fortalecido bilateralmente. Quando o padrão de uxorilocalidade não opera – casos em que os filhos seguem morando na casa ou na “comunidade” dos pais após constituir casamento – as relações entre sogro e genro, aparentemente, seguem o ritmo da cooperação política e econômica. A nora que a sogra recebe, de qualquer modo, como ouvi, “é assunto dos pais dos noivos”.

Certa vez, Feliciano, sua mãe e um “tio” que a visitava, filho da irmã mais velha de sua mãe, isto é MZS de Feliciano³⁴, me contavam sobre a etiqueta das relações entre eles.

“eu [Feliciano] sou Kairu. Minha mãe é uma Kamé e meu tio é um Kairu. Entre minha mãe e meu tio há respeito; eles podem fazer piadas um com o outro. Entre eles tem sempre ajuda: nas coisas de política,

³³ Veiga (2004: 113) sugere que o casamento kaingang tem o caráter de aliança entre gerações dos homens maduros de metades opostas.

³⁴ Pela genealogia, este “tio” seria um primo paralelo (MZS), um “irmão”, portanto, de Feliciano, de metade igual a sua. Contudo, ela o chama de tio em português. Parece-me que o que acontece é a sobredeterminação da relação genealógica (MZS) pela idade relativa que converte um primo paralelo da mesma metade em “tio” (MB). Não entendo porque Feliciano o chama de tio.

da casa ou da aldeia. Ele está aqui de visita por isso, porque entre eles tem uma amizade. Eles sempre trocam coisas, conversas. Já eu com ele somos diferentes. Devo-lhe respeito. No que toca as coisas do dia-a-dia, não sou a melhor companheira para ajudá-lo a fazer as coisas. Mas isso tudo que estamos te explicando é uma norma que existe na memória, naquilo que deveria ser. Atualmente as coisas já mudaram um pouco. Eu chamo ele de *iambré*, mas as marcas são as mesmas. Mas a nossa vivência nos aproxima e, por respeito, eu chamo ele assim. Ele e minha mãe são *iambré* mesmo, de marca diferente. Ele é o meu *kaitkō*. Ele também fez eu crescer. Não caso com o filho de meu tio. As coisas deles com as minhas farão mais de nós mesmos, com a mesma marca. Aprendemos que isso não é certo, porque as coisas diferentes juntas fazem melhor, se ajudam, se complementam ”.

Aqueles a quem se deve respeito são os mesmos com quem as relações sexuais são proibidas. Trata-se, pois, da proibição de relações sexuais com aqueles considerados parentes – “aqueles que vivem próximos, que dividem comida” e quem, sobretudo, “dá um pouco para o corpo”. A jocosidade, segundo Feliciano, de sua mãe e com o “tio”, ocorre entre aqueles com quem não se casa³⁵. Observei que entre as crianças, esse tipo de comportamento é comum, sem nenhuma advertência dos adultos. Contudo, entre os adolescentes e, principalmente, entre aqueles “em fase de namoro”, percebi haver um cuidado maior no sentido de iniciarem a discernir com quem brincadeiras e piadas podem ou não ser realizadas. Dirigidas aos velhos, independente da relação, as piadas são sinônimas de insulto.

Trocar substâncias corpóreas por meio de relações sexuais com pessoas de mesma metade implica na formação de corpos sobrecarregados de semelhanças devido à “mistura de sangue parecidos”³⁶. Também percebo nesta fala uma possível explicação sobre a concepção kaingang de parentesco: o critério indígena de proximidade ou afastamento de alguém enquanto parente reside na intenção demonstrada, na motivação de alguém em compartilhar potências, substâncias corpóreas ou alimentares, e ativar, em si e nos outros, relações que os coloquem em espaços e tempos similares, a ponto de suas ações afetarem-se mutuamente de maneira moral, positiva e

³⁵ Sobre as relações de respeito – *tu hã* – e vergonha – *my’a*, Aquino (2008) informa que caracterizam as condutas entre os *régre* – pessoas de mesma metade – e os *iambré* – pessoas de metades diferentes -, respectivamente.

³⁶ Veiga (2000; 2006) trata o casamento endogâmico como fato incestuoso.

sociável para que sejam produtivas para se fazer pessoas kaingang com as qualidades desejáveis.³⁷.

Nesse cenário da economia política dos afetos alguns reforçavam a dinâmica das relações construídas no âmbito da “comunidade”:

“quando meu pai ficar velho, será meu marido que estará próximo dele. Será ele [o genro/WH] que deverá ajudar a cuidar dele. Se meus irmãos estiverem por aqui, eles também o farão”.

Em relação às mulheres, informa uma interlocutora.

“a filha fica perto da casa da mãe para ajudá-la. E no meu caso, que não moro na aldeia, e cada irmã viva que tenho mora em um lugar, a gente reveza. A mãe passa uma temporada com cada filha. Pra comer um pouco de [alimento de] cada uma”.

Ela também comenta: “mas onde se mora em aldeia é comum, bem comum ver as casas pertos”. A permanência da filha próxima da casa da mãe fortalece o tom de cooperação entre elas, seja na roça, embora estes espaços não sejam comunais, seja na coleta, produção e comercialização de artesanato, nos cuidados com a casa e com os parentes, nas relações políticas com os não-indígenas. Ainda segundo alguns relatos femininos, “esse tipo de relacionamento” só faz explícito que “somos nós que ordenamos as casas e o que se passa dentro ou nos arredores dela é assunto nosso também”.

4. *Iñg: a casa Kaingang*

“É em casa que a gente passa a maior parte do tempo. Aqui é onde a gente cuida dos filhos e também dos maridos. Alimentar eles é uma coisa que é importante para que eles não fiquem doentes, não só doente de corpo, assim como quem trata com remédio no posto, mas cuidar também do espírito. Fazer chá e comidas que a mulherada aprende com as mães e avós. Essas comidas, os bolos, sabe. Aqui perto da casa é onde os filhos brincam. Tu viu? Eles passam o dia correndo e brincando pra lá e pra cá. A gente aproveita enquanto os maridos tão no mato ou arrumando alguma coisa e já fizemos os artesanatos pra vender. Mas todo mundo ajuda. O marido e os filhos,

³⁷ No imaginário indígena o entendimento de pessoa como humano e como parente é alocado no plano do construído. Citando Coelho de Souza (2001), “aquilo que faz a identidade dos Humanos como tais é a mesma coisa que faz de todos eles, por definição, parentes. Se tomamos “pessoa” como significando “pessoa-humana”, portanto, estamos diante de uma ordem cultural em que não se pode dizer, como disse Schneider do parentesco americano, que “o parente enquanto uma pessoa é bastante diferente dos traços distintivos que definem uma pessoa enquanto um parente” (Coelho de Souza, 2001: 82).

assim, a gente vai ensinando os pequenos a trançar e fazer coisas mais simples. (Feliciana, em sua casa).

As formas de socialidade Kaingang podem ser melhor observadas a partir dos espaços das casas que, apesar da patrilinearidade que estrutura o sistema de metades, estão organizadas sobre as relações de consangüinidade e afinidades entre as mulheres (Veiga, 1994). Neste espaço, as mulheres formam um grupo capaz de agir solidariamente tanto nas atividades econômicas (produção e venda de artesanato, trabalho na horta, afazeres domésticos), quanto nas atividades que envolvem a gravidez, o parto e a criação dos filhos.

A casa Kaingang geralmente comporta uma família nuclear, conformada por um casal e seus filhos solteiros, como é o caso da casa de Luci, Eloísa e Dona Munda, por exemplo. Mas há uma configuração distinta. A casa de Feliciana, por outro lado, é constituída por uma família extensa matrilocal, onde co-residem ela e seu marido, os filhos solteiros, também um de seus filhos casados, sua esposa e a filha. Esta situação, segundo ela, ocorre porque seu filho não tem condições financeiras para construir sua própria casa, e quando isso ocorrer, fala Feliciana, “é bem provável que ele fique perto da minha casa”, o que altera o padrão ideal de uxorilocalidade kaingang.

Foi importante observar como se organizava a casa, constituída pelos espaços internos e externos e suas divisões destes locais, para perceber a composição de alguns contextos de ações femininas e masculinas. As casas me informavam algo sobre noções de espaço e como naqueles ambientes os sujeitos construía suas relações, as desmantelavam e geravam outras novas. Como aponta Almeida (2004:44), abordar os espaços das casas interessa tanto às análises sobre a morfologia social, quanto serve para explicar a relação com o universo extra-social e a construção da pessoa.

Casas Kaingang como espaços de ações generizadas

Muito parecidas com outras que conheci, as casas de Feliciano, de Dona Munda e a de Luci são grandes. Cada uma dessas casas é identificada como a casa principal da respectiva “comunidade” que cada uma dessas mulheres faz parte. A casa de Feliciano e Dona Munda são construções em madeira, enquanto a de Luci foi construída em alvenaria.

As três casas têm um espaço interno com poucas divisões. Imaginem-se adentrando estas casas pela porta de frente. Desde a sala, mira-se a cozinha, alcançada após alguns passos, na direção leste. Ao olhar para os lados, observam-se os outros cômodos, os quartos. O espaço reservado ao banheiro, nestes três espaços, fica próximo da cozinha, mas com o acesso pelo lado externo (às vezes, há duas portas, uma de acesso interno, outra de acesso externo). O quarto maior é onde dormem, além do casal, os filhos menores. A sala é um grande espaço que segue todo o comprimento da casa, desde a porta da frente, que permanece quase sempre aberta. Esta porta costuma estar localizada na frente da casa, virada para a rua, de modo que seja visível aos que estão de fora da casa. A parte de frente da casa é o local nitidamente masculino, e é onde normalmente as visitas são recepcionadas pelos chefes da casa.

Quando não há paredes internas, os kaingang utilizam móveis para separar os ambientes, ou as cortinas servem a esta função. Além da sala, onde costumam alocar a televisão, aparelho de som e alguns sofás, há os quartos. Separado do quarto do casal, o espaço interno da casa é organizado em peças para os demais membros da casa, filhos (as) solteiros (as), ou aqueles filhos casados que não possuem casa própria. Os filhos (as) solteiros (as) compartilham o quarto, às vezes, a cama.

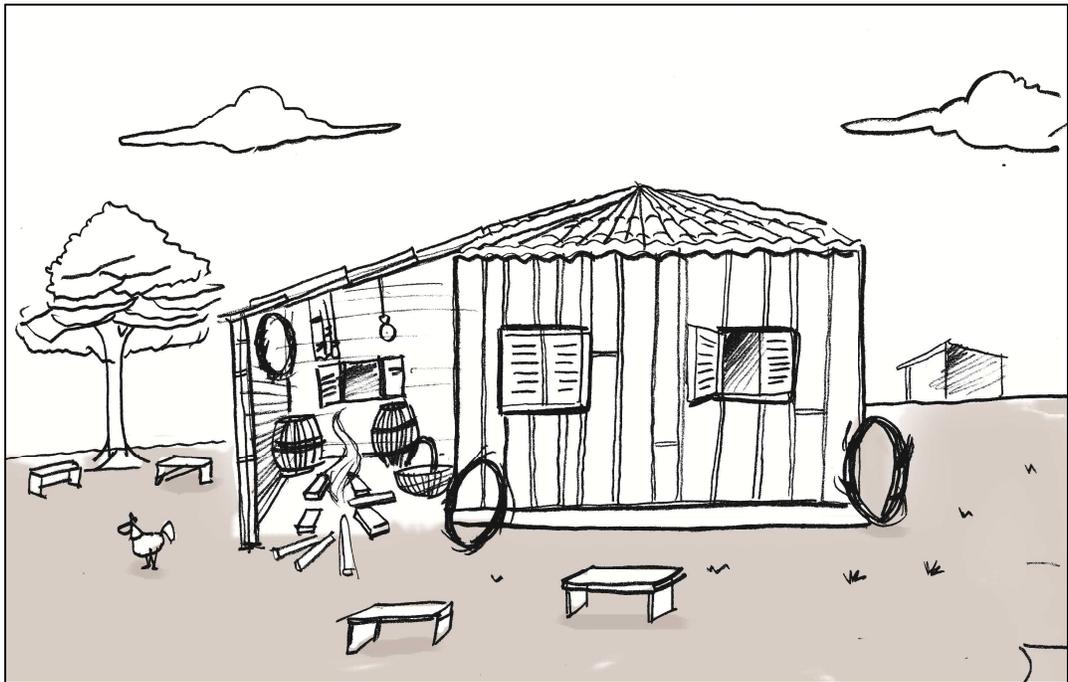
Atravessando a sala, chega-se na área da cozinha, local que as donas das casas identificam como seu domínio. A cozinha é um pequeno espaço onde ficam a pia, a geladeira e os utensílios para o preparo de alimentos. Há um fogão, que é utilizado como auxiliar para cozinhar, pois é mais frequente usar o fogo de chão, que fica num anexo da casa, construído ao lado da cozinha, especialmente para cozer feijão e os bolos tradicionais, que apenas as mulheres dona da casa preparam. Na cozinha é onde também costuma se abrigar, durante o dia, os animais domésticos. Em muitas casas que conheci os cachorros tem sua alimentação servida neste espaço.

Na cozinha, no caso da casa de Feliciano, uma pequena porta leva a um anexo onde guardam os materiais para a produção dos artefatos para comercialização (cipós, taquara, cestos, balaios, colares). É também nesse local que se encontra a *iñg-xim* [“casa do fogo”] entorno da qual se reúnem diariamente em dois momentos, no início e no final do dia para conversar. Este espaço tem o chão como assoalho, deixando em contato direto com a terra aqueles que lá ficam.

A residência de Dona Munda, localizada dentro de uma Terra Indígena, em uma das três aldeias que a compõe, foi herança deixada por antigos colonos que ali habitaram, antes da retomada da Terra, em 1993. A casa de fogo foi erguida na parte externa da casa principal e, também é ali que ela faz o fogo, sempre pela manhã, para cozer alimentos e esquentar a água para o chimarrão, sempre em circulação entre os adultos.

A casa de Luci, situada nesta mesma Terra Indígena, porém em outra aldeia, é de alvenaria, diferentemente das primeiras. Foi edificada com recursos da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), por meio de projeto de saneamento básico. A planta segue o padrão espacial das demais, porém sem casa de fogo. Luci costuma usar a de sua sogra ou de sua tia, que residem na mesma aldeia. Dona Munda também compartilha o fogo de chão com suas parentas.

Na parte externa da casa, o pátio é o lugar que congrega espaços de ações femininos e masculinos. Local com árvores, sob as quais as pessoas fabricam artefatos para venda; é o espaço onde têm suas pequenas roças, geralmente cuidadas tanto pelos homens quanto pelas mulheres, diferente das hortas que cada dona de casa tem com os ditos “temperos”, condimentos e também alguns tipos de “remédios do mato” utilizados por elas no preparo dos alimentos e também de tratamentos corporais. O pátio da casa é o lugar de circulação das pessoas que nela residem e também de encontro com os demais membros da “comunidade”. Por ali circulam fofocas e notícias. Os animais domésticos (galinhas, patos e porcos) também se movimentam livremente por este espaço e cada grupo deles tem um lugar reservado como abrigo, que fica sob a responsabilidade das mulheres de cada núcleo doméstico.



Vista lateral da casa de Feliciano

Crépeau (2000 apud Rosa 2005) considera que a casa kaingang está associada ao percurso do sol e observa a partir de seus estudos com grupos kaingang na TI Xaçepó, em Santa Catarina, que a planta das casas apresenta em cada extremidade uma porta localizada para leste e outra para oeste. A primeira é relacionada às atividades masculinas e às visitas; a outra associada ao universo de relações femininas. Observei este mesmo padrão nas casas kaingang que descrevo aqui. A porta ‘feminina’ geralmente dá acesso para a cozinha, enquanto a porta ‘masculina’ dá acesso à sala. É pouco comum ver quem não é morador da casa usar a primeira porta como acesso, com exceção das parentas mais próximas da dona da casa – irmãs e filhas. São as mulheres que mais circulam por ela. Da porta da cozinha observa-se o pátio e, quando se tem, a “casa de fogo”.

Nesse lado da casa costumam ter também um *gój jonh*, glosada como “fonte de água”, na forma de tanques, onde lavam roupas, utensílios domésticos e banham os pequenos em dia de calor. Esses espaços, segundo elas, substituem as nascentes de água que “antigamente costumava ter próximo das casas”.

No pátio, ao lado feminino da casa, é também o lugar dos animais domésticos, as pequenas hortas, os varais de roupa. Parece-me, pois, haver espaços nitidamente femininos e masculinos, não sendo, contudo, lugares restritivos a homens ou mulheres.

A movimentação do dia permitiu que eu observasse essas dinâmicas espaciais e pudesse perceber uma ocupação dos espaços diferenciada. Pela manhã, logo ao despertar, a dona da casa, em companhia de suas filhas solteiras, prepara o café. Quando tem *iñg-xim*, ela prepara o fogo, cujas cinzas ela guarda para um eventual preparo de bolos - *mrejemî* ou *pirfê*- ou a utiliza para fazer chás. Este fogo é desfeito ao passar do dia e dizem ser um fogo exclusivamente feminino: “esse primeiro fogo do dia é a gente que faz. Depois, se outros quiserem usar, é feito outro fogo”. O fogo dura enquanto queimar as madeiras que o sustentam. As interlocutoras dizem que “essa primeira fumaça do dia é bom pro corpo, para as crianças irem bem para escola, pro marido ir trabalhar bem”, “é o fogo da casa”. O cardápio do café da manhã é muito variado, a depender sempre do conteúdo da cesta básica que recebem e das condições financeiras de cada casa. Gostam muito quando tem mel, alimento masculino que hoje é adquirido no supermercado e não mais oriundo das atividades de “melar” que empreendiam os homens, em tempos passados. Esse mel, segundo as mulheres “é o complemento ideal para comer junto com os bolos” ou “como ingrediente dos chás com ervas do mato” que coletam.

Ao circular nestes espaços, aprendi acerca da complementaridade e mutualidade entre as ações produzidas nos espaços e como cada uma adquire qualidade feminina e masculina a depender de outros elementos e relações que as envolvem. Essas ações ganham valor e sentido à medida que elas têm a eficácia desejada apenas se uma motivar a outra, uma idéia de forma fluída de construção de relações permanentes, via trocas, como formas femininas e masculinas estabelecidas nas ações, na circulação de pessoas, objetos, eventos. Como, portanto, essas ações objetivam a noção de pessoa sobre a forma de relações sociais. O que parece estar em jogo aqui é uma noção de domesticidade *kaingang* na qual há um relacionamento recíproco entre o par conjugal e os filhos. Isso se sobrepõe a uma relação de assimetria e desigualdade. Maridos e mulheres são mutuamente dependentes, inclusive pela diferença entre eles. A casa é, assim, o local de uma trama de interdependência mútua, que se cria a pessoa *kaingang* e

o gênero, ao que parece, demarca não lugares ou papéis fixos, mas diferentes tipos de ação – agência.

Dona Munda e seu esposo, Augusto, mencionaram, certa vez, ao conversarmos sobre os alimentos por eles consumidos, que para uma refeição ser forte e saudável é melhor que seja feita pelos dois: “como se fosse no tempo dos antigos, mas do jeito de hoje”. Ela segue explicando, “hoje já não temos caça, mas aí o marido vai ao supermercado e tráz ñi [carne]. Os outros complementos, a gente ganha na cesta básica”. Quanto ao preparo, “ele trás e eu cozinho”, “se ele traz comida ruim, eu não deixo as crianças comerem para que não fiquem como ele, porque acontece, às vezes, brigas de marido e mulher por coisas do dia-a-dia, e a gente não faz o que o outro quer, só de birra [...] a gente passa sentimentos para aquilo que temos [...] e as comidas que fazemos também tem isso”, comenta Dona Munda. Ademais,

“Elas conhecem uns chás muito bons para as crianças e cuidam bem dos maridos. Antigamente, lá nos tempos que eu era mais jovem, solteiro, via a mãe preparar alimentos para que os homens fossem caçar e quando chegavam de volta a casa estava pronta para que eles pudessem descansar, para preparar as caças ou os peixes. Como se o que fazem seja como um conjunto, um tipo de par” (Augusto, em sua casa).

A complementaridade das ações femininas e masculinas é perceptível no decorrer do dia e são os seus efeitos que interessam à essas pessoas, ao que pude perceber. A atividade de produção de artesanato para venda inicia-se com o desfilar dos cipós e taquaras para conseguirem “fios para tecer o cesto”. Em dias de calor, costumam reunirem-se do lado da casa, os homens e as mulheres e aqueles jovens da casa que sabem trançar. Às vezes, juntam-se outras pessoas da “comunidade” para “trabalhar nos cestos”. Este momento de labuta costuma ocorrer no lado “masculino da casa”, enquanto do outro, no “lado feminino”, as roupas são lavadas e os animais alimentados. Em dias frios de inverno, eles preferem abrigar-se próximo do fogo, na *iñg-xim*. Aqueles que têm fogão à lenha ficam no cômodo da casa onde ele está.

Algo para se pensar melhor daqui para frente a respeito dessas espacialidades e ações é o fato daquilo que é, em certa medida, ‘público’, estar associado ao lado masculino da casa (recepção de visitas, produção de artesanato e venda, encontros com os demais membros da “comunidade”) e as relações de caráter ‘privado’, mais íntimas e relativas a casa (hortas, fonte de água) estão no lado ‘feminino’. Outro exemplo para

pensar a validade desta associação que sugiro: as conversas sobre namoros e casamentos, realizadas nas casas das interlocutoras, quase sempre foram na cozinha ou no lado da casa onde estão as “fontes de água”. Numa dessas conversas uma das mulheres me disse que os meninos sabem que as meninas estão em “fase de namoro” porque estas passam a circular no “lado da casa que os maridos recebem visitas”, começam a fazer artesanato e passam a assistir aos jogos de futebol, no campo da aldeia; nas palavras dela: “começam a se fazer mostrar”. Preciso investigar melhor essas dinâmicas para poder sugerir com mais precisão a existência dessa associação no espaço micro das casas, e poder investir em análises mais maduras e articular essas relações locais com os espaços macros da unidade territorial.

Eu via que no final do dia, as pessoas costumavam recolherem-se cedo e esperar o jantar. Nesse ínterim em que a refeição é preparada é comum que os membros da casa se reúnam para conversar e atualizar as notícias da “comunidade” e também da aldeia, quando é o caso. Há aquelas famílias que fazem isso ao redor do fogo de chão, feito pelo homem. Quando não tem este espaço, a sala da casa serve de abrigo - este espaço, sempre perto da porta masculina, é dito pelos interlocutores homens que “é o lugar dos homens na casa. As mulheres são donas da cozinha”. Algo interessante que percebi é que o fogo da manhã, resultado de uma ação feminina, prepara os corpos para o dia, enquanto o fogo da noite, efeito da ação masculina, acolhe os corpos novamente na casa. O segundo ocorre apenas porque o primeiro já havia sido feito. Parece-me haver, então, uma interdependência entre as socialidades femininas e aquelas masculinas, como observadas também no consumo de alimentos. A refeição preparada na cozinha é servida na sala. Se o “fogo da manhã” está para os “assuntos da casa” e para a produção de corpos, o “fogo masculino” estaria para os assuntos das políticas externas, mais administradas pelos homens, que tem os corpos preparados pelo fogo feminino. Mais uma situação que indica haver alguma relação entre espaços e ações generizadas. Seguirei com o trabalho de campo para conhecer melhor essas associações e se de fato a leitura que lhes emprego é pertinente.

Alhures (Carvalho Rosa, 2008), sugeri que, na medida em que estes espaços das casas são conceituados com qualidades femininas e masculinas, a depender sempre de uma oscilação entre ações realizadas, a pessoa que ali se constitui incorpora ambas as características que estas ações motivam em si. Processo que se inicia com a criação do

corpo, via intercuro sexual, e segue-se ao longo da vida, no fabricar do corpo e pessoa, até o momento da morte, que marca o desmantelamento da pessoa-humana. Assim, cada “nova gente” sendo produzida, seria conceituada na temporalidade das relações reproduzidas, que lançam sobre ela componentes, tanto da genitora e outras mulheres que participam deste fazer-se crescer, quanto do genitor e demais figuras masculinas que tomam parte nas ações cotidianas. O que parece estar em tela é a ocorrência de uma alternância entre as socialidades femininas e masculinas, num jogo relacional e complementar que compõem as ações formadoras de “novas gentes” que ganham a cena, em momentos e espaços particulares. E tal fato permite pensar seus modos de vida como composições de relações entre partes de um conjunto cuja durabilidade perdura enquanto houver motivação de afetos e relações políticas.

5. A “comunidade”: política dos corpos e espaços

Ao falarem de suas vidas, os kaingang destacam a casa como sítio central da produção e reprodução de sua socialidade. A aldeia, dentro ou fora de Terras Indígenas, não aparece como unidade fundamental em suas referências, já que raramente constitui-se como espaço duradouro de residência. Para o grupo de meus interlocutores, a idéia de “comunidade” refere-se ao espaço conformado pelas casas onde reside o “grupo político” constituído por aqueles considerados “parentes” e “aliados” via mediação de relações afetivas e políticas.

As aldeias kaingang que conheci costumam ser setorizadas conforme os agrupamentos das “comunidades”. As casas, idealmente matrilocais, que constituem juntas um “grupo político” são contíguas, e, não raro, oferecem um pátio comum, de uso de todos; espaço por onde circulam as crianças, adultos e animais domésticos. Nestes locais se reúnem além dos consangüíneos, os *iambré* (genros, co-sogros, cunhados) mais próximos do casal mais velho, criador da “comunidade”. Nas cercanias desta casa principal, ficam as casas das filhas casadas e, atualmente dos filhos, que nem sempre deixam o espaço materno para co-residirem com seus sogros. O núcleo de cada “comunidade” é formado pelo casal mais velho ou que mora há mais tempo no local, sendo a mulher considerada dona da casa e o homem chefe político, pois, usualmente, é ele que faz comunicar este espaço restrito com aquele mais amplo de uma aldeia ou Terra Indígena e com aquele além dos espaços indígenas.

Espera-se que as filhas casadas estabeleçam moradia nas adjacências da casa principal. Hoje os novos arranjos maritais possibilitam que os filhos também sigam próximos da casa da mãe, após contraírem matrimônio. Cada nova casa somada a este grupo constitui uma unidade doméstica cujos membros estabelecem laços de reciprocidade com os demais. Não é comum que compartilhem roças e os produtos dela gerados, com exceção de momentos de escassez, cabendo então às mulheres de cada unidade doméstica a distribuição dos alimentos. Situação similar ocorre entre as “comunidades” que não estão circunscritas aos espaços de aldeamentos.

Os espaços mais amplos de socialidade, as aldeias e Terras Indígenas, caracterizam-se por um intenso movimento de sujeitos que atesta a fluidez das alianças. Esta dinâmica implica na mobilidade quase constante de grupos domésticos pela paisagem do Rio Grande do Sul, podendo estender-se para Santa Catarina e Paraná. A relação entre as “comunidades” ou “grupos políticos” e a composição das territorialidades são modificadas em breves períodos de tempo, redefinindo o jogo de alianças. Se as condições desse jogo mudaram com a situação de confinamento, ele não estava ausente nos tempos pretéritos, em que a territorialidade kaingang baseava-se na ocupação de diversos sítios³⁸.

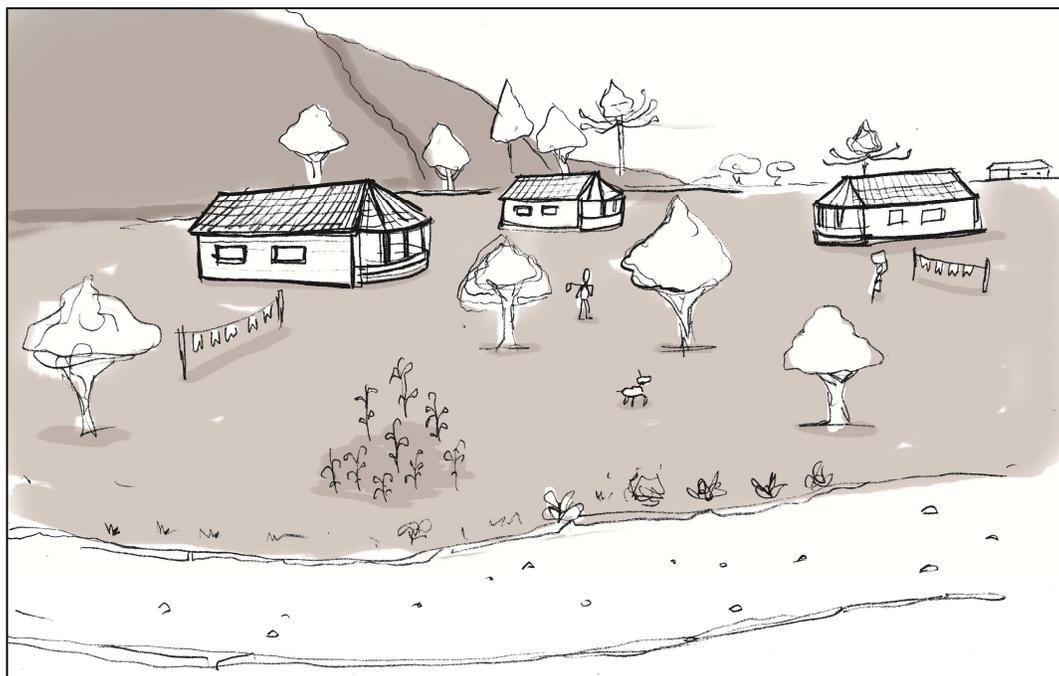
A distância física entre as casas que conformam uma “comunidade” está relacionada aos laços entre seus membros da mesma forma que o espaço entre as “comunidades” é relativo ao grau de conflito entre elas. Após um embate entre membros de uma mesma “comunidade”, ou entre “comunidades” que vivem na mesma

³⁸ A mobilidade Kaingang motivada pelo modo de organização social atual, em alguns aspectos, pode ser entendida pelo caráter de sua conformação política antes mesmo do contato com a sociedade envolvente e dos primeiros esforços de aldeamentos criados pelo Governo da Província, em meados de 1858, quando surge o Aldeamento Nonoai, no Rio Grande do Sul. A idéia de grupos políticos constituídos a partir de uma figura traduzida como cacique ou liderança está presente na tese de Fernandes (2003), cujo esforço analítico acerca da política e parentesco kaingang articula a compreensão das classificações sociais e das relações entre as unidades da organização política. O autor insere a idéia de um processo de mobilidade territorial kaingang motivado pelos arranjos de pessoas em torno de figuras de chefia, formando uma espécie de grupo político, conformado por famílias extensas. No trabalho de Mabilde (1983) encontramos relatos desses movimentos territoriais articulados com a conjuntura política na região sul do país, onde projetos de ocupação e desenvolvimento econômico implicaram nos primeiros processos de aldeamentos de muitos destes grupos políticos. No século XIX, momentos mais críticos de confinamento dos indígenas, vários grupos resistiram aos cercamentos, resultando, segundo as fontes historiográficas, na formação dos territórios tradicionalmente reconhecidos desta etnia, no Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, especialmente. Em Veiga (2000), também encontramos informações acerca deste modelo de expansão e conquista de território Kaingang, acrescido de fontes historiográficas e um rico material etnográfico, abarcando a história do contato e formação dos territórios atuais. Também em Santos (1970, 1993) e Becker (1976), é possível ler mais sobre os processos de contato que envolveu os Jê do Sul.

aldeia ou TI há, geralmente, a cisão e um dos dois grupos migra para outra aldeia, o mais distante possível. Aqueles que optam por migrar, geralmente elegem lugares onde já residam outros parentes. Cada unidade doméstica que se transfere para outro lugar pode conformar novas “comunidades”, sem que o vínculo com a antiga seja necessariamente desfeito.

O senso de comunidade para os kaingang remete a esses agrupamentos, espacial e temporalmente visíveis relacionados diretamente com a dinâmica territorial e também com o manejo de suas relações cotidianas com os membros das casas e das demais “comunidades”. Meus interlocutores dizem que “a circulação da gente hoje não é igual ao que os velhos faziam. Eles fugiam dos confinamentos, nós queremos a terra de volta”. Entretanto, ressaltam:

“mas isso de termos de viver tudo junto ainda incomoda. Cada grupo político, cada família, cada comunidade é diferente. Isso de coletivo indígena, de povo Kaingang, serve para o Estado nos organizar, mas entre nós, já é um pouco diferente” (Osvaldo).



Comunidade de Luci

Parece-me razoável compreender o processo contínuo da produção de corpos e pessoas kaingang interligados com as relações inter e intracomunidades, no sentido de

que os espaços e a política dos afetos que os atravessam incidem diretamente sobre suas formas organizativas de vida. Vim descrevendo até aqui a construção do corpo e apresentando pistas do que os kaingang conceituam como pessoa relacionando-os a tudo aquilo que sustenta no mundo dos vivos, o espaço da realização das relações sociáveis. Vejamos como a fala de Pedro nos ajudará daqui para frente.

“o corpo kaingang é como algo não individualizado, individual. Somos, primeiramente, o resultado da diferença entre Kamé e Kairu. Estas oposições nos fazem seguir regras. Nem todo mundo faz ou segue fazendo. Tem alguns que nem sabem das histórias das marcas. E, esse fato, sabe, não faz com que esses jovens deixem de ser Kaingang. Eles são diferentes da gente: dos mais velhos. Acaba que temos outros jeitos, outro tipo de corpo. Agora, temos que lidar com isso. A coisa importante nisso tudo é saber ser diferente do outro com quem se está junto. Sabe, se há algo que segue igual entre os tempos da gente criança e o tempo de nossas crianças é a questão da diferença. Coisas iguais, contam os velhos, são perigosas. Isso é coisa de Kaingang, desde sempre. E falar de corpo, de nome, dos espíritos sem relacionar com a *ga*, terra, não dá. Na terra vive a gente, fora dela estão os outros que já foram como a gente. É também no mato que agente encontra os remédios, é pelo mato que os caminhos entre os mundos de lá e o de cá se encontram. (...) terra e o corpo são conceitos parecidos: nos dois a gente se encontra, se faz e se refaz. Na *ga* estão os parentes, as casas, as comidas, as alianças.” (Pedro).



Comunidade de Dona Munda

CAPÍTULO III

Do início da vida humana

“É assim, Patrícia: primeiro o pai faz o *hã* do *kósin*. Depois, na gestação ele [corpo] vai virando um *kre*” (Feliciano, 2007). *Hã* é traduzido por eles como “corpo”. *Kósin*³⁹ é termo genérico para filho. E *kre*⁴⁰ é também um termo genérico para designar “família”, grupo de parente-semelhantes.

Minha interlocutora que narra essa descrição usa o vocábulo *kre* para referir-se também às “famílias dos bichos, das plantas, pois eles, como a gente, também têm seu grupo, com chefe e xamã. Eles também têm marcas. Dividem-se como *re ror* e *re téj* e por isso a gente diz que eles são um tipo de parente, porque têm as marcas. Só que o corpo deles é feito diferente do da gente”.

Neste capítulo serão contadas histórias envolvendo a produção de corpos humanos. As narrativas transcritas e algumas interpretações visam elucidar como, por meio do intercuro sexual, momento de trocas primeiras entre as potencialidades femininas e masculinas, novos corpos são produzidos.

Descreverei alguns episódios ilustrando como aprendi acerca da concepção Kaingang de corpo, sua formação e desenvolvimento. Trata-se de demonstrar como nas substâncias próprias do corpo feminino e nas propriedades materiais da linha masculina encontram-se materiais iniciais para fazerem-se corpos potenciais de pessoa-humana.

O que está em jogo no processo de produção corporal iniciado na procriação, desenvolvido inicialmente na gestação, é o meio contínuo de formação de um *kanhgág kar*, coletivo humano. Descrever esse processo é um exercício de pensar relações entre corpos compostos, elaborados no intercâmbio de substâncias, pessoas, objetos e alimentos entre grupos de sujeitos particulares, os responsáveis pela formação contínua de corpos e pessoas. Essa etnografia demonstra um afastamento com respeito à suposição de que a sexualidade masculina seja, em algum sentido, sítio de poder, uma concepção derivada da natureza própria das construções de gênero comuns ao mundo ocidentalizado. Como, então, corpos humanos são elaborados e pensados pelos

³⁹ O substantivo *Kósin* [filho] na forma ativa denomina a ‘ação de dar a luz’ (Cavalcante, 1987).

⁴⁰ O substantivo *kre* pode referi-se à filhotes, filhos, descendentes (Wiesemann, 1971, 2002).

kaingang? Vejamos como o sexo e a comida aparecem enquanto idiomas para falar de corpos e parentesco.

1. O princípio de fazerem-se “novas gentes”

O intercuro sexual é considerado o meio primeiro de fazerem-se “novas gentes” e a sexualidade é envolta em uma etiqueta discreta relacionada com certos requisitos necessários para a formação do corpo e da economia de substâncias entre seus produtores. Diferentemente de outros grupos Macro-Jê, como os Timbira ou os Javaé⁴¹, entre os quais a sexualidade é temática elaborada na mitologia, onde se encontram explicação para certas formas de ordenamentos das relações sexuais, não escutei durante a pesquisa nenhuma narrativa mitológica como fonte explicativa para comportamentos desta natureza.

Não se ouve mencionar o assunto no cotidiano das casas, tampouco na sonoridade das fofocas nas aldeias. Fala-se publicamente sobre sexo entre as *mbédún*⁴² (“sem marido” [*mbédn* = marido, *tún* = sem]), me diziam alguns. De natureza íntima, a sexualidade é temática privada, “assunto da casa”. Não se observam namoros públicos.

⁴¹ Ver especialmente Ladeira (1993) e Azanha (1984) para os Timbira e ver especialmente Rodrigues (1995, 1999, 2008) para os Javaé. Ver McCallum, (1994) para exemplos na região do Alto Xingu.

⁴² Mulheres indígenas que mantêm relações sexuais sem o estabelecimento de relações maritais. Segundo Veiga (2000), onde também se encontram a informações acerca desta categoria feminina, estas mulheres seguem residindo na casa dos pais, não estabelecendo relações conjugais. Nada as proíbe de terem filhos e suas relações não são censuradas. Conquanto, lembra Veiga, a partir de suas informações etnográficas na TI Xapecó (SC) e Inhacorá (RS), que seus filhos devem ter publicizada a paternidade para que sejam reconhecidos como *kaingang pë*, “pessoas verdadeiras”. Tal revelação gera ciúmes nas companheiras dos genitores, fato que promove brigas entre elas, sem que ninguém defenda a acusada. Este termo também é aplicado para mulheres que são solteiras devido ao falecimento do marido ou separação deste, evento não considerado pejorativo entre os meus interlocutores, o que torna o termo ambíguo e polivalente. Neste sentido, a manutenção de relações entre estas mulheres e homens casados não gera nenhum tipo de punição ao último, desde que sejam mantidas as alianças políticas e econômicas circunscritas no contrato marital e de que a esposa não se incomode com a situação; do contrário, os conselheiros são chamados a intermediar.

Sobre sexo

Feliciano: não vai me perguntar como a gente faz pra namorar?

Patricia: por quê?

F: porque parece que isso é um assunto que as antropólogas gostam de saber. Já me perguntaram sobre isso. Curiosidade de vocês isso.

P: parece que sim. Vejo que é diferente. A gente costuma ver namoros e os jovens por aí se beijando e se abraçando o tempo todo. Mas na aldeia, nas festas acho que nunca vi disso.

F: é. Sabe que entre nós, pelo menos aqui na minha casa, com as minhas irmãs, com as parentas próximas a gente tem esse costume. Os índios namoram diferente. Não ficam por aí se esfregando porque ficam a criar *kafy* com os outros e depois não querem mais. Aí, tem que ficar limpando o corpo. Isso faz com que se gaste um pouco dele. Tu já dormiu em outras casas além da minha?

P: sim, algumas.

F: e como foi? Viu alguma coisa?

P: de namoro?

F: sim.

P: nunca. Nem vi, nem ouvi.

F: é que isso é coisa de cada um com os seus. Mas não pense que não fazemos isso. Fizemos sempre [risos].

P: mas como é? Os pequenos não dormem contigo e com seu marido?

F: sim. Agora só o menor. Mas ele dorme aos nossos pés, que nem quando tinha fogo na casa. Mas ele nem vê [risos]. Somos discretos [muito risos]. Não vê as parentas por aí, já com quarenta, cinquenta anos barrigudas? Pois é, a vida é agitada, mas silenciosa [risos].

P: mas porque essa importância do silêncio no sexo?

F: não somos bichos. Os bichos ficam aí gritando, dançando para chamar o outro; é outro tipo de namoro.

Algo a ser pontuado refere-se à ambigüidade do intercurso sexual⁴³. Se, por um lado, sexo é bom, pois há neste ato a possibilidade criativa de troca de substâncias formadora dos laços parentais e afetivos, gerando outros seres. Por outro lado, sugere-se que ele é visto, no seu exagero, como veículo de atributos anti-sociais. Isso pode ser lido naquilo que Feliciano diz ser uma etiqueta discreta, distanciada de uma feição animal.

Os diálogos seguem-se e focamo-nos cada vez mais na ‘teoria da concepção’. As jovens meninas, que no capítulo anterior pronunciavam-se sobre as possibilidades de arranjos maritais, agora escutam enquanto suas mães, tias, avós e outras “aparentadas” discursam. “Homens e mulheres fazem filhos juntos”. Eles doadores de partes/substâncias de seu próprio corpo, elas receptoras e canal de transformação do sêmem em *hã*. No período de gestação, a mãe opera como continente transformador. Seu corpo será o espaço onde o corpo criado receberá os primeiros cuidados, visando sua fabricação. Neste processo transformacional, constatada a gravidez, o intercurso

⁴³Sobre o valor ambíguo da atividade sexual no mito e no discurso, ver por exemplo, Seeger (1981).

sexual é proibido⁴⁴, sendo sua evitação meio de prevenir que a criança “venha agressiva, nervosa”. Isso está relacionado ao senso de acúmulo negativo de substâncias no interior do corpo.

A partir das falas que ouvi em campo parece-me possível afirmar que o sêmem tem a qualidade de “potência”, pois dele deriva aquilo que dizem ser “o suporte duro” [ossos] da pessoa. Porém, seu acúmulo no interior do corpo feminino, via ato sexual, resulta em perigo porque interfere negativamente na produção das substâncias femininas e impede sua excreção. Sobre o sêmem, dizem minhas interlocutoras que é “o sangue do homem”, mas diferente do delas⁴⁵. O sangue menstrual, por sua vez, é qualificado como signo da fertilidade, substância transformadora e individual cuja circulação deve ser controlada para que não contamine as pessoas próximas à mulher que esteja menstruando.

2. Sangue menstrual

O sangue menstrual é concebido como dotado de propriedades eliminadoras de potências negativas, “das coisas velhas, das sujeiras do corpo”, que impedem as capacidades transformadoras femininas de atuarem. Diz-se que o sangue menstrual, ao sair, opera como um condutor para a limpeza do corpo feminino. Não um corpo qualquer, mas “um corpo mais maduro, que já está preparado e que foi ensinado para dar seguimento à nossa comunidade”. Este amadurecimento é relativo aos processos cotidianos de formação corporal, iniciado ainda nos primeiros tempos de vida de cada sujeito. Descrevo aqui o feminino, pois foi o universo a que tive, referente a esta temática, mais acesso.

A menarca⁴⁶ aqui, diferentemente do que ocorre em outros grupos indígenas, não é marcada ritualmente. Tampouco pude observar qualquer outro tipo de pronunciamento público quando as meninas “passam de corpos pequenos para os corpos maduros”. A

⁴⁴ Entre os Tupinambá sabe-se de atitude similar. Florestan Fernandes (1988) descreve que a proibição das atividades sexuais entre eles tem qualidade incestuosa em relação ao feto (sobre casos inversos, ver *infra*).

⁴⁵ Faltam nesta descrição notícias acerca da produção, se há alguma, do sangue menstrual bem como do sêmem.

⁴⁶ Para os Kaingang a menstruação não está condicionada à relação sexual, tal qual ocorre entre os Timbira, Maxakali ou Bororo, por exemplo.

diferenciação corpórea é essencialmente responsável pela aquisição do status de “moças maduras, prontas para namorarem sério e arrumar um marido”, contaram-me.

Ao menstruarem pela primeira vez, estas “moças” são aconselhadas por suas mães e avós a tomarem, a partir de agora, determinados cuidados com o sangue que delas sai. Ao acompanhar a primeira perda de sangue da filha de minha principal interlocutora, aquela com aproximadamente 14 anos, percebi a existência de alguns interditos referentes a esse período. Quando a menina anunciou à sua mãe que estava menstruando, esta última, cuidadosamente, preparou um fogo e com ela sentou-se próximo a ele para “aconselhá-la”. Dizia-lhe sua mãe, “você não deve contar aos seus irmãos e aos primos quando você estiver menstruada”. Isso a deixaria numa situação de “fragilidade”.

O sangue perdido carrega consigo propriedades importantes e potencialmente perigosas à medida que ele é “a limpeza do teu interior. Por isso não deixa ele ser tocado ou cheirado por ninguém além de ti mesma”, pronunciava a mãe à filha. Enquanto pessoal, o sangue expelido, se exposto, provocaria metaforicamente um assemelhamento da “mulher dona dele com uns bichos”. “Eles que não tomam cuidados e ficam por aí sujando tudo, atraindo gente para transar, e são muitos que ficam atrás”, segue ela. Remetendo-se ainda à teoria da concepção, “se você deseja ter filhos é melhor que seja com aquele que você cria *kafy*, assim você saberá quem é o pai e também se o líquido dele é bom e diferente do teu, senão o filho vem fraco”. Além disso, “você não está sendo ensinada para ser uma *mbédítú*. Essas sim, se deitam com todos”.

Ao dizerem que o acúmulo de sêmem no interior do corpo feminino resulta num corpo agressivo, não sendo ideal a manutenção de intercurso sexual durante a gestação, minhas interlocutoras me reforçam o lugar ambíguo do sexo. “Sexo é bom. Mas quando tá grávida tem que cuidar. Tudo que se acumula no corpo, alegria, tristeza, água, sangue, esperma, bebida, comida não faz bem”.

Se a menstruação é um marco simbólico de aquisição de status de “moça madura”, não sendo informados, como saberiam os rapazes da condição destas jovens? “Bem, presta atenção”, me disse Dona Floriana, avó da menina, “já viu que a fulana anda circulando pelo campo de futebol, fazendo artesanato ao lado da casa?” Sim, digo.

“Então, só faz artesanato quem tem banca pra vender ou pretende mostrar que pode ser uma boa esposa, que sabe trabalhar”.

Durante o período menstrual aconselha-se que as mulheres não compartilhem o banho, seja no rio, seja em casa. O sangue poderia ser compreendido como veículo poluente, uma atitude como essa “misturaria os sangues”, perdendo as propriedades privadas e individuais e também “sujaria a água e poderia entrar no corpo de outra mulher” causando-lhe danos ou “passando para elas suas fraquezas”.

Outra restrição importante a ser observada é o contato demasiado com água fria. Não deve a mulher menstruada “lavar roupas nem cozinhar para o marido”. Em contato com a água fria o sangue que se perde “vira branco” e não se elimina por completo, depositando-se no interior do corpo feminino. Associado à “podridão”, este tipo de sangue retido não permitiria a procriação. Um tipo de “inflamação” comenta alguns. O alimento seria um meio de transmitir aos que o consomem também as impurezas de quem o produz.

DaMatta (1976), escrevendo sobre os Apinajé, informa que a menstruação exige resguardo, uma vez que a perda de sangue enfraquece as mulheres. Nessas condições, ela deve ficar reclusa: deve afastar-se dos trabalhos normais, tais como roçar (1976: 87). Além disso, há uma dieta especial proibitiva do consumo alimentos que não sejam bem cozidos e de carne de alguns animais e peixes, evitando-se a perda demasiada de sangue e que o corpo fique pesado demais. Entre os Javaé e os Bororo, igualmente, a perda de sangue está associada à redução paulatina de energia vital, desenvolvida na concepção de envelhecimento individual, que segundo Mendonça (1995), leva inevitavelmente à morte⁴⁷.

Entre os Kaingang, observei poucas etiquetas de resguardo, e nunca de reclusão, relativas ao período menstrual. Há restrições, como as mencionadas, relacionadas à

⁴⁷ Nas palavras da autora, “os Javaé compartilham idéias muito semelhantes aos Bororo, descritos por Crocker [1985] para quem as pessoas adquirem aos poucos uma quantidade limitada de energia vital, que é perdida com o correr dos anos, cada vez que substâncias corporais como o sangue, esperma ou leite materno saem do próprio corpo. Cada ser humano estaria acumulando energia vital (seja através do sêmen paterno ou do sangue materno que recebe enquanto feto, ou mesmo por meio da alimentação no decorrer dos anos) até certo momento, que seria a menstruação, no caso das mulheres, ou o início da vida sexual, para ambos os sexos. A partir daí, quando essas substâncias começam a ser expelidas, através da liberação de fluidos sexuais, sangue menstrual, ou mesmo através da fabricação de filhos, feitos da mesma energia vital dos pais, teria início o processo de envelhecimento individual que leva inevitavelmente à morte. Dentro desse contexto, a perda de sangue menstrual é a perda da mesma energia vital contida nas outras substâncias corporais” (1995:03).

poluição corporal que a perda de sangue, tida neste contexto como positiva, provoca. Aqui, como em outros grupos indígenas, a perda de sangue menstrual é negativa apenas para quem se envolver com ele, não para a mulher que o perde. O sangue, ademais, foi assunto que circulou nas conversas com as mulheres e com elas pouco ouvi sobre o sangue masculino. Elas apenas mencionam que o sêmem é o “sangue masculino” e que acumulá-lo dentro delas é prejudicial.

Durante a pesquisa me foram relatadas algumas receitas indígenas produzidas com finalidade contraceptiva, cuja função é provocar sangramento “para que saia o sangue do homem”, dizia-me uma senhora parteira, com aproximadamente oitenta anos. Sua filha, trinta anos mais jovem, indicava que

“[Sobre] as mudanças no uso dos remédios, é verdade. Antigamente, eu usava os chás que a mãe ou minha sogra faziam. Hoje eu digo para as filhas tomarem pílulas das brancas, mas que tem que perder sangue, de vez em quando. A gente ajuda elas a controlar isso com uns remédios fortes que fazem botar tudo pra fora”.

A idéia da ingestão de chá para “que sai o sangue do homem”, acumulado no corpo feminino depois do intercurso sexual, pode ser acompanhado do uso de eméticos que provocam vômitos com a finalidade de “limpar também por dentro”, eliminando qualquer tipo de impureza.

Sêmen e sangue são líquidos doadores de vida, desde que controlada a quantidade de cada substância no interior do corpo⁴⁸. Trabalhando com as informações que tenho percebo que estas substâncias representam movimentos, pois circulam entre os corpos. Seriam os corpos e suas substâncias constitutivas de potencialidades criativas de formas de vida. Mas deve-se acrescentar neste cenário que o sangue deve ser manejado com vistas ao controle de perda ou de acúmulo para que se produzam corpos “bem-feitos”, “não pesados”, segundo o ideal kaingang.

Certa vez, ao conversarmos nos arredores da casa da irmã mais nova de uma das minhas principais interlocutoras, numa aldeia em Porto Alegre, ela e suas parentas me indagavam sobre ter filhos. Logo mencionei que não os tinha e que tampouco planejava tê-los no futuro breve. Elas riram e comentaram que no universo delas ter certa idade e

⁴⁸ Não conheci os seus termos no idioma local e etimologia serviria aqui como caminho interessante para alguma concepção mais elaborada.

não ter filhos, estando numa situação de conjugalidade como era a minha própria na ocasião, era sinal de “útero seco”.

Seguiram me explicando, num diálogo comparativo entre minhas concepções de corpo e sangue e aquelas próprias de sua cosmologia, que por “útero seco” elas referiam-se àquelas mulheres que eliminavam todo o sangue menstrual. Tal condição, segundo elas, “deixa a mulher magra, fraca, sem cor, com cheiro ruim”. Lembro de que as mulheres kaingang são corporalmente grandes, fortes e “cor de terra”.

Góre Korég, “cheiro ruim”, foi o nome que recebi do filho mais novo de uma destas mulheres, quando, numa tarde de sol quente de março de 2008, fomos “campear” cipó num espaço de mata próximo de suas casas. Nesta ocasião, ao andarmos pelo mato o calor nos castigava e paramos numa fonte de água para refrescar o corpo. Ao tirar minha blusa, a criança ria e dirigia a fala para sua mãe, que sem pudores engajava-se no riso. No voltar para casa ela me explicou a cena: “ele estranhou sua cor, seu cheiro, me dizendo que era ruim. Tinha cheiro de sabão”. Lembro, entretanto, que este nome recebido não faz parte do acervo onomástico nativo, não correspondendo, então, a um nome Kamé e Kairu⁴⁹. Esta situação serviu à época como meio de entrada neste universo simbólico da corporalidade nativa.

Acerca do cheiro⁵⁰, *góre*, elas dizem que há aqueles bons, relativos a certas substâncias vegetais cujas propriedades são importantes, pois operam como “protetoras” e “ajudam” o corpo a crescer. O cheiro do sangue expelido na menstruação é descrito como “forte e fedido”. Ele atrai parceiros para copular e isso, segundo as narrativas, estaria relacionado ao perigo de acúmulo de substâncias, pois a cópula evitaria sua saída.

Ainda que não tenha atentado para a elaboração de um panorama de classificação dos cheiros kaingang, percebo que há algumas substâncias corpóreas ditas “fedidas” e de “cheiro forte”, entre as quais o sangue menstrual e o sangue de animais parecem ocupar a mesma posição num sistema de significação. Por outro lado, cheiros de vegetais e madeiras parecem pertencer a um grupo de odores “bons”, estando

⁴⁹ Ele é um apelido e não está, portanto, associado às metades *Kamé* e *Kairu*. Ouvi entre as crianças em ocasiões de brincadeiras cotidianas, outros apelidos como este circulando.

⁵⁰ Em Seeger (1981) há descrições interessantes acerca de classificações realizadas entre os Kísêdjê (Suya) em que o cheiro aparece como aspecto relevante nas concepções nativas de corpo, pessoa e percepção. Alguns exemplos serão descritos ao longo do texto. Para outros tratamentos da temática ver Lévi-Strauss (2004), Viveiros de Castro (1977).

relacionados aos processos de prevenção e cura de enfermidades. Estes últimos são manejados, usualmente, pelos xamãs, os quais detêm saberes e poderes particulares. Uma primeira impressão é de que as substâncias corporais apresentam cheiros fortes e não apreciados. Há o leite materno, cuja classificação eu desconheço, mas recordo uma fala de Dona Floriana que sugere que, comparativamente ao odor de alguns animais, especialmente, a onça, espírito guia de sua filha Feliciano, o leite teria um cheiro bom.

Descuidos

Era janeiro, sol a pingo. Estávamos embaixo da amoreira, cedo da tarde. Nos banquinhos à sombra, ele trançava um cesto com “cipó marrom”, ela desfiava “cipó são joão”, para cestos menores. Os pequenos a correr pelo pátio. Um a empurrar outro na caçamba de um pequeno caminhão de plástico. A cada volta e meia, uma discussão entre eles. Quem puxará o outro? A nora da dona da casa, a cuidar da roupa suja, que era muita, ignorava os pequenos. A sua filha, diferentemente, estava a fazer poucas tarefas naquele dia. Ficava a olhar televisão, velando o sono das avós, paterna e materna, que estavam por ali; a primeira de passagem; a segunda de visita breve.

A dona da casa pede água à filha. Resmungando por estar perdendo cenas da novela, a filha lhe alcança a água. Sempre observei que ela, a dona da casa, apreciava o consumo daquele líquido. Com sede, também pedi.

- É água gelada, Góre Korég.

- Tudo bem. Tá quente mesmo.

- Olha ela [a filha de quem falei acima] não tá tomando água fria nesses dias.

- Ah...

Nada me parecia errado naquela conduta e sem medo virei a caneca, num gole apenas. A filha voltou para o interior da casa.

Já mais tarde, com ar mais fresco, fomos ao supermercado para comprar algumas coisas. Na volta, no preparo do jantar, conversávamos sobre mim, sobre os estudos, sobre a saúde. Ela a perguntar como eu estava, havia tempo que não nos víamos. Os meninos estavam assistindo desenho no sofá. Pica-pau os divertia muito. Acompanhando-os, estava o pai. As avós, já despertas do sono vespertino, estavam sentadas por ali, mas distantes no pensamento. Nós na cozinha, muito próximos dali, os ignorávamos. Pelo menos eu o fazia por completo.

Na hora do comer, todos a postos diante da TV; um banco arrastado para frente do sofá funcionava como mesa. Sentados, em seqüência, da esquerda para a direita, de oeste para leste, da porta principal para a porta secundária que conduz à cozinha, estão o marido, a dona da casa, eu, as avós e os meninos. O casal e o filho mais novo compartilham o prato farto. Mas não o copo de suco artificial. Os demais saboreavam o alimento individualmente. Curiosamente, a dona da casa retira toda a carne do meu prato, dizendo que não poderia consumi-la. Indaguei-a do motivo. “Você já tomou água gelada e está menstruada, carne eu não deixo”.

Fora a isso que ela se referia momentos antes, debaixo da árvore. Entendi então o recado. Naquela noite, sua filha e eu dividimos a cama.

A ingestão de carne, até o momento do último campo, foi uma das poucas restrições alimentares que conheci. Comer carne vermelha, especialmente crua ou pouco cozida neste período menstrual, provocaria acúmulo de sangue. Disse a dona da casa a respeito deste fato: “Vê esses bichos, a vaca, a anta. Eles têm corpo pesado, grande, cheio de sangue”. E peixe, pergunto. “Peixe”, responde ela, “é comida que os velhos gostam. Mas aos corpos dos mais novos, com a pele menos forte, o peixe é perigoso, pois qualquer corte, faz sangrar, deixa a pele fininha”. Sua ingestão é negativa quando se é infante, mas neste período de vida, costuma-se, quando possível, banhar as crianças com “água de peixe para que elas fiquem bem ágeis, para que ninguém as pegue”. Uma associação direta com o tipo de pele do peixe: “isso deixa a criança escorregar da armadilha”.

3. Teoria da concepção

Diferentemente do que se sabe, por exemplo, sobre Kísêdjê (Seeger, 1981), os grupos do Alto Xingu (Viveiros de Castro, 1986, 1987), os Kayapó (Turner, 1995, Lea, 1986, 1994, 1999), Krahó (Melatti, 1976; Carneiro da Cunha, 1978), Apinajé (DaMatta, 1976), e Timbira (Ladeira, 1993), entre os Kaingang não se concebe que o filho seja progressivamente produzido por meio de relações sexuais repetidas. A insistência provocaria acúmulo de sêmem no corpo da parturiente, criando conseqüentemente um corpo “muito pesado, mal-feito”.

Nesse grupo indígena se concebe a paternidade como una. O genitor é, a um só tempo, doador de partes de seu próprio corpo e o doador de sua metade, identidade social que o situa na economia das trocas políticas, dentre as quais o futuro arranjo marital de sua prole será um dos aspectos mais significantes neste cenário de socialidade cotidiana, como já anunciaram as narrativas no capítulo precedente.

Ainda que seja o genitor a figura responsável pela doação da substância material, o sêmem, e da transmissão da metade e do nome, isso não significa necessariamente que será ele o pai social reconhecido. Ou seja, “pai também é aquele cuida, que ajuda a fazer crescer”, disse-me uma interlocutora.

“Meus filhos são de pais diferentes. Os dois mais velhos são de meu primeiro casamento; os demais são deste casamento. Dá pra ver que eles têm corpos diferentes. Os ossos são de pais diferentes. Mas isso é

só uma parte. Quando me juntei com o marido de agora, ele passou a ser o novo pai dos meninos. *Não de corpo, mas de criação*". (Feliciano, 2008. Grifos meus.)

Poderíamos pensar num genitor uno, traduzido como "pai de corpo", naquilo que tange à transmissão de substâncias corpóreas e prerrogativas sociológicas, como metade e nome, ou à classificação terminológica dos parentes. O sêmem paterno é o signo material da relação que vincula os indivíduos segundo uma linha de contornos mais rígidos, que pode ser nomeada como pertencimento grupal e, levada às últimas conseqüências, pertencimento étnico. Sobre esse último aspecto, cabe sublinhar o termo *kaingang pë*, traduzido por minhas interlocutoras como "aquele kaingang verdadeiro, filho de pai índio kaingang; aquele tem marca", informando sobre a transmissão patrilinear das metades e nomes. Vimos, contudo, que isso opera num plano ideal, sendo a prática das relações construídas a depender dos desejos e circunstâncias nas quais estão envolvidos os sujeitos que as produzem.

Em relação ao "pai de corpo", Feliciano comenta:

"o que mais puxou meu atual esposo, foi o Francisco: ele tem o corpo igual ao do pai, as perninhas tornas e, o Cris tem as bochechas iguais a dele, o rosto redondo. Dá pra saber que eles são tudo filho dele. Os dois mais velhos são altos que nem o pai deles, que foi o meu primeiro marido".

Os filhos de um mesmo doador de sêmem seriam partes deste. Segundo a mesma interlocutora,

"o pai deixa a parte dele, que nem os brancos. Nada de diferente. Só que nas coisas dele têm as substâncias que depois a criança vai ter e por isso é que ela tem o nome da metade dele [do pai]".

Se o sêmem é o meio de criar novo corpo, é no corpo das mulheres que eles se fazem crescer. Isso remete a uma leitura da procriação como um regime criativo e a mãe como agente transformador, como veremos em um instante. O filho seria o resultado não de uma 'mistura de substâncias' entre os componentes masculinos e femininos, posto que do sêmem paterno origina-se o *hã*, corpo, enquanto que do sangue da mãe, retido após o período menstrual, deriva a placenta. O corpo se desenvolve, "cresce", diz

Feliciano, a partir de cuidados específicos e tratamentos corporais com os conhecidos *vēnh kagtã* [remédios do mato] ⁵¹.

Segundo Feliciano, a sua mãe Dona Floriana e a sua irmã Tereza: “o pai é o que faz o corpo, a mulher a transformadeira; algo como fazer comida. Eles trazem a carne, não mais de caça, mas do supermercado, e nós a cozemos, fazendo virar alimento bom pro corpo; tudo assim, aos pares: eles fazem um pouco, nós outro”. Comenta outra interlocutora, “ele faz, eu transformo e nós deixamos crescer”.

Segue-se o diálogo: “mas, você havia me dito, Feliciano, que pai e mãe fazem o filho juntos, não?”; “sim, mas fazem”, responde a senhora. “Mas depois de aqui dentro [de seu próprio corpo], seguimos fazendo ele [filho, corpo], só que cada um de um jeito”, ela complementa. Feliciano conta-me que sendo o “corpo físico” – *hã* - uma parte da pessoa kaingang, ele começa a existir logo que ocorre a copulação. Ela diz que “o pai já contribuiu com a parte dele. Fez a criança com as partes dele, agora é com mãe que o feto se desenvolve. Contribuo pra ele desenvolver com as minhas coisas; faço a placenta que protege o feto”.

Enquanto estavam a esperar o dilúvio acabar, nos conta o mito, os irmãos inventaram os elementos da flora e da fauna, dividindo a empresa entre eles. Neste sentido, uma de minhas interlocutoras complementa que, “cada um criou um pouco. O Kamé criou os leões, as cobras e as abelhas. O Kairu criou os tigres, as antas. O Kamé deu sua marca para o pinheiro; o Kairu para o cedro. Então é assim que funciona: cada um faz um pouco, o pai dá um pouco dele, a mãe outro”. Essas falas remetem a uma complementaridade entre as partes que me parece seqüencial: cada parte da relação intervém em um momento/contexto diferente, gerando com seus atos a condição necessária para a ação do outro no “fazer crescer da nova gente”. Esse seqüenciamento de ações complementares não é restrito à procriação, é apenas uma entre tantas outras produções realizadas no âmbito da economia doméstica, que parece regida assim por uma temporalidade seqüencial e alternante, do ponto de vista do gênero.

⁵¹Sobre a etimologia da palavra *vēnh*, Haverroth (1996) informa que significa ‘de alguém’ ou de ‘si mesmo’. Este vocábulo anteviu um conjunto de palavras, se referindo, segundo o autor, a qualquer substância que tenha uma ação no organismo, o tipo de ação esperada. Mais adiante, o tema da enfermidade será tratado com mais ênfase, mas cabe ressaltar que *vēnh-kagtã* é empregado para referir-se às doenças que vieram de alguém ou de si mesmo, diferenciando-se das patologias causadas por feitiço, *nōinkã*.

Constatada a gravidez, para que o sêmem se desenvolva bem é preciso que a mãe esteja durante o primeiro mês de gestação, em tranqüilidade. O silêncio é um elemento importante para a formação do corpo “da criança na barriga da mãe”. Durante esse período ocorre o início da formação da “parte física do bebê”, sendo o momento em que, segundo Feliciano, o feto procura se acomodar no ventre materno “indo de um lado para o outro buscando um local para ficar”.

Essa valorização da tranqüilidade e do silêncio, assim como a evitação de relações sexuais durante a gestação, mencionadas há pouco, tem analogia com o mito de origem dos irmãos Kamé e Kairu. Nos tempos idos, conta-se, os irmãos, após o dilúvio assolar a terra, salvaram-se, abrigando-se “embaixo da terra”. Depois de algum tempo, com os corpos já “mais fortes, eles voltaram”. O silêncio apreciado pelas gestantes no período inicial da gestação e o distanciamento do genitor são diretamente relacionados a esse episódio: “precisamos, como no tempo *waxi* [tempo passado, dos antigos] de calma; não foi assim que os irmãos ficaram fortes e voltaram ao mundo?” Por isso,

“no tempo dos velhos, contava minha avó, os homens de mulheres barrigudas iam para a casa dos parentes, nada muito longe. Mas hoje isso já não acontece mais, é antigo. Tomamos o cuidado de evitar ficar junto para não dar vontade de namorar” (Feliciano)

Há uma dimensão moral, relativa às condutas, nessas injunções:

“se a gente faz errado, quando a criança nascer e for crescendo a gente sabe. Ela vai ser dita, com piadinhas, que é filha de *betún*. Elas costumam ter filhos. Se os têm, são pessoas agitadas; são tudo encrenqueiro. E aquelas meninas lá, observa. Isso é coisa de quem não fez certo.”

A analogia entre a terra (*ga*) e mãe pode ser diretamente mencionada. A primeira, no tempo mítico, é descrita como local calmo e acolhedor; lá ficaram os irmãos tempo necessário para emergirem à superfície e reordenar o mundo, com os corpos recuperados e fortes para a longa caminhada. A segunda aparece associada com “aquele tantinho bom de sangue que ficou serve para a *réngrê*⁵² [placenta], essa parte que protege. É como a terra que recebeu os índios no passado quando teve a chuvarada”.

“O sêmem do homem faz gente com metades, com nome. Faz pertencer ao grupo do pai, faz o osso”. E o sangue da mulher?, pergunto à minha interlocutora,

⁵² Veiga (2000) refere-se a este termo como “companheiro”, dizendo que as mulheres kaingang são *réngrê* = companheiras de seu marido (Id: 99).

“isso é de cada uma, não deve ser misturado e aqui dentro o que fica vira uma parte do corpo sendo feito [...] O pai dá o sêmem, eu dou o sangue bom. Vai sendo feito a criança. O umbigo é coisa só de mãe e filho é por ele que atravessam os alimentos, a água para ele ficar”.

Segundo a teoria da concepção informada pelas mulheres, é no período inicial da gestação, aproximadamente no final do primeiro mês, que o sêmem, a substância paterna doada à mãe através do intercurso sexual e retida no interior do útero, passa pelo processo transformacional para que se torne uma “nova gente”.

A partir desse momento, o contato e as trocas com o feto passam a ser efetuados pela mãe, que mantém um vínculo constante e mais próximo com o *hã* até o nascimento. Durante todo o período, é ela que transforma o *hã* em formação. Suas substâncias, seu “sangue bom”, parecem prover o catalisador dessa transformação, e não da matéria (são a matéria da placenta, como já foi dito). A participação masculina volta a ser mais importante no momento que chamarei mais adiante de *couvade* pré-natal.

Mas no que concerne à gestação, sua função foi criar o *hã*

“essa parte física, de carne, de ossos e cabelo. (...) Isso é feito pelo pai; as coisas dele criam o corpo. Mas para que essa parte exista no mundo como gente de verdade, como *kanhgág kar* é preciso que ela seja formada. E isso leva muito tempo; acontece ao longo de vida toda. Começa na barriga e segue até a morte.” (Feliciana).

4. “Para deixar crescer e existir”

Iniciada a gestação é momento de “deixar crescer e existir” o que resultou das substâncias femininas e masculinas. No ventre da gestante, os sangues dos genitores são agora percebidos como corpos incipientes, a crescerem e tornarem-se componente de uma pessoa futura. O sêmem faz o corpo humano, enquanto o “sangue bom” da mãe faz a placenta, uma espécie de ‘segundo corpo’ que protege o feto e que seria, como veremos em seguida, a veste para a alma dos mortos, ditos pelos *kaingang* como não humanos.

Um momento particular de construção do corpo é a escolha do sexo da criança por vir ao mundo, por meio da intervenção das consultas com os conselheiros, categoria

de pessoas definidas como de “corpo maduro”. Uma categoria particular que detém saberes acerca do corpo e do modo de fazê-lo crescer. “Corpo maduro” aqui é denotativo de experiência, de saberes adquiridos ao longo da trajetória de suas vidas e de um corpo que sabe como conduzir a produção de outro.

Conselheiros e conselheiras são aqueles sujeitos que já têm certa experiência de vida, nas não são necessariamente *kofã*⁵³. Estes conselheiros constroem relações de afinidade com o casal formado. No caso da categoria feminina, costumam ser conselheiras aquelas que possuem trajetórias de vida admiradas por outras mulheres; ou que ainda conhecem as práticas das parteiras, atuando como auxiliares destas últimas.

No caso dos homens, tratam-se de pessoas casadas há muito tempo e que por isso estariam aptos a dar conselhos aos mais jovens (costumam ser, geralmente, os “padrinhos dos noivos”; “são os comprades e as comadres” que quando nascem os filhos são, em muitos casos, escolhidos como *kósin kipég mu* (“padrinhos de batismo” [*kósin* = filho, *mu* = nascido, *kipég* = fazer andar]) . Entre os conselheiros e jovens casais não há obrigatoriamente uma relação de consangüinidade. A relação entre os conselheiros e os cônjuges é de respeito, marcada pelo valor da cooperação e mutualidade, muito próxima àquela em vigor entre os *iambré* [“cunhados”, categoria genérica de afins; pessoas de metades opostas].

São os conselheiros que detém um conhecimento particular para lidar com os contratempos dos casais. “Eles sabem, por exemplo, como fazer chá para o ciúme. Para fazer o marido voltar. Têm também os chás para acalmar o ciúme”. Sobre as propriedades destes tratamentos usados como “remédios do mato”, uma das minhas interlocutoras discorre ressaltando que há “neles substâncias que fazem os laços, o *kafy*, do casal ficar mais forte”. Segundo ela, além de auxiliar os jovens casais a enfrentarem a rotina da conjugalidade, aos conselheiros é reservado um lugar de respeito. Eles também atuam na arena política externa à casa; são detentores de saberes que

“tem a ver com o tratamento corporal das gestantes, que são um tipo diferente dessas pessoas; tem também aqueles que trabalham com os caciques, que os ajudam nas decisões. Tem um monte de tipo de conselheiros. Mas todos são levados a esta *condição de sabedores* porque tiveram desde crianças o corpo preparado para isso; ouviram e viram nos outros como fazer. É um longo caminho, por isso

⁵³ Categoria social kaingang referente a pessoas mais velhas para quem se deve respeito.

geralmente esses conselheiros são pessoas mais velhas. E são velhas porque tem o corpo sábio, corpo maduro.”

Aqui me interessa um tipo de conselheiro em particular: “as conselheiras para gestante”. Estas também aparecem nos enunciados indígenas como o grupo preferencial para “os aconselhamentos dos casais mais jovens, recém-casados”.

Diferentemente das parteiras, apesar de uma mesma mulher poder reunir as duas habilidades, as “conselheiras para gestantes” dirigem seu conhecimento para os elementos formadores do corpo em gestação e também para os corpos dos genitores. Uma “conselheira para gestantes” disse-me certo dia que os jovens casais também poderiam adquirir “corpo maduro”. Este termo, ao que percebo, é relacionado aos corpos daqueles que procriam. Dizia ela:

“para ser adulto de verdade tem que ter filho. Ao ter um filho o corpo dos pais, seguindo os cuidados que eu e as parteiras damos, alcança esse maduro. Isso é porque o sangue deles e o *kafy* já são bons, já são capazes de dar mais do mesmo. Só que para isso eles têm que ouvir conselhos dos que já sabem mais”.

A prática do aconselhamento pré e pós-arranjo marital consiste na transmissão oral de conselhos e juízos morais. Neste sentido, a própria gestação seria concebida como um período de valor educacional, durante o qual as conselheiras paulatinamente inserem os jovens casais no mundo adulto, passando a eles indicações necessárias a essa mudança de status pessoal. Os conselheiros são pessoas encarregadas de informar aos jovens as regras de condutas aceitas e as formas de controle destas. Para exemplificar, foi-me relatado que o pior comportamento é o da “desconfiança”. Divórcio é uma instituição aceita no seio do grupo, sem que tal disjunção seja encarada como moralmente negativa.

“se não se gostam mais, é melhor que separe. Por que senão isso atrapalha a rotina da casa, das trocas e das obrigações entre o genro e o sogro. O que faz o *iambré* é a confiança e o respeito. O genro vem para casa do sogro e deve respeitar a ele e a sua esposa. Antigamente, era bem comum que os caciques tivessem várias mulheres, pois elas os fazem mais forte perante os outros homens. Elas lhe preparavam alimentos. Algumas, as mais corajosas, seguiam para guerra com ele e seu bando, servindo de atrativo aos inimigos⁵⁴. Ou elas iam na

⁵⁴ As descrições etnográficas mais recentes têm indicado a participação das mulheres nos contextos políticos, especialmente no contexto de reivindicações territoriais, em discussões sobre saúde e educação. Os registros históricos, especialmente Mabilde (1897[1983]), Borba (1882[1908]), ilustram a presença das mulheres nos contextos bélicos. Poder-se-ia organizar a participação bélica feminina, de acordo com tais fontes, em dois aspectos: a) como guerreiras, desempenhando algumas funções como atrativo dos

frente e seduziam os homens das aldeias dos inimigos. Mas hoje é diferente, já proibiram isso no passado e a gente se acostumou assim. Quando o casal quer separar é costume chamá-los para conversar. Eles sentam-se na frente do fogo e como uma meia lua, os conselheiros homens se sentam na frente deles para conversar. Eles aconselham e ajudam o casal a decidir. Mas, nesse caso são os homens e os pais do casal que arrumam tudo, pois foram eles que negociaram essa alianças. Quem fez, desfaz (Feliciano).

O princípio de aliança estabelecido pelo casamento diz respeito especificamente aos co-sogros homens, como vimos no capítulo anterior. O genro serve ao sogro, o auxilia nas tarefas econômicas e estará provavelmente ao seu lado na política interna. Aqui, como fala Feliciano, tem-se uma “situação política” da qual os homens participam, mas as mulheres não diretamente, posto que os arranjos maritais sejam práticas predominantemente masculinas, enquanto o exercício do aconselhamento das gestantes é feito por mulheres.

Sobre as punições por “traição”, pude presenciar, não raras vezes, cenas como a descrita acima em que os conselheiros atuavam como mediadores. Caso um dos lados do casal tenha cometido alguma “má conduta”, especialmente a “traição”, e tal comportamento sendo avaliado, principalmente pelos co-sogros, como rompimento de uma aliança [política e econômica] previamente estabelecida, o responsável é posto na “cadeia”. Lá a pessoa permanece por algumas noites, em situação precária e sozinha, recebendo alimentos uma vez ao dia. Em companhia de velas e uma caixa de fósforos, para acendê-la ao escurecer, o infrator ocupa o lugar pelo tempo necessário “para que repense sua atitude”.

5. Da escolha do sexo

Quando se tem certeza do cessamento da menstruação é que se interfere na gravidez. Se os genitores têm o desejo de escolher o sexo do filho, esse é o momento propício. É durante os dois primeiros meses de gestação que “o sangue que ficou lá dentro” ativa sobre o sêmem do pai para iniciar a formação do corpo. Antes disso, não há vida, “só as coisas deles lá dentro”. “Então”, segue minha interlocutora, “os pais procuram a conselheira deles”. Sobre essas práticas de aconselhamento, Feliciano

inimigos e veículo de sedução, bem como de contenção das ações masculinas e, b) como motivo de disputas, sendo objetos de rapto ou mediadoras de conflitos.

comenta: “já não é mais comum. Sei de poucos casais que fazem isso. Antigamente era assim. Todos faziam. Tinha menos casal brigando e as regras eram mais sérias”.

É com um tipo particular de conselheira que o casal irá conversar para que juntos tenham uma opinião consensual acerca do futuro sexo da criança. O casal passa alguns dias em companhia desta conselheira, visitando-a em sua casa. Nesta visita, fala-se sobre o desejo dos futuros pais. Conta-me Feliciano, ela própria uma conselheira e parteira, que seu “papel é ajudar o casal a pensar no que seria melhor; ter filhos homens para aprender a negociar com os *fóg* [brancos, estrangeiros]”, ou uma menina para cuidar das relações intralocais, “da política do dia-a-dia da comunidade”.

Ressalta ela, orgulhosa: “Já atendi muitas de minhas primas e também as minhas irmãs mais novas que não tinham muita experiência sobre isso. Aprendi com minha mãe, que foi parteira quando era mais nova e ela aprendeu com sua avó paterna”. Uma breve fala de Pedro nos ajuda a compreender a transmissão de conhecimento das parteiras.

Patrícia: E as parteiras também são escolhidas quando são crianças?

Pedro: Elas aprendem conforme a vontade delas. Se ela é disposta [...] Aí a mãe vai ensinando. Ai quando ela tem uma idade

boa ela fica assim, ela sabe tudo, fica uma perita. Então, isso aí dá uma segurança pras mães de primeira viagem. E depois quando tiver a segunda e a terceira [gestação] já não tem tanto mistério.

Como indica Feliciano, esses conhecimentos de parteira são, via de regra, transmitidos por mulheres em linha materna, mãe, tias e avós. Isso remete a dois aspectos interessantes. Primeiro, o ideal de “trabalhar aos pares”, ou seja, “com um parceiro de marca oposta é melhor, pois a ação sai mais forte”. O que diferencia um Kamé de um Kairu, dizem as interlocutoras, “é o corpo. Cada um tem um jeito de ser; um jeito de fazer o corpo funcionar. E se somamos as diferenças, como no casamento, fica mais forte o que fazemos. Com esse aprendizado de parteira e conselheira é assim, pois eu tenho marca diferente de minha mãe.” Outro aspecto é a relação cotidiana entre essas mulheres que, segundo outra “regra” sociológica, as faz permanecer próximas. Refiro-me à uxorilocalidade, que motiva as filhas a ficarem próximas de suas mães após o casamento, e acarreta um conjunto de relações pedagógicas entre elas. Mãe e filha quando residindo na mesma casa ou compartilhando espaços comuns naquilo que denominam “comunidade”, seguem etiquetas rigorosas no regime de cooperação e complementaridade nas atividades econômicas.

No caso de particular de Feliciano, seu convívio com a mãe foi curto. Com cerca de nove meses, devido “ao peito seco” da mãe e o não apreço da avó materna pelo compartilhamento do aleitamento (motivado, diz, “por ela ser branca”), Feliciano foi residir com os avós paternos, longe do convívio cotidiano com seus pais, em outra Terra Indígena no Rio Grande do Sul. Segundo Feliciano, foi nesse período que ela aprendeu tudo que sabe. “Minha mãe não sabia muitas coisas. Não sabia trançar, campear. Conhecía as coisas de comida, alguns remédios que aprendera com sua avó que era índia. Sua mãe era *fóg*”, não-indígena. “Os Kaingang a roubaram de sua família quando era jovem”. Com a convivência com os Kaingang foi tornando-se “aparentada”, mas seus conhecimentos permaneciam limitados

“Aprendeu um pouco da língua, mas não muito. Foi, por isso que fui morar com a mãe do pai de meu pai, pois eles eram kaingang puros. Tinham muito que me ensinar. Meu avô era homem valente, bravo e conselheiro dos casais e jovens. Quando deram meu nome, eles sabiam que eu seria uma liderança; que iria lidar com questões da terra e ser uma conselheira”.

Voltemos à escolha do sexo. Acordada a opção, seguem-se os procedimentos. Feliciano conta-me que é possível escolher o sexo da criança por meio de um processo que envolve o conhecimento de ervas e a prática do aconselhamento. A conselheira receita um chá, com o qual os genitores produzirão uma mistura líquida para ingestão. O chá elaborado com as ervas serve para transmitir ao feto qualidades femininas ou masculinas, conforme a escolha, que serão adquiridas pelo feto em formação. “A receita do chá é de conhecimento das conselheiras, mas quando estas não o conhecem bem, cabe a elas consultar o xamã para obtê-la”. Quando possível, menciona Feliciano, elas o fazem pessoalmente. Porém, nem sempre é possível encontrar xamãs próximos para a consulta.

No caso de Feliciano, especificamente, é por meio do sonho que ela pergunta ao xamã sobre as ervas apropriadas para o tratamento. Ela foi iniciada como auxiliar de xamã, “*iongó*”, “o curandeiro que conhece as ervas, mas não viaja ao mundo dos mortos”. Prepara os remédios a partir das orientações do *kujà*, obtidas através do sonho. Ela relata que pede, antes de adormecer, para sonhar com o *iangré* dela, “mas não é um *iangré* [espírito guia] como o do *kujà*. O meu é mais fraco. Ele obedece ao *iangré* do *kujà* que me ensinou a ser *iongó*. Eu não vou no mundo dos mortos, não vejo os que

estão lá”. Ao sonhar, ela acessa “a receita, as plantas que tenho que usar” e o “lugar onde estão. É no sonho que o *iangré* do *kujà* encontra o meu e lhe diz a receita” Ressalta que, para obter sucesso, o processo de escolha deve seguir algumas regras: “é preciso esperar a chegada da lua certa para colher o chá, de acordo com a escolha dos pais. Isso o *iangré* do *kujà* diz pro *iangré* da conselheira no sonho também. Aí quando acorda, já sabe como fazer”.

Quando a conselheira vai pessoalmente visitar o xamã, depois da conversa com o casal, ele utiliza a fumaça para obter informações sobre a indicação certa. “Com fumaça na boca, o *kujà* assopra sobre a palma da mão da conselheira e identifica a erva e o local onde encontrá-la”. Idealmente, segundo Feliciano, para que o processo de escolha do sexo corresponda à expectativa desejada pelos pais, a consulta à conselheira deve ser realizada durante a lua cheia, *kysã ror*.

Se o desejo é que seja um menino, o chá é feito com me [o fruto e a folha da jaboticaba] e deve ser colhido durante a lua crescente, *kysã téi*. Caso a escolha seja uma menina, o chá é preparado com *féj kusun* [uma flor vermelha da qual se usa somente a raiz] e deve ser colhido durante a lua minguante ou cheia. Uma vez colhido o chá, a mãe deve ingerir duas vezes a mistura específica antes que se completem dois meses de gestação.

Há uma relação entre estes componentes vegetais e a dualidade kamé/kairu, Feliciano explana. “Para ter os meninos mais velhos, eu tomei chá de me, uma planta Kamé. Para ter as meninas, eu tomei o chá da flor, Kairu”. Feliciano associa Kamé ao feminino e Kairu ao masculino⁵⁵. Segue ela, “sou uma Kairu e por isso o chá para ter a menina é mais fraco, pois já seria mais fácil para mim. Mas para os meninos, tive que tomar o chá bem forte, nas duas vezes, para garantir a escolha”. Sobre esta temática da ingestão de chá não há um consenso claro. Alguns interlocutores afirmaram que quando se deseja ter menino, é o pai que consome a emulsão de plantas; quando se deseja ter meninas, é a mãe que o ingere. Neste caso, poderia haver uma percepção de que o feminino se adquire pela genitora e o masculino pelo genitor, o que Belaunde denomina produção paralela. Esta idéia proposta pela autora corresponde “à concepção da existência definida por linhas de gênero paralelas entre si e pode aplicar-se tanto a idéias

⁵⁵ A mesma associação está presente em Nimuendajú (1993[1914]). Aqui haveria uma questão para ser analisada no futuro referente às metades e seus atributos femininos e masculinos em relação ao uso de elementos associados à cada metade.

culturalmente específicas sobre o nascimento dos filhos, como aos processos da criança no ciclo de vida e a distribuição do prestígio e do poder econômico e espiritual entre as pessoas que distinguem umas das outras enquanto homens e mulheres” (Belaunde 2001: 09).

A associação entre feminino e masculino e as metades Kairu e Kamé é explicada por minha interlocutora como remetendo à “história da briga entre os dois sóis”. Retomo por completo uma narrativa que aparece no capítulo I apenas com um fragmento

“há muito tempo, tinha dois sóis e a terra era muito quente, não tinha muita planta, nem água, porque o sol secava tudo. Eles eram iguais, caminhavam no céu na mesma direção. Um dia, eles brigaram. Um dos sóis deu um soco bem forte na cara do outro. Com isso ele virou a lua. Essa briga foi para não serem iguais, nunca mais. Porque duas coisas iguais não fazem nada novo. E isso tem a ver com o que a gente diz das marcas. Um mais fraco, o Kairu e por isso ele tem amizade com a lua; e o Kamé, mais forte, bom de briga, tem o sol como amigo. Isso é pra te ajudar a saber dessa coisa de fazer filho. Tem que ser assim, um pouco de cada. O mesmo com a escolha do sexo. Tem que seguir o caminho do sol e da lua para dar certo a escolha. Se houvesse sol sempre não haveria gente”

Eu lhe indago: “tu tá me dizendo que o feminino é mais fraco, é isso?”

Feliciana: “mais ou menos, porque tem homem que é Kairu e não é fraco. Ou mulher, como eu. Não sou fraca, tu me conhece [risos]. Mesmo sendo homem ele tem um pouco de mulher, não assim, de ser

como mulher, mas ter nele coisas, que nem tava te dizendo do fazer nova gente, tem que ser pelas coisas do homem e da mulher. A gente escolhe o sexo e a pessoa só vai saber dizer a diferença quando for crescendo, mas ela não perde isso de ter um pouco dos dois que a fizeram.

Após o nascimento, a nomenclatura reafirma o pertencimento à metade patrilinear incutindo nesse novo sujeito uma identidade grupal e social. Para além desse lugar no coletivo, o nome dado ao pequeno ser informa seu gênero, feminino ou masculino, pois o conjunto de nomes está organizado em “nomes de mulheres e nomes de homens”, como vimos. Feliciana me disse: “assim, vê se tu vais entendendo. O corpo tem um tipo definido e algo que podemos escolher. Mas o que a pessoa vai ser, o jeito de mulher e de homem é com a vida que se saberá”. O que parece estar sendo dito por ela é que o corpo enquanto um *hã kamé* ou *kairu* é dado, mas que o sexo pode ser escolhido, como ela relata. O gênero, por sua vez, “jeito de mulher e de homem” é algo construído. Deixo como questão para ser desenvolvida.

6. Gestação e tratamentos corporais

Os resguardos, femininos e masculinos, compõem uma rede de relações construída em uma ponta pelos genitores, que ao seguirem preceitos mobilizam simultaneamente o crescer corporal do filho e deles mesmos; na outra ponta, mas sempre em comunicação, estão os parentes próximos dos genitores, futuros cognatos “daqueles sendo feitos” no ventre materno. Esses últimos servem como apoio direto dos genitores; indiretamente, já tecem com eles caminhos de conexão de parentesco especialmente pela co-produção de alimentos e comensalidade; ou simplesmente, “por estarem convivendo na casa”.

“O pré-natal, para nós, começa no primeiro dia de gravidez de nossa filha, quando ela deve buscar conselhos. Depois já inicia a tomar e banhar-se com as ervas para fortalecer o corpo (Reféj).

Pedro: na cultura dos kaingang a vó cuida a nora e esse cuidado da nora tem que passar por uns processos. Da primeira coisa que ela tem que ter uma pessoa que ajude; que seja disposta. [...] buscar água, se ‘tá’ longe ‘né’, busca água no rio, no riacho. Por que isso aí, de manhã ela tem que campear remédio, macerar, e tomar, durante os meses de gestação.

M: É um remédio próprio pra grávida?

P: sim, um remédio próprio pra grávida.

M: Mas, pra que é esse remédio?

P: Pra ela crescer forte e especialmente pra ela ter autoconfiança. A importância pra barriga, porque aí ela tem segurança, na hora de ganhar o bebê ela vai ter passado por todo esse ritual.

O pré-natal indígena conjuga dieta, um cardápio especial, “os banhos e os chás”. Segundo as parteiras, “esses tratamentos são para ajudar o nascimento da criança”. Elas recomendam à parturiente uma série de atividades físicas. “Gravidez não é doença; é o momento de fazer novas gentes. E para fazê-las bem, tem que seguir os cuidados, se não, depois nascem tudo fraco e elas ficam por aí reclamando”, me conta Dona Munda.

O pré-natal ideal, explica Antônio, um Agente de Saúde Indígena (AIS), é aquele “guiado pela parteira e também pelo médico dos brancos”. Hoje, segundo as falas de algumas kaingang, as doenças que estão por aí a afetar os corpos não podem ser todas curadas pelo xamã. “São doenças de branco”. Ao perguntar no que diferem esta últimas daquelas conceituadas como doenças indígenas eles respondem: “é que para curar, o xamã tem que saber com quem negociar as doenças. E com as doenças de branco ele não sabe quem são os donos que as causam, por isso o médico. E tem doenças dessas que as grávidas têm”.

Rocha (2005) menciona que a importância atribuída aos “remédios do mato” explica-se, segundo seus interlocutores, pela existência de “vida” nos vegetais que os originam. Tal agência, de acordo com as narrativas indígenas, implica no poder de cura desses elementos, e o procedimento de colhê-los e de manipulá-los é encargo do xamã ou outras categorias, tal como a do “curandeiro”, outro tipo de especialista kaingang. Com estes vegetais, é possível tratar as ditas “doenças do espírito”, pois ao queimar a erva ativam-se as potencialidades curativas impedindo que a “sombra” da doença retorne ao corpo devido ao forte cheiro, lido aqui como princípio ativo da cura. Há na etnografia da autora dados interessantes que se correlacionam com alguns coletados em minha pesquisa: lá e cá, os indígenas associam os remédios da biomedicina ao tratamento de “doenças da carne, do corpo” e não daquelas causadas pelos “espíritos”⁵⁶.

Ao perguntar sobre o preparo e uso dos “remédios do mato”, considerando que, aparentemente, nunca se trata de uma ação individual, as pessoas diziam: “mas nada é feito sozinho”. Os relatos sobre a produção dos *vēnh kagtã*, assinalaram que estes “remédios” não operam apenas para cura, mas têm vários tipos de eficácia:

⁵⁶ O alcoolismo, comumente tematizado em vários estudos contemporâneos acerca do grupo, especialmente no estado do Paraná e Santa Catarina, escapa desta dicotomia. Durante o campo aprendi que há “doenças de índios”, tratada pelo xamã e curandeiros locais e aquelas ditas “doença de branco”, da qual o consumo de cachaça é o símbolo representativo e para cujo tratamento é recomendado o pastor.

contraceptivo, fortificante, etc. Estes “remédios do mato” também transmitem qualidades especiais, como é o caso dos administrados na gestação e também daqueles usados após o nascimento (Rocha, 2005, Carvalho Rosa, 2008, 2010). No caso da gestação, dizem que os tratamentos corpóreos operam num duplo sentido. Por um lado, essas misturas agem sobre o corpo da mãe; por outro, essa intervenção atua no corpo em formação, “ajudando ele a crescer e a adquirir a *réngre* [placenta], seu primeiro parceiro”⁵⁷.

A placenta, como costumavam explicar as minhas interlocutoras, é formada pelo sangue da mãe retido no útero depois da cópula. Não sei informar o momento exato do processo de criação da placenta. Ela seria o invólucro da “gente de verdade” em formação. “Ela é a primeira roupa do bebê. O protege”. Ela é feita do “sangue bom” da mãe, que resta da última menstruação, mas precisa também dos efeitos dos tratamentos para manter-se. A placenta, dizem outras mulheres, “mais tarde servirá para a alma no mundo dos mortos, como outro corpo”. Uma possibilidade interpretativa, mas que precisa de mais dados para ser elaborada, seria pensar esta placenta como um duplo da criança criada, pois ela não se origina do mesmo material do corpo que envolve.

“Lá na barriga a pessoa em crescimento já vai se misturando com a natureza e aprendendo que tem misturas boas e outras que não”, conta-me Dona Munda. Acrescenta ela: “e vai sendo alimentada por esses chás e banhos feitos pela mãe”. Nesse jogo de elos, o umbigo é aquilo que faz a passagem das substâncias que a mãe consome para o filho. “Ele [corpo] também tem nele as coisas da mãe”, afirma Dona Munda. Isso faz com que, “além da metade do pai, passada pelo sangue branco dele e pelo nome, a criança tenha coisas [atributos] da mulher”. Fabrica-se alguém semelhante ao pai, pois, o corpo do filho é fruto do sêmem, parte doada do corpo daquele. Se a concepção é o momento de criar o corpo, a gestação poderia ser lida simultaneamente como o período de fabricar, de crescimento oculto da “nova gente” por meio de práticas específicas e generizadas sobre o corpo em construção. Um terceiro momento seria a modelagem de

⁵⁷Um exemplo de tratamento a que se submetem as gestantes é a ingestão de chás específicos para a produção de leite. Luci menciona que “o leite tem que ser feito; a gente come coisas e toma chás para isso”. O leite é a substância feminina que após o nascimento será responsável pela inserção do infante na rede de parentela. O leite “é a coisa [substância material da mãe] que depois de nascido oferece sossego; ele acalma”.

um corpo *Kamé* ou de um corpo *Kairu*, que passa a ser efetuada após o nascimento e o recebimento do nome, indicador de qualidades morais e corpóreas a serem adquiridas.

É a partir dos dois meses de gestação que a mãe passa a banhar-se, uma vez por mês, com uma mistura de ervas específica que opera como “remédio”. Tais remédios atuam diretamente no corpo da mãe. Através dela, o corpo em construção incorpora as propriedades das ervas que compõem a mistura.

Assim, no segundo mês ela inicia o banho com apenas duas ervas, utilizando as suas folhas, a saber, *penóide* e *penva*. O banho com tais folhas destina-se à proteção do grupo doméstico; se a mãe é responsável pela casa o banho é ainda mais importante. Nos casos em que a gestante não é a dona da casa, aconselha-se “que ela tome um chá bem forte, forte mesmo para que os que lhe acolhem tornem-se, se já não são, parentes bem bons”.

Dizem minhas interlocutoras que “já com esses tratamentos iniciais, a gente vai fazendo que aquele que cresce seja, aos pouquinhos, feito como parente”. Isso ocorre, segundo elas, “porque não fazemos esses banhos sozinhos. Têm as conselheiras que indicam os remédios; que nos ajudam a prepará-los”. Além disso, “tem as negociações que fazemos com os espíritos dono [*tän*] das plantas antes de colher. Temos que campear [termo regional para coleta] a folha. Mas hoje já é mais difícil de achá-las fortes. É no mato e bem escondido do sol que elas moram”.

A coleta dessas matérias-primas para o preparo do chá e dos banhos segue uma conduta orientada pelo eixo leste-oeste, de acordo “com a metade daquele que é o dono da planta.” Segundo Feliciano, quando se retira “do mato um pedaço de uma planta *Kamé* a gente pede ao dono dela olhando e falando para o lado que sobe o sol. E quando é uma planta *Kairu* é pro lado que o sol desce”. Uma vez, no verão de 2007, acompanhei Feliciano numa coleta de ervas para o preparo de um banho. Quando o sol escondeu-se entre os eucaliptos, projetando uma sombra larga na paisagem circundante ao acampamento que visitávamos, ela encaminhou-se para o mato e gritou, em passos apurados, para que eu não esquecesse o caderninho para tomar notas das ervas coletadas. No espaço pequeno e muito precário de mata eu a observava em busca dos remédios. Ao encontrá-los, didaticamente, me repassava os ensinamentos ao mesmo tempo em que também os transmitia a seu filho mais novo, à época com aproximadamente quatro anos. Ela, a depender da classificação da planta, como *Kamé*

ou *Kairu*, voltava-se para o leste ou para o oeste, respectivamente, a pedir “licença para pegar parte dele, uma folha ou um galho”.

Embora a paisagem ecológica venha se modificando nos ditos territórios tradicionais kaingang, a procura por esse tipo de tratamento não se perdeu. Considerando-se que o repertório de doenças passou a agregar outros tipos de agentes patológicos, os remédios também seguem no mesmo rumo. Os itinerários terapêuticos se atualizam de acordo com a paisagem e com os recursos disponíveis.

“Não deixo de usá-los em minhas receitas, mesmo sendo mais fracos. Tenho o cuidado de colhê-los onde sei que a terra tá boa ainda e lavo eles em água corrente fresca e limpinha, porque ela também tem dono e é remédio. Água sem dono é água ruim”.

No terceiro mês, o banho é preparado com as duas ervas utilizada no primeiro banho, adicionando-se uma terceira. No quarto mês, as ervas usadas anteriormente compõem com um quarto ingrediente, as folhas de *pri*, a mistura do remédio.

Acrescentando ainda as folhas de *karinde*, é preparada “a água” no quinto mês de gestação. O preparar do chá é feito deixando-se as folhas de molho em água por dois dias. Esta última planta “atua na pele”, recomendada às gestantes para que “o corpo suporte o peso ganho, conforme passam os meses e o tamanho do bebê aumenta”.

Os banhos seguem até o nono mês de gestação. Sua função é preparar o corpo da gestante para as mudanças que ocorrem durante a gravidez, fortalecendo os músculos da região pélvica e dando elasticidade suficiente para que a barriga acompanhe o crescimento do bebê. Esses banhos atuam “também no corpo da criança na barriga da mãe”. Ajudam de modo geral, a manter o vínculo entre a mãe, o seu corpo e o corpo do bebê. Os chás permitem que o corpo da mãe, ao banhar-se com as ervas e com o remédio, absorva as substâncias contidas na mistura e compartilhe estas com o *hã* em desenvolvimento, fortalecendo, também, o seu próprio corpo.

O preparo do remédio deve ser com água corrente e, preferencialmente, a gestante deve banhar-se também em nesse tipo de água. A água (*gój*) fortalece o corpo do Kaingang. Banhar-se em água corrente é a receita nativa para manter o corpo forte e saudável. Para meus interlocutores, a água está associada à vida. Nascentes de água estão associadas à fertilidade, a novos caminhos. Por isso, segundo Dona Munda,

“a casa kaingang tem sempre uma fonte de água perto. Antigamente eram os rios e hoje é o tanque, uma bica, ou um vertente. Não importa bem como é, mas que tenha”.

Dizem que as águas “boas são aquelas que fertilizam a terra, as que são novas, direto do chão. Os rios grandes não são bons para isso [...] para cuidar do corpo. As nascentes é que tem remédio”. Algumas mulheres associam as fontes de água com a formação do corpo à medida que elas são criações dos irmãos mitológicos. “Ajudaram a eles na longa caminhada de saída da terra. Pra onde a água corre tem futuro”.

7. Os resguardos

Outro momento de fabricação do corpo são os resguardos, femininos e masculinos. Durante os meses de gestação, a mãe segue uma dieta específica com vistas a “fortalecer seu corpo e junto o da criança”. A dieta restringe o consumo de alguns alimentos, tais quais “moela de galinha, pois é uma bolsinha que não se rompe fácil”. Segue a mesma interlocutora: “comendo ela a gente fecha o útero”. A ingestão de pinhão, fruto da araucária, é recomendada, pois, para além de suas propriedades alimentícias, este fruto está relacionado com o procriar, “com o parir”.

Os preceitos: “Não é bom comer carne com sangue, pois alimento cru quem come é bicho”. Desse modo, “o corpo não seria de gente humano, mas parecido com o de bicho”. “Não se mistura o sangue assim”, dizem. E para o homem acarreta o que? Segundo os interlocutores homens “se a gente comer carne crua ou não fazer as tarefas do dia-a-dia com empenho, com força, o corpo do filho fica preguiçoso e o da mulher fraco”. O consumo de carne crua simboliza a anti-alimentação (Fausto, 2001). Surge, assim como a ação ameaçadora da economia ideal das trocas domésticas, em que compartilhar alimentos é correlato de produzir corpos de parente-humanos. À medida que se alimenta de carne crua, segundo dizem os homens, “dá vontade de não comer a comida dos parentes e isso nos deixa menos parecido”.

A anti-alimentação neste caso resulta numa regressão do estado de parente-humano para parente de não-humanos, paulatinamente. O que significa dizer que os corpos produzidos têm naturezas diferenciadas.

“Aqui a gente come junto a mesma comida para ficarmos fortes juntos, no mundo dos vivos. Os bichinhos comem a comida deles para serem como seus parentes, no mundo da mata. Seu eu insistir nessa comida ruim, viro parente deles, porque minha pele ficará cada vez mais parecido com deles. E como as coisa que a gente come mexe lá no nosso filho, tenho que ter cuidado. Ele ainda não tem juízo para se alimentar sozinho. Se a mãe também fica comendo o que não deve, ao nascer o filho tá com cara de bicho, não de gente (Dona Floriana)”.

Os procedimentos das parteiras abarcam orientações também ao pai da criança. Inspirada por notas de Rivière (1974), eu sugiro ser a couvade kaingang constituída de dois momentos distintos, correspondentes ao período do pré-nascimento e do período pós-nascimento. Detenhamo-nos no primeiro.

Os últimos meses de gestação são um período em que o genitor é incentivado a realizar atividades de despêndido de “força” – roçar, coletar, caminhar, jogar futebol. A *tár ti* (“força masculina” [*tár* = força, *ti* = sufixo masculinizador])⁵⁸ exercida nessas atividades incide nos dois outros corpos em relação: o da criança a ser transformada, e no da mãe transformadora. “Ajuda”, dizem algumas parteiras, “na hora de parir. É como se a força do pai atingisse o corpo da mãe, puxando o filho pra fora”. “É isso que faz o *kafy*”, dizem as mulheres e os homens acerca das atividades complementares empreendidas por eles. Um elo entre o criador e a transformadora.

A couvade pré-natal diz, assim, respeito à produção do corpo do que virá ao mundo. Este momento da couvade remete a uma noção de parentesco compartilhado entre pai, mãe e feto que estão, em última medida, envolvidos corporalmente. No período que antecede o nascimento, a etiqueta de conduta alimentar e as ações cotidianas do genitor estão associadas diretamente com as condições físicas, enquanto no período pós-parto a couvade será direcionada para oferecer ao recém chegado ao mundo condições para que sua alma seja fixada ao corpo. A partir de então, observa-se a existência de novas atitudes.

* * *

A teoria da concepção kaingang é, a partir das informações de campo, conceituada como uma complementaridade alternada e dinâmica. Fazerem-se “novas gentes” é um processo continuado entre uma dualidade Kamé e Kairu, masculino e

⁵⁸ Cavalcante, 1987.

feminino, que atua em diferentes momentos: inicia-se pela criação do *hã*, resultado dos fluidos sexuais masculinos, seguindo da fabricação oculta, no útero materno e esses processos de construção corporal da “nova gente” também atravessam o corpo dos genitores. Na figura materna estaria contida uma dupla ação, pois é ela transformadora do sêmem em *hã* ao mesmo tempo em que é doadora de seu “sangue bom” para criação da placenta, um “parceiro daquele”. Parece-me que as partes envolvidas nesse processo continuado de procriação e gestação de “novas gentes” estão relacionadas de modo complementar no sentido seqüencial que assumem. As substâncias complementares, sêmem e “sangue bom”, caracterizam-se como componentes formadores da pessoa-humana, sobre a qual a identidade agnática é transmitida pela metade.

CAPÍTULO IV

“Virando gente”: o nascer, nome e alma

A partir do contexto observado, o gênero e as ações generizadas, no que concerne às relações de produção de corpos e de pessoas, tomam posições distintas. Ora temos a ação do feminino como atriz principal e o masculino como coadjuvante, ora a operação inversa. No capítulo precedente, foi descrito como cada um desses atores desempenha um conjunto de ações segundo momentos específicos em que ganham a cena nessa produção e reprodução da comunidade de parentesco. Lea sugere que parentesco e gênero não são instituições separadas, posto que seja “possível argumentar que o primeiro é, pelo menos em grande parte, a construção e a organização social do gênero” (2001:01). Esses dois domínios, segundo ela, constituem-se mutuamente. Homens e mulheres são seres que se reproduzem por meio do cruzamento de seus conhecimentos, corpos e agências. Nesse sentido, entendo o gênero entre meus interlocutores como uma relação atualizada permanentemente ao longo da vida, na criação e fabricação de corpos e de pessoas; aquilo que no linguajar kaingang, é a “comunidade”: um grupo de parentela e de afins construído e relacionado afetiva e corporalmente pelo compartilhar de alimento, substâncias materiais e imateriais, espacialidades e conhecimentos, mediados por relações políticas, simultaneamente.

Nesse horizonte, este capítulo versará sobre mais uma etapa desses produzir gentes e parentes, focalizando o ideal de diferenciação dos corpos e as ações que os conformam. Apresento o momento do nascer, cuja característica mais saliente revela este ato de trazer ao mundo uma “nova gente” como marco do processo de torna-se pessoa-humana. Na gestação o corpo é criado ocultamente e no nascimento ele é tornado público no mundo dos viventes, passando a integrar efetivamente a rede de parentela, num duplo movimento que o constrói como pessoa-humana e parente.

A nomeação, que ocorre algum tempo após o nascimento, podendo variar entre sete dias e alguns anos, como veremos, efetiva o encontro dos componentes da pessoa-humana. Com metade, corpo e nome, a “nova gente” é considerada “gente de verdade”, *inh*. Está apta a “juntar” a alma, “virando gente”. Os sujeitos de pesquisa reconhecem a

pessoa-humana quando o corpo tem conjugado a ele as suas partes imateriais, o nome e a alma.

1. A chegada ao mundo dos parentes

Os momentos que precedem o nascimento são vivenciados sem rituais pelos sujeitos do núcleo doméstico do qual a parturiente faz parte. Na semana que antecede o parto, a gestante não se distancia de sua casa. Ela e o pai da criança estão no momento final dos resguardos pré-natais e o desvelo com as restrições alimentares e com as atividades de despêndido de força descritas no capítulo anterior torna-se mais valorizado.

Anunciada a hora de parir, com “as primeiras contrações: aqueles empurrões que a criança dá na barriga dizendo que está pronta”, é ofertado para a gestante, para que o parto tenha êxito, um chá específico, cuja eficácia atinge os músculos pélvicos e garante força e destreza para ela. Feito da folha de *guaxuma*, seu preparo é realizado pela mãe da gestante, ou outra mulher que saiba manipular a dosagem certa. Quando a mãe da gestante não está presente ou desconhece as “receitas”, as mulheres mais velhas, na faixa etária acima dos cinquenta anos que possuem conhecimentos sobre o parto, podem também encarregarem-se do preparo do chá enquanto as mães e outras parentas zelam pela parturiente, mas nem sempre se engajam na hora do parto.

“Este chá deve ser feito com a guaxuma de sete pontas. O chá dessa folha ajuda a dilatar e aí fica mais fácil de parir. As índias não precisam ficar deitadas tomando esse chá. Ganhamos de cócoras. E as mães durante a gestação devem fazer bastante exercício para que nessa hora as pernas estejam fortes.”

Interessante notar também a necessidade de haver uma rede de pessoas que se envolva neste momento de trazer um novo corpo ao mundo dos parentes e dos humanos. Algo entre duas a quatro pessoas, preferencialmente consideradas parentes próximos: além da parturiente, a mãe ou avó da gestante, a depender dos conhecimentos que detenham e, evidentemente, do itinerário terapêutico que a parturiente escolha. A rede de solidariedade e reciprocidade feminina determina o parir como contexto de relações entre as mulheres que de algum modo se fizeram presentes na formação deste corpo por nascer, seja pela produção e consumo de alimentos, seja pelas conversas que mantêm. É

com estas mulheres que a parturiente aprende e une suas forças para dar a luz. O nascimento é um momento feminino, lembra-nos Veiga (2000)⁵⁹.

As mulheres com cerca de 50 anos ou mais com quem conversei, tiveram, em sua maioria, os filhos em suas próprias casas. Sítio que segundo elas “é o lugar ideal. A casa é terreno feminino, lugar onde os alimentos são preparados; local aonde os recém vindos ao mundo estarão protegidos”. Na concepção delas, bem como de alguns xamãs e parteiras, “a mãe que ganha criança em casa tem filhos mais fortes, porque seguem as orientações da especialista *wón tentàn fág unbrég nír guèi fón fág-tár* [parteira]”, disse-me Feliciano.

Poder-se-ia depreender das palavras de Luci, de Dona Munda, Feliciano e de outras mulheres com quem dialoguei sobre o tema que o “corpo forte” estimado por elas, resistente à dor e apto para proteger o novo filho, é correlato de um tempo passado em que as mulheres observavam os resguardos pré e pós-parto com mais rigor. Nos dias atuais, segundo fala de Dona Munda, por deixarem de “prestar a atenção nos conselhos do que pode ou não fazer, as mais jovens preferem escutar as receitas dos brancos. Isso deixa elas e os filhos mais fracos, mas não deixam de ser como a gente”. Um AIS [Agente Indígena de Saúde] comenta:

“As mulheres estão preferindo ter filhos no hospital por causa da informação. A informação que vem da ciência médica convence mais, ela é mais exigente. Já os índios não são assim exigentes, quando não dá alguma coisa, assim, eles vão deixando. A cultura não é uma cultura assim de embate, por isso que muita coisa, do estilo de vida dos índios, aos poucos foi dando mais espaço, pra outros tipos de estilo de vida”.

Em dias atuais, é comum que os nascimentos ocorram, pelo menos entre as mais jovens, nos hospitais próximos à suas residências. Contudo, lembra Dona Munda, “os cuidados não deixam de ser tomados”.

“Antigamente dizia que as mulheres tinham que tomar banho no rio pra ganhar [filho] bem. ‘Tem que tomar chá e banho deles, tem que banhar o corpo lá no rio’. Era assim que escutávamos. Hoje em dia a gente não diz muito isso para as jovens porque tem chuveiro em casa. Elas não vão mais ao rio. Hoje em dia elas não fazem mais. São poucas. Porque hoje em dia tem agente de saúde, tem doutor. Então, parece que tudo mudou. Antigamente, se fazia chá pra tomar antes de

⁵⁹Para um paralelo Jê, ver, Vidal (1977) que escreve acerca dos Kayapó-Xikrin algo similar no sentido de ser o nascimento um momento exclusivamente feminino, que não era, à época de seu campo, assistido pelos homens.

parir. Mas hoje, quando dá, se toma chá pra ir pro hospital. Essa minha nora que tem nenezinho, ela tomou. O importante é tomar banho em uma água⁶⁰ que tá correndo. *Se não tem o rio, vai ao chuveiro*". (Dona Munda, grifos meus).

Enquanto as mulheres se preparam para parir junto com outras mulheres, os genitores devem evitar certas condutas que, segundo os pronunciamentos indígenas, comprometem o êxito do parto: evita-se ficar sentado ou cruzar pernas, e deitar-se é uma ação quase tabu para os homens, contou-me um enfermeiro indígena. Segundo ele, ao deitar-se “o pai está como que se entregando, deixando de fazer força”. A força acumulada pela mãe deve ser transmitida por meio de esforços físicos do pai para a criança, “deixando ela bem agitada, forçando a sair”. O pequenino corpo criado na gestação é concebido como autor de seus atos, à medida que “ele empurra para sair”, como pontua Tassinari (2007) a respeito dos Galibi-Marworno: os bebês são autores de seu próprio nascimento.

Dona Munda repete a fala de outras mulheres indígenas com quem conversei dizendo que, antigamente, “tinha tempos em que eles [pais/maridos] corriam ao redor da casa”. Faziam isso, “até ficarem exaustos”. Hoje, “se sei de algum nascimento que está acontecendo e conheço o pai, vou logo dizendo para ele correr, fazer um monte de força, em casa ou no hospital”. Parir, segundo ela, é um ato de força. Força que evitada pela parturiente e pelo pai acarreta “filho fraco”, “sem vontade de brigar nessa vida, de se engajar nas lutas”. Sobre isso Dona Munda complementa que as trocas de substâncias entre os corpos envolvidos no parto, especialmente, entre a mãe, o pai e o filho são percebidas como meio de “fazer crescer a todos”. Um senso de reciprocidade está estabelecido, envolvendo intensamente os genitores e o filho por nascer e a complementaridade opera quando ambos os genitores empregam força para o nascer.

Parir é referido pela metáfora do *fág* [“pinheiro”, Araucária]. As interlocutoras anunciam que tal árvore é classificada como Kamé e contém simultaneamente atributos femininos e masculinos, representados por suas partes constituintes: *fág fy*, “fruto e a

⁶⁰A água segundo as narrativas míticas kaingang possui uma natureza dual. No plano da terra, a água que brota do chão é considerada terapêutica, especialmente as frias, encontradas nos riachos e águas correntes próximas de cachoeiras e rios. Essas, segundo os mais antigos, têm propriedades de cura e fortalecem o corpo do sujeito que se banha nelas. Seu Kaxú, de aproximadamente 80 anos, relata que os velhos alcançam idades avançadas devido aos banhos diários em águas frias antes mesmo de o sol raiar, momento em que os donos das águas [*gój tán*] ainda não despertaram. As águas noturnas são associadas à lua e parecem não ter uma relação direta com as práticas de construção de corpos.

parte feminina”; *fág kri*, “pinha, parte que contém a semente, masculino”. Uma das interlocutoras diz que para vencer o caminho ao mundo dos vivos a criança faz força e se os genitores não a empregarem com o mesmo empenho “não funciona”.

“A criança é que nem o pinhão, depois de cozido, se a casquinha dele não estiver fácil de abrir, é porque não o preparou direito e é preciso ficar empurrando e tirando umas lascas da casca. [...] ou porque fizeram rápido de mais, sem vontade.”

Em contraste com o parto normal, algumas narrativas associam a cesárea ao pinhão mal cozido: “assim é quando se faz abrir a barriga. O pinhão segue bom pra comer, mas, às vezes, fica meio machucado”.

O preparo das parteiras é para que saibam como “ajudar a nascer”. Dona Munda explica que as parteiras aprendem “como fazer força na barriga da mãe para que o neném saia”. O termo para parteira é *wón tentàn fág unbrég nír guèi fón fág-tár*. O termo é glosado como “aquela que faz botar pinhão bom pra fora”. Uma fala de Pedro, enfermeiro e Agente de Saúde Indígena esclarece:

“geralmente a avó ou a parteira está junto [no parto]. E ela ensina: faça força, faça força. Então ela já ensina. E hoje, a medicina não quer que alguém participe do parto”.

O senso de reciprocidade serve como meio de gerar laços entre essas pessoas envolvidas no nascimento, a saber: genitores, parteiras e conselheiras bem como parentas da mãe. Um detalhe na narrativa de uma jovem mãe me chamou a atenção. Ao me explicar que do “sangue branco do pai” surge os ossos e dele se transmite a “marca e o nome, quando se conhece esses saberes”, ela destaca: “mas a mãe vai se tornando um parente, uma parecida com o filho a cada vez que o alimenta; que cuida dele”. O detalhe: “assim é com as outras parentas da mãe [irmãs]. A gente vai se parecendo”. Algo como um processo de assemelhamento das alteridades femininas maternas, de metades distintas e, portanto, diferentes daquele que nasce e pertencentes a outro grupo de filiação. Estas mulheres são alteridades que constituem direta e indiretamente esse novo ser.

Nos casos de parto no hospital, a rede de pessoas engajadas recebe outra configuração. O médico, o agente de saúde indígena e a enfermeira também são alocados nessa rede de tarefas que se conectam durante o parto realizado no hospital,

cada um na especificidade de sua ação. O médico surgiu no lugar da parteira; a enfermeira é agregada a uma parenta próxima, mãe, avó ou irmã que suporta a parturiente e a auxilia no empenho da força. Não escutei elas dizerem que as parteiras possam participar junto com o médico nos procedimentos. Justamente aí reside a crítica.

Segundo algumas kaingang, ao que me parece, esse tipo de ‘substituição’ dos “velhos” agentes pelos “novos” ou, as novas formas de atuação dos agentes indígenas sugere-me menos uma não recusa total ao sistema não-indígena de saúde da mulher, do que a busca (até onde eu poderia interpretar) de conjugar formas de entendimento destoantes, ressignificando modelos segundo a ordem prática requisitada⁶¹. Nesta rede de ações, o AIS serve como “tradutor” da parturiente. Mesmo assim, as mulheres dizem não ser suficiente. “A gente já pediu algumas vezes para que a água do primeiro banho do bebê seja feita na aldeia, pela parteira ou pelo xamã, mas isso é bem difícil deles [médicos] deixarem”. Além disso, “a gente recomenda que não deixe a criança exposta ao vento de jeito nenhum”. Isso porque há um perigo que emana daqueles-que-não-se-vêm incidindo sob “as novas gentes”. Isto é decorrente dos corpos ainda vulneráveis nesse período inicial de vida. “É preciso o cuidado da mãe e do filho”.

É preciso evitar nos primeiros sete dias expor a criança ao vento. “Nele há os *kuprig korég* [espíritos feios]”. Estes têm potências patogênicas e os corpos “sem cuidados, ainda muitos novos, não estão prontos para evitar esses perigos”, conta Seu Ernesto, xamã responsável em uma das comunidades pesquisadas, pelo tratamento corporal dos infantes. Ele anuncia que até que receba o nome, o que pode ocorrer até meses após o nascimento, a pessoa não está completamente formada, seu *kumbâ* [alma do corpo] não reconhece bem o corpo que deve “assumir”. Se ela [pessoa] não tem nome “ela não é gente”, comenta o mesmo.

Os resguardos pós-parto incluem também a reclusão da mãe por pelo menos sete dias a pós o nascimento da criança, período em que ingere chás específicos para que seja expelido por completo o sangue acumulado na gestação, não restando no ventre “sujeiras da criança”. A mãe, ao “empurrar o filho pra fora” está também liberando a propriedade líquida já enfraquecida, cuja vitalidade já “foi enviada pro filho” e usada

⁶¹ As motivações para buscar o médico extrapolam o estado de enfermidade, incluindo também a obtenção de benefícios da previdência social, como no caso do atestado médico para a aposentadoria, o mais comum entre os homens. São eles que, normalmente, encaminham também os pedidos de benefício maternidade, mediante registro na FUNAI Regional, e de pensão para pessoas portadoras de deficiência física ou mental.

para criar a placenta. O acúmulo no interior do corpo da mulher implica “inflamação porque o sangue e a água do parto são como sujeiras, coisas fracas que não servem mais pra nada”. Esta preocupação com o sangue parece-me relacionar-se, com a idéia da negação do acúmulo de certas substâncias no corpo.

2. Nascimento como “problema especial”

O evento de trazer a *inh-xi* (“criança” [*inh* = gente, *xi* = pequena]) à vida marca uma nova etapa do produzir pessoas e parentes, à chegada ao mundo dos humanos. O nascimento não é uma forma simples de adicionar indivíduos a um grupo de pessoas, mas uma forma de continuidade da “comunidade” de parentes vivos e humanos. É o momento de expor o corpo criado ao mundo dos humanos e ao universo das alteridades, algumas dotadas de potenciais invisíveis, contra as quais, no ritmo cotidiano, os parentes e certas categorias de afins travam uma luta constante para que a condição de humanidade seja reafirmada e não perdida.

Aqui se torna interessante descrever algumas questões discutidas no bojo de um diálogo sobre terra e saúde indígena, problemáticas elegidas pelas minhas interlocutoras como temas privilegiados nos últimos tempos de pesquisa. Quando estava nas aldeias situadas na cidade de Porto Alegre e também na Terra Indígena de Monte Caseros presenciei visitas das equipes de saúde organizadas pela FUNASA, encarregadas de tratar as enfermidades mais comuns nas aldeias, como verminose, resfriados, hipertensão, odontologia. Lembro que não ocorrem visitas da equipe de saúde nos acampamentos ou residências tomadas como tal, como é o caso da família de uma de minhas interlocutoras em Porto Alegre. Neste caso, buscam junto à FUNASA recursos para o transporte público, meio de deslocamento de sua casa até o posto de saúde onde recebem atendimento, bem como para a compra de remédios, mediante apresentação da receita do médico.

Nas situações de visitas das equipes de saúde às aldeias na capital, ocorridas semanalmente, de acordo com a disponibilidade da equipe e de recursos, o atendimento ocorria no postinho de saúde ali construído, aberto apenas na ocasião. Ou quando não havia estrutura física específica para o atendimento, improvisava-se na escola ou na casa do cacique um espaço para as consultas.

Na TI Monte Caseros, as consultas ocorriam no posto de saúde, ao lado da escola, em uma das três aldeias da área. Diferentemente das atividades na região da capital, nesta última localidade o atendimento no posto era diário, ficando este aberto no período matutino e vespertino, sempre com a presença do médico e enfermeiros. Um *fóg* [não-indígena] e outro indígena.

Comum em ambas as situações era a pouca atenção, pelo menos durante o tempo de minha pesquisa, direcionadas às gestantes. Segundo elas, “o médico pede para que a gente procure um especialista na cidade. Lá tem os especialistas”. Quando procuram atendimento fora da aldeia, as mulheres costumam ser atendidas nos postos de saúde municipal, onde têm acompanhamento pré-natal.

Com as gestantes na capital, a situação é similar. De maneira geral, a reclamação mais comum é relativa aos procedimentos ginecológicos, que para elas “são incômodos”. No que cabe apresentar aqui, focalizo o desencontro conceitual sobre “ganhar filho”, por elas enfatizado como sendo o “problema especial”.

“Ganhar filho em casa ou no hospital não é exatamente a questão que nos incomoda. Isso é opção de cada mulher. Tem aquelas que não gostam de sentir dor e procuram o médico para tomar injeção. Outras, com dor ou sem, preferem ganhar em casa. Mas aqui ou lá, o que queremos é que os médicos respeitem certas coisas”.

Ao referirem-se às das dificuldades de diálogo com as equipes de saúde da FUNASA ou dos hospitais locais, uma das personagens dessa conversa descreve que

“há dois grupos de mulheres hoje em dia. Cada uma delas tem necessidades diferentes e temos que respeitar. Tem o grupo que gosta do hospital e não se incomoda com os costumes dos brancos para ganhar filhos. As jovens de hoje já não estão tão envolvidas e preocupadas com os ensinamentos das parteiras. Mas há aquelas que sim; que querem seguir fazendo como suas mães e avós. Com elas trabalhamos isso de ensinar. Com as outras tratamos de aprender sobre os novos costumes. E lidar com saúde indígena é saber disso, não deixar a gente como se não fosse mais índio e não precisasse de atenção diferenciada.”

Durante o I Encontro de Parteiras Kaingang, realizado em Porto Alegre, na primavera de 2008, parteiras de diversas TIs do estado reuniram-se e colocaram em pauta esses aspectos, elaborando um documento formal às autoridades responsáveis pela elaboração e administração de políticas públicas voltadas à saúde indígena na região. Neste encontro, elas enfatizaram que gestação, parto e outros elementos de saúde

envolvendo mulheres não é “assunto apenas delas. Isso envolve todos de um grupo familiar”. Afirmavam que a parturiente se sente segura e mais tranqüila no sistema indígena, quando podem, por exemplo, “ter uma parteira no hospital para assistir o parto e ajudar a gestante”. Segundo Limulja (2007), entre os Kaingang, a produção correta dos corpos se inicia com os primeiros cuidados com o recém-nascido e o destino dado à placenta. Por isso, muitos problemas que este povo enfrenta atualmente vêm sendo atribuídos por eles ao impedimento de seguir essas antigas técnicas nos partos realizados em hospitais. No sistema de saúde dos brancos, a forma como os médicos encaminham o parto, deixam a parturiente indígena “com vergonha, e a criança demora a sair. E por isso a prática da cesárea pode prejudicar e aí o nenê já nasce fraco”.

Ope, homem reconhecido pelo esforço de diálogo político, presente no encontro ressaltou:

“com muito custo, ao longo de séculos de discriminação e imposição de médicos brancos nas nossas aldeias, hoje temos cada vez mais agentes indígenas, enfermeiros indígenas e, em breve, teremos nossos próprios médicos indígenas, formados nas universidades brasileiras. Isso, contudo, não representa que a ciência dos nossos *kujà* [xamã] seja deixada de lado, ou seja, menos importante do que a ciência médica ocidental. Ao contrário, nossa vida hoje exige a convivência com problemas de saúde e procedimentos médicos dos dois mundos – do mundo do kaingang e do mundo dos brancos”.

Luci, uma AIS de uma das localidades pesquisadas, menciona, concordando com Ope (sem conhecê-lo), que uma forma de “criar uma ponte forte entre o mundo dos brancos e o mundo dos índios é formar os da gente para ajudarem a dialogar”. Ela diz também que o problema que atinge as mulheres, as jovens ou mais velhas, é a comida.

“Elas reclamam das práticas dos médicos, mas isso é coisa da medicina dos brancos. Elas sabem. Então não ficam aí enchendo a boca para falar mal deles. Mas, as mais jovens e as mais velhas concordam de que depois do parto a alimentação tem que ser forte. No hospital nos servem sopinha. Isso não é comida de índio kaingang. Temos nossas receitas para o pós-parto. Essa comida é fraca, rala demais”.

Para Dona Munda,

“os cuidados que temos antes de depois de ganhar o filho é diferente daquilo que os homens fazem. Isso porque temos corpos diferentes e o que a gente faz pode ser sentido pelo filho nesses momentos. Um tipo de sentimento que têm entre a gente [pai, mãe e filho]” (Dona Munda).

Aqui, parece-me que ela está mencionando o *kafy* criado nesse processo de trazer a criança ao mundo, como vimos anteriormente. Além disso, Dona Munda apresenta a noção de corporalidades diferenciadas entre homens e mulheres. Diz que no hospital a dieta é inadequada. “A parteira é também nutricionista. Ela sabe indicar alimentos para as mães, para os filhos e para o pai.” Ainda que não tenha informação de campo suficiente para desenvolver uma análise mais densa sobre as dietas pós-parto e a relação proposta por Munda, alguns exemplos são interessantes.

Tanto para as mulheres mais jovens quanto para as mais velhas, e algo também corroborado por seus companheiros, é a idéia do lugar de autonomia delas, bem como dos parentes próximos e das parteiras, no processo de transformação controlada dos corpos. O sentimento de responsabilidade sobre aquilo que ocorre no corpo construído é inteiramente de cada um.

Nesse sentido, lembram que a alimentação é um veículo de fazer crescer esses corpos das “novas gentes” e também os deles e que ingerir determinados alimentos logo após o parto é importante. Ouvi dos interlocutores homens que preferem certas categorias de alimentos, tais como carne bem passada, pois dizem que sentir fome de carne, *prúfêr*, é uma condição negativa para os genitores. Mas advertem: “mas carne bem cozida”. Além da carne, os homens mencionaram que consumir feijão com banha de porco é bom porque “a banha tem coisas que fazem endurecer os ossos e o feijão tem bastante força”. Uma noção de que os pais, criadores do corpo, ao ingerirem esses alimentos estariam transmitindo suas propriedades, afetando positivamente, pois, o corpo do filho.

A mandioca e bolos de milho, *mrej emi*⁶² ou *pirfê*, também são alimentos apreciados por eles, pois, segundo contaram-me, estes alimentos contêm “nutrientes porque têm a força da mulher que o faz” e também ajudam a fortalecerem seus corpos. Suas esposas mencionaram que os bolos – alimentos também valorizados por elas - são

⁶² Os interlocutores mencionam que os bolos feitos de milho eram friccionados nos corpos dos infantes transmitindo-lhes força para serem eles bons agricultores. Atualmente, esta prática serve como símbolo do vínculo com a terra. Ao contarem sobre tal atividade para “fazer crescer o corpo das crianças” os narradores mencionaram uma história sobre o corpo de um homem kaingang, que num ato de tentar salvar da fome sua família pede que seu corpo seja arrastado na terra, da qual nascerá uma grande e próspera plantação de milho. Depois, já em casa, ao pensar sobre esta história, correlacionei-a com o mito do milho. Ao retornar à aldeia, em outra ocasião, lembrei-me disso e mencionei. A resposta foi: “tu chamas isso de mito, nós chamamos de história de vida, de histórias dos antigos”.

caracterizados como “comidas de mulheres”, enquanto o mel e a carne são “comidas de homem”.

Homens e mulheres dizem que comer essas comidas “de homens” e “de mulheres” os faz “amadurecer”. Ainda sobre os bolos, comentam que esses contêm propriedades importantes derivadas da mescla de ingredientes “que os fazem crescer [referindo-se aos corpos dos bebês e também aos seus próprios]”. Para o preparo de tais bolos, as mulheres utilizam idealmente farinha de milho, que na maior parte das vezes é industrializada ou substituída por farinha de trigo, pois pouco se usa pilão para fabricar farinha com o milho. Além da farinha, adicionam a água, “remédio natural” e a folha de bananeira que envolve o bolo. Este é preparado nas cinzas do fogo de chão feito pelas mulheres ainda no amanhecer do dia e reservadas para esse preparo. São estes ingredientes, que segundo elas, “dão força para o corpo que come”. O consomem, quando possível, acompanhado de mel e carne. Estes últimos dois alimentos são masculinos por excelência e tornam-se comestíveis pela ação transformadora feminina através do cozimento. Nessa mistura de cheiros e aromas, os discursos indígenas sublinham que “algumas receitas tradicionais se modificaram, mas não deixam de existir”⁶³.

Num contexto de reivindicação fundiária no qual eram questionados sobre os sinais de tradicionalidade e ocupação -“segundo uso e costumes”-, das terras em questão, as falas de meus interlocutores tinham o intento de mostrar como a transformação provocada pela modificação da paisagem e das condições de moradia influenciavam no seu modo de ser e nas práticas realizadas. Sublinhavam que a mudança no estilo arquitetônico das casas gerava “novas receitas”, pois a “casa de fogo” apresenta hoje outras formas, nem sempre havendo espaço para sua construção anexada à casa, o que limita a realização dos desejos de “deixar cheirar o corpo à fumaça” daqueles que apreciam cozer no fogo de chão. Mas lembram os kaingang que “para fogo bom nunca se usa taquara, seu *tân* pode embrabecer”.

Contou-me Seu Ernesto certa vez que, sendo possível, ele prepara um fogo com madeira especial, a depender da metade da criança nascida, e deixa que a fumaça deste fogo circule pelo lado externo da casa onde ela está e ficará pelos próximos meses. Esta

⁶³Para outras referências e interpretações acerca das atuais condições de construção do corpo kaingang aliadas à alimentação ver Hanna (2009).

fumaça, segundo ele, “contém *góre hã* [cheiro bom] que afasta os *kuprig kóreg* [“espíritos feios”] da criança”⁶⁴. O fogo remete ao mundo social, sendo seu uso sinônimo de poder controlado, sendo o xamã aquele capaz de domesticá-lo quando utilizado para procedimentos de cura ou prevenção de enfermidades. Seu poder específico é oriundo do domínio da mata⁶⁵, onde se encontram os elementos para sua produção – madeira e vegetais. Segundo a premissa de que cada elemento do mundo natural tem um dono, *tân*, é, pois, o xamã que “negocia” com ele o seu uso e eficácia. Segundo Tommasino (2002), os habitantes dos espaços de mata possuem cheiros particulares, o que exige, segunda a autora, um cuidado especial dos indígenas que antecede sua entrada nestes terrenos⁶⁶. De modo geral, a fumaça derivada dos remédios do mato, da queima de determinadas madeiras, serve de antídoto ou meio preventivo de doenças. Neste caso do nascimento, “a queima da madeira oferece uma fumaça boa” que ajuda a enganar os espíritos feios da mata e a criança fica protegida, especialmente se ela ainda “não tiver nome”, conta um velho *kujà* kaingang.

Os mais jovens não desconhecem “as histórias dos antigos”, mas ao lado dessas narrativas estão presentes outros referenciais constituintes de seus saberes e entendimentos de mundo. O companheiro de uma das minhas interlocutoras pronuncia

“já não dá mais para preparar os bolos com trinta ou sessenta dias, até que fiquem bem azedos, pois esse azedume é que fortalece também, deixa esperto. Fazemos com o que temos, mas comer isso é que importa. Usamos água da torneira, não do rio”.

Além disso, a existência do fogo de chão para cozer alguns alimentos é um aspecto importante. Segundo uma interlocutora, “comida preparada em fogo de chão é

⁶⁴ Segundo Baptista da Silva (2001), o fogo poderia ser lido neste contexto kaingang como elemento social que ativa, potencializa e domestica os remédios provenientes da mata.

⁶⁵ Crépeau (1997 a,b) escreve sobre as relações formais diádicas kaingang anunciadas no mito e nas suas extensões práticas - marcadas pelas interações contrastantes *Kamé/Kairu*, mortos/vivos, feminino/masculino – serem interseccionadas com as relações espaciais que se exprimem por relações triádicas – verticalmente, através dos domínios “alto”, “médio” e “baixo” e, no plano horizontal, “a casa”, “o espaço limpo” e “a floresta virgem”. Seguindo estas premissas, Rosa (2005) desenvolve uma tipologia do domínio xamânico kaingang, onde o “domínio da floresta” - chamado pelos meus interlocutores de “espaço de mata” (Carvalho Rosa, 2008) – é considerado o lugar dos animais não domesticados e dos espíritos, local privilegiado para a etapa final da iniciação xamânica, marcada pelo encontro do *kujà* em formação com o seu espírito guia. Em Nimuendajú (1993[1914]) localizamos passagens sobre a existência “da morada invisível e inacessível no fundo da mata do *mig tân* [espírito dono do jaguar] e sua filha sedutora.

⁶⁶ A autora classifica dois cuidados: um específico para as atividades de caça, tal qual passar terra ou vegetais no corpo para adquirirem temporariamente os aromas do lugar e outro para atividades de coleta, utilizando-se de roupas molhadas e esfregando o corpo no mato.

mais forte. A fumaça tem suas substâncias importantes para fazer crescer o corpo”.

Alguém ressalta:

“Para ter uma boa saúde tem que ter uma boa alimentação. Não adianta querer curar uma pessoa com fome. Só remédio não cura. A alimentação e o remédio fazem a cura. Um complementa o outro” (Reféj).

3. Placenta e umbigo: marcadores de tempo, espaço se diferença corporal

Após o parto, corta-se o umbigo, marcando a separação entre o corpo da mãe e da criança. A placenta, *réngrê*, por outro lado, está associada ao corpo do filho fabricado na gestação, algo como um duplo do corpo criado. A diferença entre o umbigo e a placenta reside primeiramente das substâncias que as constituem.

Patrícia: a placenta tem marca?

Feliciano: não. A criança é que tem. O corpo é que recebe a marca, pelas coisas do pai. A placenta é feita do sangue bom da mãe.

P: E o umbigo?

F: é por ele que passa as coisas para a criança: a água, as comidas, os chás. Só que ele é feito das coisas do pai, não é feito do sangue da mulher. Ele fica aqui no mundo dos parentes. A placenta serve de corpo do morto.

A placenta é feita do sangue menstrual retido no corpo da mãe, enquanto o umbigo parece ser constituído pelos fluídos corporais do genitor. Dessa informação, um entendimento possível é que a placenta não tem marca, pois é elaborada pela genitora, que não transmite filiação aos grupos de metades, enquanto o umbigo formado “pelas coisas do pai” contém uma identidade agnática. Essa interpretação estaria de acordo com as finalidades dos tratamentos reservados para cada um destes elementos. A placenta e o umbigo são enterrados em locais diferentes de acordo com as suas finalidades⁶⁷.

A placenta, dizem, servirá de “corpo para o morto” quando este for para o mundo dos mortos. É enterrada, preferencialmente, junto ao tronco de árvores específicas, a depender da metade do recém-nascido. “Sendo um Kamé, a árvore escolhida será uma árvore da mesma metade. E vice-versa”. Por exemplo, “se tem um pinheiro, a placenta do Kamé será deixada lá. Se tiver um cedro, uma canela é lugar para a placenta do Kairu”. Com a casca destas árvores se produzem remédios para os donos das placentas crescerem. Tais banhos efetivam os laços entre eles. “A placenta vai crescendo lá na terra, vai alimentando ela e fazendo crescer o corpo da pessoa. Mas diferente do corpo aqui do vivo, a placenta fica jovem, sempre”.

Um meio de criar esse vínculo entre os corpos, a placenta e o *hã*, é o consumo de flor de abóbora. Este alimento é muito apreciado pelas mulheres, pois dizem algumas kaingang que ajuda a produzir o *góre* [cheiro] que opera como protetor de seu corpo. Ao comeram essas flores, geralmente preparadas refogadas na panela com banha de porco, as mulheres parecem estar transmitindo ao filho “proteção contra os espíritos feios” e desse modo “ele segue vivo, tendo o corpo fortalecido, aos pouquinhos”, cometam. Há informações em outras etnografias⁶⁸ sobre a relação deste produto com o mundo dos mortos. Como mencionei linhas atrás, a placenta torna-se a vestimenta da alma chegada

⁶⁷ Em Jaenisch (2010: 132-133) encontra-se a informação de que o umbigo serve como componente do *jânka*, [colar contra feitiço] utilizado como adorno corporal, cujo uso pelas crianças até atingirem a faixa etária dos 12 anos proporciona proteção ao corpo contra doenças. Wieseman (2002:26) apresenta o verbo *jânkan* “como o ato de pôr um colar de feitiço no filho”.

⁶⁸ Veiga (2000) e Nimuendajú (1993[1914]) sobre o uso deste produto. No trabalho de Veiga a abóbora é o principal cultivo dos seres no mundo dos mortos. Para o segundo, também mencionado pela autora, as folhas do fruto são utilizadas para a cobertura das casas nas aldeias dos mortos. Há ainda, relatos nesta última etnografia, informando que o cheiro de flor de abóbora é sinal da presença de espíritos no espaço cotidiano das casas, sendo necessárias precauções, especialmente com os infantes, vítimas prediletas dos agentes patológicos.

ao mundo dos mortos. Na terra o vínculo com a futura alma é mantido pelo cheiro do corpo.

O umbigo, por sua vez, é enterrado “na terra onde a criança nasce, enrolado em um paninho”. Dona Munda prossegue: “quando é possível, enterramos o umbigo perto da casa”. Antigamente, enterrava-se dentro da casa “num cantinho, escondido para os espíritos feios não roubarem ele [umbigo] e levarem a alma da criança, que é fraquinha ainda”.

Feliciana acrescenta a informação de que não há prazo específico para o enterramento do umbigo que pode ocorrer, em alguns casos, muitos anos após o nascimento. Mas sua narrativa deixa perceber a preferência por que isso ocorra ainda durante a infância.

Segundo Feliciana, o umbigo de dois de seus filhos foi enterrado apenas anos atrás, quando decidiram “visitar a terra do pai deles, lá onde nasceram” diferente dos outros filhos, cujos umbigos foram enterrados logo que nasceram. Já com o mais jovem, nascido no hospital, ela preferiu esperar para “conseguir a terra que estivemos lutando para ganhar da FUNAI”. O umbigo é signo de pertencimento do sujeito àquela espacialidade. “Marca seu lugar no mundo dos vivos. E a placenta será o que dá lugar no mundo dos mortos”, complementa Feliciana. “O ideal, é que quando morre a pessoa ela seja enterrada no mesmo lugar onde ela tem o umbigo colocado”.

Além de designar laços de pertencimento àquele território, a atitude de enterrar o umbigo ilustra o seguimento da analogia com o mito, mencionada anteriormente. A *ga* [terra] é concebida como a ‘maternidade do mundo’ (Rosa, 2004). Sítio de onde saíram os kaingang míticos, Kamé e Kairu. De modo similar, a mulher é considerada como aquela que atualiza, pelo nascimento, um novo momento de criação, ou recriação da diferença. O umbigo, segundo Dona Munda,

“dá condição do corpinho crescer porque ele está ingerindo forças para render. Depois quando a gente enterra, ele alimenta a terra onde a criança nasceu [...] Terra [Indígena] que tem criança e que as mães enterram o umbigo terá fertilidade. Dar a luz é como cuidar também da terra, de nosso espaço”.

O ato do nascimento dos irmãos míticos é indicado por sua saída da terra, emergindo no mundo das diferenças. Da mesma maneira, o nascer de uma criança poderia ser interpretado como o marco de outro momento, agora o da humanidade; da

chegada no mundo dos parentes. Ainda que tenha dúvidas sobre a caracterização do mundo humano como “lugar das diferenças”, faltando-me melhores notícias etnográficas sobre o tema, vejo a possibilidade de pensar estas informações sobre a produção de “novas gentes” como também parente enquanto um processo contínuo, iniciado com a criação do corpo, suas transformações e outros dispositivos da construção da pessoa-humana. Para dar seguimento a esse debate será preciso mais tempo de campo e diálogos para poder expressar um sentido mais seguro do que seja esse momento de trazer ao mundo uma “nova gente”.

As falas de Dona Munda e Feliciano sugerem-me ler os procedimentos de enterramento como indicadores de noções de temporalidade e territorialidade, posto que cada uma dessas partes do corpo fabricado constitui meios de pertencimento a diferentes domínios sócio-cosmológicos kaingang: a placenta ao mundo dos mortos, o umbigo ao mundo dos vivos e humanos. Lembremos de que a placenta é enterrada, idealmente, antes da nominação da criança, o que é coerente com sua não-filiação às metades e seu lugar no *numbê*, onde “não há marcas” nem filiação, tampouco nomes. Fato este que qualificará os sujeitos lá vivendo como não-parentes, pois não compartilham das qualidades que assemelham e diferenciam os humanos no mundo dos vivos.

Feliciano: por isso que elas [outras interlocutoras] te diziam que é [a placenta é] parceiro. Eles [alma e placenta] se encontram nessa outra aldeia, lá longe. Mas não tão separados.

Patricia: mas como eles não se separados, se são coisas diferentes?

F: pelo cheiro. A fumaça que sai da casca [da madeira] o fogo protege a criança. Protege, assim, para os espíritos do vento não roubarem o *kumbâ* [alma do corpo]. A vida. É um pedaço que não vemos, mas que sem ele a gente cai, enfraquece, não tem vida, alegria. Essa fumaça é também aquela que o marido da [minha] irmã fica usando nas crianças deles. Uma vez por ano tem que fazer. Se não a *réngrê* vai esquecendo. Esse negócio aí de ficar tudo na cerca [remete a idéia de aldeias] [...] índio não é assim, viaja. Coisa do *fóg* [branco] isso. Por isso o banho de fumaça. Isso aí liga o tempo daqui com o de lá.

P: então ela é um tipo de pedaço da pessoa viva? Tu tens, teus filhos...

F: assim é

[silêncio duradouro]

F: Que nem as marcas. Todos têm. Todo mundo tem. Toda a pessoa que nasce viva. Porque a que nasce morta não é um como nós.

Sobre os cuidados com a placenta as mulheres também mencionam que no momento de fragilidade do pós-parto “temos perda de sangue e não sabemos como limpam [referindo-se aos funcionários do hospital], onde o jogam”. Ademais, complementa Luci, “não se mistura sangue”. “A placenta”, dizem algumas mulheres do grupo preocupado com o conhecimento dos antigos, “temos que brigar para levar. Isso ocorre sempre de um jeito ruim, de gritos e isso não pode ser bom. Atraí os espíritos que acham que tem festa aqui”. Parece, pois, haver de um lado o sêmen masculino que fornece a matéria do corpo, de outro o sangue (“bom”) feminino que se associa à placenta, vista como “parceiro” da criança e ao mesmo tempo como futuro corpo (no mundo dos mortos). Poder-se-ia, nesse sentido, aventurar uma conexão entre o masculino e a identidade, e o feminino e a alteridade.

Assim, o “sangue bom” feminino e as qualidades nele existentes, (cuja natureza compreendo pouco ainda), indicado por minhas interlocutoras como operador transformacional e procriativo durante a gestação, me sugere que a genitora possa ser pensada como representante de uma categoria de alteridade em relação ao corpo em formação, ao genitor e seu grupo, posto que ela é, desde o início do processo gerador de “novas gentes”, aquela que não é igual ao grupo de filiação do filho e do genitor, aquela que apresenta qualidades diferenciadas deles. E que o corpo formado por ela (a placenta) é duplamente outro (“parceiro”, e futuro corpo) em relação ao corpo humano da criança. Ela representaria a diferença necessária para a relação de fazer e trazer a “nova gente” ao mundo dos parentes e dos humanos.

4. Nome, corpo e alma

Trabalho com a idéia de que se tornar pessoa-humana está associado com o momento de nascer: quando “o ar entra nos pulmões”, pois disseram meus interlocutores que após o nascimento “a criança ocupa o ar.” O sopro vital nos primeiros momentos de vida indica, segundo os relatos, que “há vida no corpo”, “que há sangue circulando, dando força para que ela [a criança] respire”. E está também associado com a nominação, momento indicado pelos meus interlocutores como “ajuntamento da alma” ao corpo. Por enquanto, e tratando-se de um tema que precisa de aprimoramento,

é possível falar do momento de nascer como o da manifestação de vida, mas que ser vida humana depende (em geral, no mundo ameríndio) de um processo contínuo que vai bem além desse momento. Tentemos compreender algumas informações sobre o tornar-se *inh*, “gente de verdade” para os kaingang.

Kumbâ (“alma” ou “espírito do corpo”), apresentado como um princípio vital é necessário à sustentação do corpo no mundo dos vivos. A alma é concebida como a capacidade para humanidade que deve ser controlada e direcionada, uma vez que a sua transformação é sempre ativada na relação com outro, nunca fruto de um desejo próprio, - e, portanto o sentido dessa transformação pode ser outro que a humanização.

O nome parece estar relacionado com a segunda fase do “fazer crescer”. Recebendo nome, como explica Seu Ernesto, a pessoa “terá fixado a alma do corpo, pois ela poderá reconhecer ele e ficar por ali. Terá o nome da pessoa que é dona dela, que deverá cuidar para que ela não seja raptada”. Segue ele, “quando se é pequeno; bem criança, o corpo está bem mole ainda e fica a mercê dos *kuprig korég* que querem um corpo para ficar. E o corpo das crianças é melhor, mais fácil de seduzir”. Sobre o corpo dos adultos ele menciona: “com os adultos é diferente porque o corpo da gente é maior; a gente sabe reclamar e perceber se algo está errado. Ninguém cai de cama assim, do nada”.

Lembram alguns indígenas que o nome é o que contém qualidades imateriais para a produção do corpo, dizendo que “quem recebe um nome de um animal que caça bem será um bom caçador e para isso o corpo tem que receber um cuidado especial para conseguir ganhar essas coisas”, ou, por exemplo, quem recebe um nome que tenha *ga* será alguém que saberá lidar com a terra, mas “não adianta ter nome e não ser criado para isso. O nome sozinho não funciona”, disse-me seu Ernesto.

Sobre a transmissão onomástica, Pedro comenta:

Quando a criança nasce, os mais velhos põe o nome. Que é o batismo. Então a criança recebe aquele nome e aí, conforme o nome dela ela tem uma função o resto da vida na comunidade. Pode ser um *péin*, pode ser um rezador, pode ser mesmo um *kujà*. Depende da história de nascença dele.

Patrícia: Então o nome depende de como a criança nasce.

Pedro: É a religiosidade kaingang.

O nominador costuma ser um *kofã* [pessoas mais velhas] ou um *kujà* [xamã]. Pedro nos lembra que os nomes provêm “dos ancestrais para seguir essa memória”. Segundo ele “o nome faz essa ligação do passado e do futuro, vai ligando”. Essa ligação é relativa ao significado do nome e o que ele indica como qualidades do portador. Pedro ilustra: “mas é fantástico se tu olhar pelos nomes, porque cada um tem um nome e cada nome é um significado”.

“Então não á só dar um nome. A criança cresce com aquele nome hoje, a gente precisa de pessoas bem fortes, pois a luta pela terra está bem difícil. Soube de um caso, há poucos meses, de uma parenta que deu nome de um velho cacique ao seu filho, daqueles que ganharam a terra no tempo dos antigos. Quem sabe ele [a criança] não fica com as forças do velho e ajuda na luta?” (Pedro)

O nome, *jiji*, derivado “da natureza” é buscado no acervo onomástico das metades⁶⁹, cujo manejo é realizado pelos nominadores, os *kujà* ou os *kofã*. Ambos, xamã ou *kofã*, possuem conhecimentos dos nomes, entretanto apenas o primeiro tem a habilidade de visitar o mundo dos mortos para saber se um determinado *jiji* pode ser dado para alguém. Segundo as narrativas colhidas durante um batismo⁷⁰, o ideal é que essas duas categorias “trabalhem juntas para achar o nome certo para a criança”.

As pessoas fizeram questão de salientar que os nomes que pertenceram a algum parente próximo morto recentemente não devem logo ser retransmitidos dado o risco que o nominado adquira qualidades daquele que ainda está próximo, oferecendo algum tipo de perigo à pessoa que “chega nesse mundo; ela não pode vir com as coisas que se foi; é criança, o corpo tem que ser feito”. Segundo Feliciano, “quando a gente quer homenagear um parente que já se foi [recentemente], damos o nome de um pássaro para a criança; este animal é limpo de sujeiras; livre e não está preso a nenhum lugar, como ficam os mortos”. A exceção ocorre apenas “quando se sonha com o nome” (Idem).

⁶⁹ Alguns exemplos de nomes: *Kamé* feminino: *Egká, Kójenrá, Nigre*; *Kamé* masculino: *Perókág, krínhrá, Nisénh*; *Kairu* feminino: *Rã Ga, Kengrimu*; *Kairu* masculino: *Ken Che, Karindee Kegnhin*.

⁷⁰ Em Veiga (1994), lemos uma detalhada tipologia de batismos, que atualmente ocorre sob três formas: batismo do nome kaingang; o batismo em casa, relacionado ao catolicismo caboclo; e o batismo cristão (católico, evangélico ou pentecostal), na igreja. O primeiro costuma ocorrer na casa da criança ou em cerimônias coletivas, como presenciei várias, em que se reúnem algumas crianças nascidas no mesmo período para nominá-las. Neste momento, o *kujà* e seus auxiliares nominam o infante por meio de um banho de ervas em suas cabeças “para que o nome se assente”. E envoltos em fumaça, cujo cheiro protetor “cuida do corpo e da alma que ela passa a ter”, é que o batismo acontece. Um *kujà* menciona: “como hoje já é mais difícil termos xamãs em todos os lugares onde tem kaingang, o nome da criança pode demorar um pouco para ser dado, mas isso não impede que ela se vire parente e gente aqui dos vivos. Ela já tem metade e aí um velho que saiba os nomes pode dar e depois eu dou os remédios”.

Desse modo, pode-se transmitir o *jiji* de um parente falecido mediante consulta onírica realizada pelo *kujà*, que informará a situação daquela alma. Isso não vale para os nomes em português. Conta-me a mãe de Feliciano, que

“nos tempos de hoje os índios são batizados com nome em português: todo kaingang tem o primeiro nome de brasileiro, e o segundo na língua. Esse de brasileiro a gente pode repetir, mesmo que um parente morto já tenha usado antes. Esse nome é diferente, não tem as coisas que eu a Feliciano te contamos das metades. O nome em português serve para a gente saber das famílias, de quem se é parente, mas de outro jeito. Isso também ajuda nas questões da terra para dividir os pedaços e identificar os grupos políticos”.

Não conheço nenhuma referência bibliográfica que mencione a proibição da repetição de um nome numa mesma família nuclear, mas conheci um exemplo dessa ocorrência. Ao perguntar sobre isso, a mãe das pessoas nominadas disse não saber de nenhuma restrição, expressando que “[os] nomes são iguais, mas a pessoa dona dele não, porque cada pessoa é feita de um jeito diferente”. O nome - *Perokág* - repetia-se entre dois filhos de um mesmo casal. A diferença etária entre os dois era de cerca de doze anos, e ambos co-residiam na mesma casa. A distinção de tratamento entre eles ocorria pelos termos *kéinke*, referente a irmão mais velho (eB), *réngrê*, usado para “irmãos” classificatórios da mesma faixa etária e, *nhévy* que se refere a irmão mais novo, na perspectiva de Ego masculino e da mesma metade; do ponto de vista de Ego feminino, (também da mesma metade), os termos de tratamento modificam-se, tendo adicionado o sufixo de gênero *fi* à todos eles⁷¹.

Uma situação constrangedora ocorrida em campo, em julho de 2009, fez-me compreender melhor o cuidado com a transmissão onomástica. Ao elaborar a genealogia de uma família de interlocutores, notei que eles não mencionavam o nome de sua filha falecida, meses anteriores a minha chegada. Ao indagar sobre isso, ouvi do pai que “nome de morto é segredo. Se ficar dizendo, a alma acha que estamos chamando ela de volta e aí não se completa o caminho pro outro lado”. Segundo Veiga (2000), a evitação do nome indígena dura o tempo necessário para que alma complete seu caminho para a aldeia dos mortos, período, que segundo seus interlocutores, é de aproximadamente um ano. Em tempos idos, quando da ocorrência do ritual dos mortos, momento do

⁷¹Para uma etnografia e análise do parentesco Kaingang, ver Veiga (1994, 2000, 2006), Fernandes, (2003).

sepultamento dos ossos, essas segundas exéquias, correspondiam também à liberação do ex-nome do morto.

Floriana acrescenta:

“a criança até pode ganhar a força do velho pelo nome, mas o corpo não. O velho foi para a aldeia dos mortos e tem corpo lá; só que lá, o corpo fica novo, sem doença. O corpo que se enterrou aqui e que tinha com o nome já não tem mais. A criança terá que fazer o corpo dela aqui.”

As indicações de Floriana deixam transparecer a metamorfose corporal sofrida por aqueles que passam a habitar o mundo dos mortos. Sua alteridade qualifica-se pela diferença de corporalidade. Haveria um processo de construção do corpo também lá, “na aldeia dos não parentes”, Floriana segue dizendo:

“quando estamos dormindo nossa alma pode sair, viajar. Ou então, ser raptada e levada pelos *kuprig kóreg* que estão na floresta lá pro mundo deles. Aí, chegando lá, se comer a comida que os ‘outros’ oferecem, ele fica; vira parente deles, ganha corpo que nem o deles”.

Rókãñ contou-me uma vez que mesmo acordada a alma da pessoa pode ser conduzida à “aldeia dos mortos”⁷².

“se estamos no mato e ouvimos um assobio, a regra é correr, sem olhar para trás. Dizem que é um desses *kuprig korég* que não completou o caminho para o *numbê*. Diz que ele fica com o corpo [aparência] de um parente morto da gente e aí agente acha que é ele a pessoa e vai com ela lá para a outra aldeia. Lá eles te recebem com festa, te dão comida. É um tipo de convite; se aceitamos aí ficamos lá. Os velhos contam que eles fazem isso porque sente saudades dos parentes que ficam aqui”.

O que ocorre nestes casos lembra um processo de metamorfose que tem na comida um veículo de assemelhamento de corpos e condições de relações. No caso kaingang, o estado de instabilidade da pessoa-humana, causada pela possibilidade de supressão de um de seus componentes vitais, pode ser controlado via ação xamânica, que traz a alma de volta ao mundo dos vivos e parentes. Vilaça (2005) afirma, partindo da

⁷² Contudo, aqui o *vënh-kuprig-korég-hã*, “espírito de um parente falecido há pouco tempo”, em lugar de raptar seduz a pessoa e a convida ao passeio. No próximo capítulo, ao esboçar um mapa das categorias de alteridades kaingang, apresentarei melhor as ameaças e modos possíveis da perda da alma bem como os tratamentos existentes para recuperá-la.

realidade Wari, que esses processos definem-se pela oposição à fabricação: enquanto esta produz corpos humanos, aqueles afirmam aquilo que a fabricação nega, a criação de corpos não-humanos. Os interlocutores kaingang afirmam que com esse convite “a gente passa a viver, se aceitar, lá na aldeia da floresta, mas não do mesmo jeito do corpo porque ele fica jovem, bonito”, o que indicaria um processo de transformação corporal e da condição de parente e pessoa-humana para a de não parente e pelo que consigo compreender, de pessoa-humana.

* * *

Para abordar a questão da relação entre onomástica e as relações de gênero tal como manifestas nas idéias sobre a complementaridade das metades, vale tomar o caso de um nome particular que foi objeto de um comentário que me impressionou. Durante algumas conversas ocorridas no núcleo doméstico de Tereza, foi mencionada uma criança cujo nome é Kusún Rói [“cor de rosa”]. Este menino tem o pai de metade Kairu, sendo ele conseqüentemente também um Kairu. As mulheres explicam a origem do nome:

“Kusún Rói é cor-de-rosa no nosso idioma. É uma cor que é mais fraca. O vermelho é uma cor bem forte e é dos Kamé. O cor-de-rosa a gente tira de um cipó que é também da metade Kairu, porque ele é desses mais grosso assim, meio redondo, já viu? Mas esse cipó dá ao redor de uma árvore que é Kamé. Daí o nome do menino é um pouco da metade Kairu do pai dele e também da metade Kamé que é a mãe. Sabe, as pessoas pensam que o nome só diz sobre o pai, mas também pode dizer sobre a mãe. Por que é que nem na natureza. Nada é assim, feito sozinho. Tem que ser com um pouco de cada um”.

Essa fala sublinha no nome um exemplo de complementaridade entre as ações femininas e masculinas na construção do corpo e da pessoa kaingang, enfatizando uma dimensão da onomástica que não se encontra normalmente na bibliografia sobre nomenclatura (Veiga, 1994). Pensemos as contribuições de cada conjunto de ações, femininas e masculinas, para a produção de um novo corpo enquanto complementares, em que um fornece a matéria e outro a transforma. Juntos, eles fazem os corpos crescerem e tornarem-se “novas gentes”. A partir do dia do nascimento, a criança passa a pertencer ao grupo mais amplo de “gente viva”, e está apta a alinhar-se aos parentes para, entre eles, fazer-se pessoa verdadeira. O lugar e o momento do gênero nesse processo poderia ser descrito como algo discreto, ligado ao cotidiano desse fazer-se

crescer corpos e desse *manter-se* enquanto pessoa-humana. Manter-se diz respeito aos cuidados específicos que devem ter os sujeitos para que não tenham raptado o seu princípio vital, o *kumbâ*. “Sem ele não há sopro, nem sangue circulando”. Não, há, pois, “como o corpo se sustentar sozinho, só com o nome e a metade, morre-se”.

5. *Crescer e ter parentes*

O processo de *amadurecer* e *endurecer* que atravessam os infantes, definido pelos laços tecidos entre eles e aqueles de sua “comunidade”, os integra ao mundo social dos adultos, considerando-os como agentes. Concentremo-nos um pouco nas relações entre infantes e os adultos.

Mesmo antes de adquirir autonomia corporal, um sentido de autocontrole dos gestos - caminhar firme, imitar palavras – a criança kaingang já é concebida como um agente. Ainda muito cedo ela produz economia - doméstica e política. Nominar é tecer relações que se atualizam no âmbito da economia das trocas domésticas, pois o ritual da nomeação inaugura estreitas relações de amizade entre os pais e os *kósin kipég mu*. Como dito, os *kósin kipég mu* são vistos entre os kaingang como algo similar aos nossos padrinhos. A relação entre os *kósin kipég mu*, (que não são necessariamente os nominadores), e os pais do nominado acarreta obrigações específicas relativas ao provimento de alimento à família, no caso dos homens. E às mulheres, mãe e madrinha, cabe transformar esse ‘cru em um cozido’, conforme sua incumbência de transformar a matéria-prima masculina em “gentes” potenciais, agora por meio do preparo dos alimentos necessários ao crescimento não mais oculto, visível, do corpo dos infantes. Essas relações apenas existem porque entre eles há a criança, cuja existência e permanência como pessoa-humana depende das ações dos adultos.

Estes pequeninos seres parecem-me servir como elos, ganchos que ligam os universos das casas e mediam as relações entre os adultos. Os padrinhos situam-se perante o nominado em posição análoga às do pai e da mãe da criança. Durante a infância, a criança recebe cuidados de seus *kósin kipég mu* e sua relação com eles é similar àquela que constrói com seus pais: atravessada por respeito e afeição. A agência infantil, expressa desde o nascimento e com a nomeação, vai se constituindo através das

experiências incorporadas pelos pequenos e por meio do esforço consciente de seus parentes e afins próximos, seus primeiros instrutores.

Depois de nominada, a criança pode experimentar o espaço externo à casa, onde permanecera sem sair nos seus primeiros dias no mundo dos parentes. Nos primeiros passeios, o cuidado com a exposição demasiada desse “corpo mole” ao ar é mantido. Normalmente, a circulação do infante restringe-se ao círculo de casas dos parentes próximos, localizadas nas cercanias da casa da mãe ou da avó materna. Por ali ele é, aos poucos, inserido na rede de parentela, da qual fará efetivamente parte quando compartilhar alimentos. Talvez o meio mais imediato dessa inserção ocorrer é a amamentação da criança por outras parentas da mãe. O leite, *gjenu*, alimento provido apenas pela linha materna, torna-se o veículo de aproximação da criança com a geradora e um conjunto de parentas.

Disseram-me que o aleitamento deve ser compartilhado preferencialmente com a tia materna da criança. Observei apenas um caso de aleitamento. Nesse caso particular, a ordem de amamentação entre as tias maternas seguia a seqüência do número de filhos que cada irmã tinha, decrescentemente. Aquela que tem o maior número de filhos encabeça a fila, mas, se a avó materna está por perto e produz leite, será dela, certamente, o privilégio do ato de nutrir o bebê. O leite materno tem propriedades calmantes. Por possuir tal qualidade, este alimento é oferecido não apenas aos recém-nascidos, mas também aqueles já crescidos. Observei crianças com cerca de sete anos. É consenso entre as interlocutoras que o peito é oferecido para tranqüilizá-las, justificando que a ingestão deste líquido as torna “mais calma”: “quando estão assim a brigar um com o outro, um pouco de leite faz acalmarem o juízo”, diz Feliciano. “Para ter leite depois de velha, eu sigo tomando os chás”.

Como me disseram certa vez, as crianças e as mulheres que as amamentam tornam-se “parentes de leite”. Feliciano me explica que os filhos dela são “parentes de leite” de algumas outras crianças, cujos corpos ela mesma ajudou a nutrir, a “fazer crescer”. Não obstante, sublinha que eles não são “parentes de sangue” o que permitiria arranjos maritais futuros, desde que os pais vejam ali um “bom compromisso” e que não sejam eles co-residentes. Ainda que tenham se tornados próximos estas crianças, bem como seus pais, não chegam a ser, portanto, “consanguinizadas”. Para isso, seria preciso, segundo ela, a co-residência.

“Para virar parente de sangue não basta que divida a comida tem que morar junto. Assim foi, por exemplo, com minha irmã, Tereza. A filha do filho dela, quando a “mãe verdadeira” foi embora, de volta para sua TI ficou como filha de Tereza e Ernesto, seu marido⁷³. Eles passaram a cuidar e ela deu o peito e trouxe a menina para casa dela. Foi ficando, aos poucos, como irmã dos meninos dela, mesmo não sendo minha irmã que a colocou no mundo”.

Antes mesmo de ter “crescido muito”, a criança já passa a alimentar-se da comida da mãe produzida no fogo de chão, “com fumaça boa”. Feijão, arroz, “muita salada”, *fuá* (um vegetal, de folhas verdes) - alimento apreciado sobretudo pelas mulheres. Pelo menos, nunca vi um homem exaltado por ter se deparado com os vegetais aos seus pés. As mulheres, pelo contrário, animam-se rapidamente para coleta dessas plantas, cujo aparecimento ocorre depois de colhidos os produtos das lavouras. Em alguns passeios na companhia de alguns homens nas plantações, nos espaços de mata de coleta de cipó e outros materiais para o artesanato, percebi que eles colhiam o *fuá* para levar às mulheres.

Antes de adquirirem corpos e habilidades para lidar com a produção de alimentos, os pequenos dependem da comida fornecida por seus pais e outros parentes. Quando conseguem comprá-la, são oferecidas aos infantes carnes bem cozidas. As mães preferem servi-las acompanhadas de farinha de milho grossa ou farinha de pinhão, o que é possível apenas no inverno, dependendo se conseguem colher ou adquirir esses produtos no comércio local. Dizem que água da primeira fervura do pinhão “é boa para banhar as pernas dos garotos, para que eles sejam bons corredores, que saibam andar bem por aí”.

Já maiores, eles passam a buscar seus alimentos sozinhos. Exceto as refeições principais, refeições matinais, almoço e janta que fazem junto aos familiares, os lanches são por eles próprios arranjados.

Ao ir ganhando corpo e movimento, as crianças vão inserindo-se, gradualmente, nesse produzir comidas e ganhar parentes. Desde cedo, mesmo antes de caminhar, elas já se fazem presente entre os outros infantes. Carregados, normalmente, pelas irmãs

⁷³ Este tipo de adoção entre os kaingang que conheci é recorrente. Os três casos relatados em campo estavam relacionados com a separação dos genitores, cujos filhos, em dois casos, permaneceram com os pais, residindo na casa materna. Em ambos, a mãe dos genitores passou a empregar o termo filha às filhas de seus filhos. Em outro caso, após a separação, a filha do casal permaneceu com a mãe, que retornou para a casa de seus pais e seu ex-companheiro voltou para a casa de seus pais.

mais velhas (*manh-xi*), circulam agora pelos espaços lúdicos. Assistem aos jogos de futebol, observam outras crianças brincarem. À medida que ganham autonomia de movimento, elas próprias escolhem aonde ir. Normalmente seguem os outros.

É possível perceber espaços infantis não separados daqueles dos adultos. Próximo à casa de seus pais é onde eles brincam e crescem observando os demais. Misturam-se aos cachorros, às galinhas. Perambulam livremente a conhecer os cantos. Aos poucos vão sendo responsabilizados por tarefas. Antes de possuírem um corpo compatível com certas atividades da labuta diária, as crianças não são consideradas produtoras dentro de suas comunidades. Eles são, nesse período de corpos pequenos, inseridos no universo do trabalho. São considerados desprovidos de relações de gênero constituídas, circulando nos espaços e engajando nas tarefas sem que haja expectativa dos demais, especialmente de seus pais. Deixar de dormir com os pais é sinal de um início de inserção nas atividades generizadas. Segundo uma interlocutora, “isso ocorre lá pelos 7 ou 8 anos, depende da criança. De onde ela vive. Mas eles decidem sozinhos quando abandonar a cama dos pais”. A partir daí, é esperado que façam tarefas simples, como lavar roupas, cuidar dos animais domésticos, providenciar água para cozinhar, para o chimarrão, fazer fogo e mantê-lo aceso. E especialmente, cuidar dos irmãos menores.

As meninas, sempre próximas das mães, tias, avós e primas mais velhas, dedicam-se a zelar pelo espaço doméstico. Cuidam das roupas para lavar e de limpar o chão da casa. Antes dos sete anos, é raro que acompanhem o grupo doméstico em empresas de coleta nas áreas de mata, longe da aldeia. Ficam pela casa a cuidar dos pequenos. Os meninos de modo semelhante atentam ao que os homens adultos fazem. Observam os irmãos, suas posturas e os imitam. A mimesis aqui opera como mecanismo educativo⁷⁴. Meticulosamente, os pequenos empreendem esforços para fazer

⁷⁴Nos escritos de Florestan Fernandes (1976) e Egon Schaden (1976) encontramos os primeiros relatos acerca do lugar da infância nas sociedades indígenas. Para estes autores a integração do indivíduo à sociedade se conforma através da socialização de seus corpos, e a finalidade dos processos educativos é, paulatinamente, inserir o infante no universo adulto. Para o primeiro, a educação das crianças opera como mecanismo de perpetuação da ordem social, enquanto o segundo sublinha os processos educacionais como meios de transmissão da tradição, mas ambos compartilham uma visão da socialização dos corpos infantis como se dando por meio da imitação dos movimentos observados nos adultos, criando-se assim uma versão infantil do um mundo adulto, uma espécie de miniatura do universo social dos pais e parentes no qual as crianças adestram-se nas técnicas de produção. Educar, neste contexto de socialização, é inculcar o apego às formas tradicionais em crianças vistas como seres “imatuross” ou “incompletos”. Estes trabalhos já ressaltavam a autonomia e a independência das crianças indígenas, mas como atenta Tassinari

o que se propõem da melhor maneira possível. Ao seu modo, esses pequenos corpos integram a rede de convivialidade (Overing, 2000). São agentes produtores e consumidores à medida que compartilham das relações e ao mesmo tempo as constituem. No imaginário lúdico, porém responsável. Ao longo dos anos, estes meninos e meninas em formação vão adquirindo lugares específicos no universo da economia cotidiana dos afetos e suas atividades vão se especializando paulatinamente.

Na idade de juntarem-se aos membros de sua unidade doméstica na atividade de coleta, os pequenos meninos acompanham os irmãos, pais e avós na mata. Coletam espécies de cipó, vão se familiarizando com as táticas de caça do tatu, com o fabrico de armadilhas para pesca (em áreas em que é possível realizá-la). As meninas, similarmente, coletam sementes, iniciam-se nos conhecimentos acerca das variedades de chás e verduras. Elas já embarcam nas tentativas de colher o cipó, ajudando as adultas a puxá-lo do chão, enquanto os corpos com mais força e destreza os desprendem das árvores. De volta à casa, os pequeninos seguem a rotina. Aos poucos, as atividades são diferenciadas e os lugares mais compartilhados⁷⁵.

Esse circular pela aldeia ou pelos espaços da unidade doméstica e da “comunidade” parece caracterizar a um só tempo práticas relativas à produção de corpos generizados e à construção social do parentesco. A criança nesse estágio é parte dos grupos de *siblings* relacionados a cada casa e também participa da rede de reciprocidade entre essas. Algo no sentido pontuado por Carsten (1991) ou Gow (1991) (entre muitos outros) de que a agência destas crianças articula-se ao conceito de *relatedness*, um relacionar-se aos outros não por meio do parentesco como dado, mas por meio de ações cotidianas como a partilha e troca de alimentos. Ademais, o conceito de convivialidade enquanto meio de criação e reafirmação das relações sociais situa as crianças numa trama de interdependências mútuas. As crianças levam e trazem notícias, alimentos, objetos. Laços de parentesco vão sendo reafirmados, entre elas e seus padrinhos, por exemplo. Visitam os avós e avôs, com eles passam algumas temporadas. Nesses deslocamentos, ganham conhecimento acerca das condutas e etiquetas para com os parentes e reconhecem “aqueles com quem não podem se misturar”. Esse grupo de

(2007: 16), a visão da infância como um “vir-a-ser” desloca as crianças de seus reais lugares de agentes. Para nos aproximarmos dos conceitos nativos de infância, será importante manter uma distância dessa imagem.

⁷⁵Sobre a infância indígena e a autonomia reconhecidas nesses sujeitos, ver MELATTI, Júlio Cezar; MELATTI, Delvair Montagner (1944), Cohn (2000), Lopes da Silva; NUNES, (2002).

evitação, ao que pude perceber, refere-se aos agrupamentos políticos não alinhados, “comunidades”, com os quais os pais, irmãos e tios da criança evitam trocas.

O entendimento do mundo social é construído paulatinamente, à medida que eles vão adquirindo clareza sobre a arena na qual já são personagens ativos. A construção desse entendimento de mundo está inscrita na agência de ambas as partes, os instruídos e os instrutores, como nos lembra Toren (1990, 1993). Esta autora enfatiza para o caso de Fiji algo que no universo kaingang assemelha-se àquele, a saber, a recusa de ver a criança sob o signo da passividade.

Dediquei-me nos parágrafos anteriores a apresentar os cuidados e resguardos dos adultos portadores de “corpos maduros” em relação às crianças possuidoras de “corpos moles”. Mas algumas inquietações se colocam: como, desde o ponto de vista das crianças, esse mesmo “fazer crescer” é elaborado? Saíamos por um momento das impressões adultas acerca do mundo e adentremos o universo infantil (advirto o leitor sobre o caráter experimental das elaborações seguintes, sendo o meu campo de conhecimento acerca da infância indígena muito incipiente). Descrevo alguns episódios que nos dão pistas para decifrar as asserções infantis sobre o seu próprio domínio social, humano.

Brincar de aprender

Segunda-feira à tarde. Desço do ônibus que me levara por quarenta minutos até aldeia, localizada em um bairro na periferia da cidade de Porto Alegre. Ali, no final da linha espero o segundo ônibus, a baldeação. Com ele me desloco cerca de dez minutos mais pela estrada de chão batido, que passa em frente à comunidade indígena. Quando a baldeação chega, subo e me sento no interior do veículo, à espera que ele se movimente.

De súbito, uns oito meninos kaingang entram correndo e tomam lugar. Dois deles brigam para ver quem será o cobrador.

Neste transporte, não há custo, portanto, não há cobrador, apenas o motorista. Decido no grito quem ocupará o banco mais alto, os demais meninos distribuem-se pelos bancos velhos. Alguns me conhecem e sem cerimônia se achegam e vão falando.

-Tu vai na aldeia hoje?

- Sim, tô indo lá encontrar com teu pai.

- Ele tá lá. Mas ele não é meu pai. É meu avô. A gente saiu e eles nem viram (risos)

- Estavam onde?

- Na cidade, negociando.

- Na cidade?

- É, tinha reunião lá por causa das coisas da saúde. Fomos lá negociar.

- E essa pastinha aí, o que é?

-Os papéis da reunião!

- E Krig, tua irmã, onde tá? Não veio?

- Não. Ela ficou em casa ajudando a mãe a desfiar cipó. Ela não é minha irmã. É filha do meu avô.

- E como foi a reunião?

- O de sempre.

- Tu trouxe doce?

- Trouxe fruta, quer?

- Quero, tô com fome.

Ei cobrador! [grita ele ao menino que ocupa o banco mais alto] Presta atenção, tem gente passando sem pagar!

- Sei do meu trabalho, não enche o saco! [responde, o pequeno cobrador]

Ao descermos do ônibus o fazer de conta deles seguiu pela tarde. Essa cena me provocara percebê-los, talvez pela primeira vez, como crianças autônomas e conscientes de seu mundo social, menos que 'adulto-minimizados', ou 'adultos-imaturos', para usar termos de Florestan Fernandes (1976) aplicado às crianças Tupinambá.

Passei a observá-los melhor. E desde então, passei a considerá-los interlocutores importantes. Por estarem sendo alfabetizados na língua portuguesa pensara que ao me falarem de seu universo, as traduções fossem mais simples, sem preocupação com pudores que por vezes os adultos demonstravam ter. Ademais, poderia ter acesso a um mundo e à corpos sendo formados, de uma outra perspectiva. E permeado, evidentemente, por outras negociações.

Mais um episódio. Num dia em que chegara de manhã bem cedo na aldeia, em Porto Alegre, combinamos, eu e a dona da casa que me recebera, que comeríamos galinha com *fuá*. As galinhas ficam soltas ao redor da casa de suas donas. Minha interlocutora me chama para pegar as galinhas. Além de mim, seguem com ela a nora e mais duas sobrinhas maternas com quem dividia o espaço da pequena roça e do galinheiro. Cada uma pega uma galinha e torce-lhe o pescoço. As crianças deste espaço doméstico fazem o mesmo, com pequenos frangos. Eu ali imóvel a olhar. Não demora e eu sou indagada: “Vai, Patrícia, pegue sua comida”. Nunca tinha feito isso antes! O grupo de crianças logo alcança seu objetivo e segue para a parte lateral das casas para depenar e limpar o alimento. Eu, correndo num ato desesperado para pegar uma galinha, sou alvo de risos. Depois de muito zanzar, finalmente, consigo. Exausta, me junto às mulheres e elas me colocam junto com as crianças a limpar os bichos. Pergunto: “– Porque não fico aqui com vocês?”. Elas rapidamente dizem: “– porque está que nem eles, aprendendo como a gente faz”. Finalizado o processo de aprendizagem, nos delicias comendo o almoço.

Nesta ocasião também observei a distribuição do alimento preparado e os espaços onde cada grupo comia. Na cozinha, as mulheres da casa “tiravam” os pratos fartos para os filhos solteiros, que os aguardavam na sala, na frente da TV. Os maridos eram os primeiros a serem servidos, sendo para eles reservadas as melhores porções, especialmente de carne. As crianças se acomodavam no chão da cozinha, com seus pratos e copos, junto com os cachorros, com quem dividiam a refeição. Como observei em outras casas, elas podem também comer junto com os adultos. Os pequenos sempre com suas mães. Eu, com o prato servido, me junto aos adultos na sala. Ao perceber que eu observava as crianças a comer, a dona da casa indaga: “– tu achas que tem problema eles comerem com os cachorros?”. Digo: “Não. Na minha casa os cachorros têm pratos separados, na rua”. Ela retruca: “– pois é, aqui na casa do índio, eles ficam com a gente”. Uma das crianças me diz: “– Eles também são gente”. Sua mãe complementa: “– por isso. Do mesmo jeito que a gente faz com os parentes a gente faz com os cachorros. Dá comida para eles ficarem próximos da gente”. Não resisti: “– como assim, como vocês? Eles são bichos, e vocês são gente”. Muitos risos. “– tu tens que ficar mais tempo aqui e ver como é”, diz o marido de minha anfitriã. Pois lá segui.

Percebi naquele dia a possibilidade de haver entre aquele grupo indígena algo a que Overing (1988) aludia a respeito do Piaroa. Uma “vida dos sentidos” era compartilhada por humanos e animais domésticos. Considera-se, nesta vertente, o aprendizado como processo de domesticação que se inicia na infância. Tinha eu a impressão de estar dando os primeiros passos no mundo deles; enquanto as crianças indígenas também o experienciavam. E as crianças aprendiam sobre o meu pensamento sobre eles. Após o almoço, descansando ao lado da casa, na sombra que se projetava, eu tirei uma foto das crianças a brincar de roda com os cachorros. Não demorou muito e elas tomaram de mim a câmera. Fotografaram muito: as casas, as pessoas, os espaços da aldeia. Pedi-lhes, passado algum tempo, a máquina de volta, preocupada que o filme acabasse, pois eu prometera fotografar algumas coisas para a dona da casa. Ao pedir o equipamento de volta, Krig, ‘neta-filha’ dos donos da casa, me disse: “mas falta a foto do cachorro!”. Digo-lhe: “tudo bem, vamos tirá-la”. Ela toma a máquina de minha mão e organiza as crianças para que o cachorro tire a foto. Admirada de meu olhar indagador, a pequena me tranqüiliza: “ele também tem o que mostrar. Nós somos amigos dele, brincamos e dividimos a comida”.

Krig, ao propor que seu cachorro fotografasse algumas cenas, me disse com as seguintes palavras, respondendo à minha indagação sobre porque razão o cachorro iria querer tira a tal foto: “Sim, o cachorro também vê”. Tal comentário simplesmente permitiu que novos horizontes ou porque não, pontos de vista, constituíssem esse trabalho.

“*Ele* [o cachorro] tira foto para mostrar o que ele vê na gente, sabe? Ele tem os *iambré* cachorros dele, só que ele vive aqui com a gente, come com a gente, dorme com a gente. Ele tem o jeitinho de cachorro, a língua dele é outra. Sempre tem cachorro aqui. Mas as galinhas a gente come. Eles não, o vô disse”. (Krig).

Seu Ernesto comenta, depois da fala de Krig sobre o não comer os cachorros domesticados, que há determinados animais que são *iangré* em potencial para os Kaingang. Entre eles a anta (*noir*), as onças (*ming*), alguns pássaros (*porangã*). Há também aqueles animais que não servem para ser *iangré* dos *kujà*. A saber, o macaco o tatu, a cobra, a aranha entre outros. Explica que o cachorro é parente muito próximo da onça e a relação entre eles “é próxima e por isso não se come ou mal-trata esse bichinhos”. O homem que come a sua carne tem a possibilidade de se tornar “homem

com jeito de cachorro; se der pro cachorro carne crua ele come, não é? Então, se ficarmos comendo ele fica com sangue demais e a gente vai pegando as coisas dele”.

Como em relação à outros alimentos, estes interlocutores ressaltam a capacidade de incorporação de algumas propriedades dos alimentos ingeridos, neste caso particular, diz seu Ernesto, “a gente fica como o jeito do bicho, mas esses cachorros não são assim como os peixes, tatu que tem a carne a boa”. Sua esposa, perto dali escuta a conversa e complementa “os cachorros aqui tem a serventia de ajudar a manter o nosso corpo limpo, sem bichos. Não são alimentos, como as galinhas, os peixes e outras coisas que comemos”. Aqui parece haver uma concepção já bastante difundida nos trabalhos de etnologia de que os animais também são “gente”, conquanto possuam uma qualidade corporal diferente daquela dos humanos, que os fazem ter seus próprios “pontos de vista”. O caso da foto do cachorro pode assim ser lido em chave perspectivista (Viveiros de Castro, 1996, 2002).

CAPÍTULO V

Sobre corpos e alteridades

Para os kaingang, vida é o que a morte não é: o lugar das relações, dos laços que operem como forças condutivas da humanidade, da diferenciação entre sujeitos humanos e não-humanos construída no corpo, em sua aparência e composição com componentes materiais e imateriais. A morte é a passagem ao mundo não diferenciado em metades, onde o nexo de parentesco não se constrói a partir de formas duais de relacionamento, pelo menos não das mesmas de que partem os vivos.

A vida humana, contudo, não é dada. Ela é construída, como mostram os capítulos precedentes, pela fabricação e formação continuada do corpo. Ela depende da criação de relações para sustentação da alma, componente da pessoa-humana e cuja ausência implica a dissociação do arranjo entre as partes que a constitui. Em contraste, a morte é o momento que marca o encerramento das relações e do ser no plano dos vivos; ocorre a dissolução das partes da pessoa. Se finda então, as capacidades de ações por ela contida e que a mantém enquanto ser vivo.

O campo da alteridade representa para os kaingang uma teia de interações que não somente inclui os seres que pensamos como humanos, mas contém ainda outras subjetividades, tais como os animais, outros “elementos da natureza” e “espíritos”. Apresento aqui uma incipiente descrição das categorias de alteridade que se engajam em relações cotidianas com as pessoas-humanas, categorias cujas potências servem de veículo para a constituição e desmantelamento das corporalidades e humanidades destas últimas. O que, afinal, diferencia pessoas-humanas, capazes de criar laços de parentesco daqueles descritos como não-humanos e não- parentes, os mortos.

1. Diferenças de mundos, diferenças de corpos

Em Veiga (1994, 2000), encontramos uma descrição detalhada acerca dos procedimentos rituais fúnebres de dissociação dos componentes da pessoa. A autora menciona que o indivíduo não acaba com a morte, sendo este momento a marca da passagem para outra aldeia. Em suas palavras: “apenas uma mudança de aldeias”, em

que se deixa de viver com parentes no mundo terreno para habitar o subterrâneo (Cf. Veiga, 2000:155). Acerca deste lugar, sua descrição nos apresenta uma aldeia nos mesmos moldes de organização social, mantendo-se a divisão em metades e as características distintivas dos kamé e kairu. Aqui, a autora apresenta uma característica diferente daquele que eu conheci em campo. Lá, segundo ela, as pessoas vivem da mesma maneira que no mundo dos vivos; os mortos se casam, mantendo as alianças conjugais com os mesmos parceiros de quando vivos; reconhecem a economia das relações – reciprocidade e assimetria.

Ainda segundo Veiga, a aldeia dos mortos, ao contrário do mundo dos vivos, não está suscetível a mudanças, mantendo-se, de acordo com seus dados, como no passado. Lá existem variedades de alimentos, roças, carne de caça e floresta. Uma inversão, nas palavras da autora⁷⁶.

Minhas informações apontam para uma diferença entre estes domínios, marcada na corporalidade dos vivos e dos mortos. Dizem meus interlocutores que, ao chegar ao *numbê*, a alma será recebida em festa, e que com o consumo de alimentos e bebidas oferecida a ela, inaugura-se outro processo de construção corporal, agora tendo o corpo uma aparência jovem, proporcionada pela placenta, vestimenta reservada para esse domínio. Dizem que a morte é o momento de fim da pessoa-humana, posto que ao perder o nome e a “marca”, desvincula-se de qualquer relação que gere filiação ou identidade social: “sem nome, sem metade e sem corpo feito aqui [no mundo dos parentes] a pessoa se acaba. Vai ser outra coisa, na aldeia dos mortos”. A morte, então, não representaria apenas uma transferência de aldeias e domínios sociais, mas um processo de metamorfose irreversível, cuja principal característica é a dissociação do vínculo de parentesco e da aparência corpórea.

Os relatos acerca da aquisição de corpos jovens no mundo dos mortos me foram narrados por dois xamãs, cujas falas remetem a suas viagens ao mundo Outro, para resgatar almas raptadas, e onde puderam ver os não-parentes em festa, a comer, a beber,

⁷⁶ A autora descreve a morada dos mortos como localizada no poente, sendo por tal motivo que nos enterramentos os mortos são posicionados com a cabeça para o leste e, com o rosto voltado para o Oeste. Interessante notar em seu texto é a informação da existência de duas percepções acerca da localização do mundo dos mortos. Alguns de seus interlocutores localizam o mundo dos mortos localizado em cima, no céu, enquanto outros, diferentemente, o localizam no subterrâneo. Segundo a autora, a segunda possibilidade também foi notada por Nimuendajú (1914[1993]), cuja interpretação do mito identifica a parte abaixo do solo como local daqueles que permaneceram após o dilúvio. Em minha etnografia, apenas ouvi mencionar a segunda localização.

e a bailar, “parecendo gente nova”. Isso parece ilustrar algumas informações já apresentadas por Nimuendajú (1993[1914]) e em relatos mais recentes de Rosa (2005), que indicam que o mundo dos mortos é configurado, em termos do mito coletado pelo primeiro etnólogo, por aqueles kaingang que desceram ao mundo subterrâneo e de lá não retornaram, ao contrário dos irmãos Kamé e Kairu. Por tal atitude, “eles não receberam marcas e nem nomes”, me narra um desses xamãs.

Na casa de um desses xamãs, ainda nos primeiros meses de 2010, sua esposa narra-me o episódio mitológico do dilúvio, momento inaugural de existência das metades (ou a institucionalização da diferença). Ela pediu a sua neta que a escutasse contar aquela história. A senhora, em sua fala longa e criativa, explicava que “o que fizeram os bem antigos, acaba quando a gente morre”. Dias após o evento, a pequena menina dirigiu-se a mim com dois desenhos nas mãos. Ao lhe perguntar por que os fizera, ela disse: “são os desenhos daquela história, para que tu não esqueças”. Em ambos, ela esboça a ‘divisão’ dos mundos sociais, dos vivos e dos mortos: “o de cima e o de baixo”, conceitua a pequena. “No de cima estamos nós, por isso fiz as pessoas com cores e, no de baixo, que são tudo igual, eu fiz elas da mesma cor”.



Dizem que para chegar ao mundo dos mortos deve-se antes perder a diferença codificada das marcas: “morto fica sem nome, sem metade e fica só a alma que recebe

outro corpo”, desta vez jovem. Para os meus interlocutores, os mortos adquirem uma corporalidade e seguem, como no mundo terreno, com sua forma de organização social, agora sem o princípio da diferenciação das metades operante, mas em continuidade das atividades de socialidade. Ainda assim, não encontro melhor assertiva para apresentar esse elemento da socialidade kaingang, senão a postulada por Carneiro da Cunha (1978:145): “tidos por fundamentalmente diversos, os mortos servem para afirmar, para circunscrever os vivos. [...] Por complementaridade, por negação eu sou aquilo que o que eu não sou é”. Porém, os mortos kaingang não assumem com rigidez a forma de inimigos como parece ocorrer, segundo a descrição da autora nos Krahô. Para os kaingang, eles tornam-se entidades negativas em circunstâncias como as citadas acima, quando por razões diversas, penetram no mundo social humano.

O desenho que não sai

Estava sentada com o pequeno Zé ao colo [com quatro anos na época], cujas unhas não se cansam de arranhar minha pele. Incomodada com sua atitude, peço-lhe que encerre a brincadeira, pois a minha pele já adquiria um tom avermelhado e um leve relevo que indicava o inchaço provocado por seu esfregar de dedos sobre o desenho que não sai.

Zé: mas não sai. Porque tu fez esse desenho?

P: porque eu gosto dele.

Zé: mas quando tomar banho ele vai sair?

P: sim, ele sairá.

No final do dia, após banhar-me, Zé senta-se novamente em meu colo. Na busca por encontrar a pela limpa, ele decepciona-se.

Zé: tu mentiste. O desenho tá aí, preto. Vai ficar aí para sempre?

P: acho que sim.

Ele deixa meu colo. Não se aproximou mais. Durante os dias em que estive em sua casa, cerca de quatro dias a mais, ele evitava qualquer proximidade. Estranhei sua atitude, pois estávamos sempre a

brincar e ele, de repente, passa a tratar-me com indiferença. Comentei com sua mãe, buscando saber o que em minha atitude havia causado o afastamento.

Feliciana [a mãe]: sim, acho que vai demorar um pouco para ele voltar a brincar contigo. Ele não gostou do teu desenho.

P: não entendi. Antes estava aí e ele não se importava. Pelo menos nunca havia manifestado atitude similar.

F: pois é, dias antes de tu chegares aqui, fomos passar uns dias lá na casa do comrade Ernesto. Ele contou a história dos mortos para o Zé e para o pequeno dele, quase da mesma idade. Disse para eles que a marca dos Kamé era comprido e que do Kairu eram pintas⁷⁷. E que se fazia isso no corpo quando morria alguém. Mas que

⁷⁷ Entre os kaingang, os padrões de pintura corporal variam de acordo com as metades. O grafismo da metade Kairu são formas arredondadas, enquanto o do Kamé são formas abertas, longas e compridas. Costumam pintar-se em eventos de festejos, especialmente quando há presença garantida de autoridades políticas não-indígenas; em momentos de visibilidade pública, onde a expectativa estrangeira de sinais óbvios da sua alteridade lhes motiva a “produzir-se para a guerra”. Ou então, em ocasiões de batismos e casamentos e do falecimento de alguém. Para um conhecimento mais detalhado do uso e significado dos

depois se lavava e sumia. Que se pintavam, no tempo dos antigos, para a guerra e nesses dias de festa dos mortos. Ensinou a eles como fazer as marcas. Historinhas que ele conta para os meninos aprenderem.

P: mas meu desenho não sai. Por isso ele não gostou?

F: é, acho que sim. Ele deve ter pensado que alguém morreu. Mas disse a ele que não, quando veio me perguntar, enquanto tu tomavas banho.

P: e quando ele voltará a brincar, se o desenho não sai?

F: quando ele entender que tu não estás ameaçando a gente. Que não é um espírito ruim, como a gente fica dizendo para eles. Dizemos que quem fica pintado é morto, embaixo da terra e que só some depois que o corpo acaba e que a alma já tá lá no *numbê* e que não voltará.

P: acho que preciso ouvir mais as histórias de seu Ernesto.

F: e ele [pequeno Zé] a viver mais com os brancos para saber que o que vocês fazem é diferente do que fizemos aqui.

grafismos kaingang, ver especialmente Silva (2002).

Esse diálogo exprime a lacuna que venho procurando compreender: dizem os kaingang, que os mortos não têm metade. No momento da morte, segundo este último diálogo, os kaingang costumavam-se pintar, o que marcaria visivelmente o que apontam como ser a distinção entre os mundos sociocosmológicos, dos vivos e dos mortos: lá, no numbê, não se tem metade, “todos são parentes” (ou pelo menos, os critérios de constituição do parentesco é outra). Mas o que, afinal, diferencia ter marcas e metades nesse universo social e não tê-las no associal? Até agora, eu percebi que as metades definem os vivos e que gera diferenciações idealmente necessárias para o que consideram os kaingang ser o princípio de relações sociais, notadamente o parentesco. Não será aqui que tratarei desse assunto, pois como já mencionei, falta-me dados de campo para apreender melhor a diferenciação existente no do “mundo dos vivos” e a distinção deste em relação com o “mundo dos mortos”.

Mas uma breve nota sobre as categorias de diferenciação de corpos humanos já pode ser esboçada.

“Corpos moles, “corpos maduros”, “corpos fracos e sabedores”

Em ocasiões em que acompanhei algumas famílias na atividade de “campear”, como para a coleta de cipó e sementes, observei que as crianças pequenas não os acompanhavam na empreitada, enquanto as maiores já seguiam os pais ou os irmãos mais velhos. Além de estar envolvida na lógica da economia doméstica e na forma particular de produção (como escrevi no capítulo IV), esta conduta também expressava um cuidado, uma evitação. Explicaram-me que os infantes de “corpo mole”, com a “alma recém fixada”, não estão preparados para estar na mata. Justificavam esse procedimento informando que as matas, “mesmo pequenas e ralas” oferecem perigo, uma vez que estão povoadas por “espíritos”, dentre os quais, o “dono da taquara”, vegetal apreciado para labuta manual de produção de cestos e outros objetos da cultura material do grupo, cujo “espírito é mais forte” do que o da criança e o rapta⁷⁸. Alguns diziam: “é preciso que a criança tome bastante banho com remédios do mato para ficar forte e protegida antes de vir pra mata”. A respeito de os idosos não participarem destas atividades, um interlocutor contou-me certa vez que o corpo dos velhos é como o das crianças: “fraco porque a alma deles está cansada” e ainda, “porque não conseguem mais ter habilidade e

⁷⁸ Rosa (2005) oferece-nos outros exemplos interessantes acerca destas categorias potencialmente malélicas: o dono da chuva, caracterizado por ter cabelo crespo e ser bem mau, havendo também o dono da água e o da madeira (Idem: 09).

resistência para ficar caminhando o dia todo, ainda mais agora que o mato está ralo e é preciso andar muito para achar alguma coisa”.

“Corpos moles” pertencem aos infantes; “corpos maduros” pertencem aos adultos, e, “corpos fracos e sabedores” aos velhos. Eis uma primeira tipologia corporal relativa aos corpos produzidos no mundo social, conformando pessoas-humanas. Uma produção contínua de corpos humanos no espaço dos vivos, dos parentes e afins, visando alcançar patamares de conhecimentos do mundo; ser criança é estar no mundo para incorporar e produzir os primeiros saberes; o período adulto é tempo de amadurecimento corporal e moral; e a velhice denota um estado de conhecimento particular adquirido, associado à categoria dos *kofã* – “aqueles que sabem; que tem corpo maduro, mas cansado”.

Estas corporalidades são produzidas em um espaço-tempo em que os seres constituem-se em relações momentâneas, adquirindo em que cada contexto de sua experiência saberes particulares e animando-se por meio de relações específicas. Se o argumento proposto é de que a pessoa kaingang é constituída pelas relações que contêm⁷⁹, essas concepções de “corpo mole”, “maduro” e “corpo enfraquecido e sabedor” poderiam ser entendidas no horizonte da metaestabilidade, estados do ser em movimento; processo no qual o sujeito não depende de uma identidade, como uma unidade que existe em si mesmo (Simondon, 2003). A partir da leitura de Simondon (2003), proponho entender as corporalidades kaingang construídas ao longo da existência no mundo dos humanos como um efeito da capacidade do ser de desfazer-se em relação a si próprio: o devir não é uma fase, mas uma dimensão, um processo de constituição em que, nas relações se efetuam operações de engrenar-se a outros movimentos externos, ele não se torna homogêneo, mas composto, possuindo em si, variadas corporalidades. O devir subsiste enquanto subsistem as operações, as relações e transformações; ele acaba quando não existe mais nenhuma força; quando todos os potenciais já se atualizaram e o ser torna-se uma unidade, um centro constituído, um ser egocentrado: o que a rítmica de vida kaingang não parecer admitir.

⁷⁹ Ao modo melanésio, digamos, (por exemplo, Leenhardt (1975) [1947]) e obviamente Strathern (1988, 1992, 2001).

2. *Nós, os vivos e os mortos, nossos Outros*

“O kaingang é diferente dos *fóg* porque temos as marcas e elas dizem como a gente é. Algo assim, também, nos faz diferentes dos mortos. Quando nascemos, recebemos um nome. Este nome tem a ver com o corpo porque o nosso corpo é preparado de acordo com o que significa o nome. A gente tenta fazer com que o corpo adquira essas características do nome pelas coisas cotidianas, das comidas e dos chás do mato. Isso tudo, esse cuidado com o corpo tem a ver com o *kumbâ*. É dito assim, como o espírito em português. Ele fica junto com o corpo da pessoa; com a parte essa que a gente enxerga. Isso a gente diz que é o *hã*: os ossos, a pele, o cabelo. Mas ele [*kumbâ*] pode sair. Quando sai, o *hã* fica enfraquecido, por isso é que ficamos doentes. Mesmo que o corpo seja saudável, tem que cuidar também dessa parte [não visível] pra que ela fique sempre fortalecida e não seja raptada pelos *kuprig*. Por isso tem que cuidar dele, com banhos e a fumaça. Mas o *kujà* consegue trazer ele de volta. Se não consegue a pessoa morre. Aí volta tudo de novo. O corpo fica só corpo e enterramos ele na terra onde a pessoa nasceu e teve seu umbigo enterrado. E a alma dela vai embora junto com o nome. Vai pro *numbê*, aldeia dos mortos. (Reféj).

A morte é conceituada como um processo de desconstrução da corporalidade humana que resulta na posterior emergência de uma corporalidade contrastiva não-humana, marcada pela evitação de qualquer contato daqueles com estes. Os cemitérios kaingang sempre são construídos e mantidos longe dos espaços de socialidade, o que indica o distanciamento desejado do mundo dos mortos. A morte determina o cessamento de ações constituintes da pessoa, e desarticula as relações nela contidas, que a situam no mundo dos vivos e parente-humanos.

A explicação de Reféj apresenta uma noção de temporalidade caracterizada pela constante reordenação dos estados do ser que depende, em certo grau, de um quase projeto de vida, cujo objetivo parece ser controlar os efeitos das próprias formas das relações com outros em domínios do *socius*.

Os mortos, *outros* por definição (Carneiro da Cunha, 1978), tomam lugar entre os kaingang como maximamente diferentes aos vivos, apresentando-se como parâmetro negativo para a definição de categorias de identidade, pessoa e corpo. Se a vida é o espaço-tempo da produção continuada de corpos, das pessoas-humanas e das relações que as vinculam aos demais humanos e aos não-humanos, a morte, por sua vez, é um evento que inaugura uma série de práticas rituais de desconstrução do corpo e da pessoa-humana, para moldá-la, em outro lugar, com outro corpo. O *numbê* é um espaço-tempo onde, de acordo com minha compreensão das falas indígenas, os mortos não se relacionam guiados pelo princípio de diferenciação Kamé e Kairu, como mostra a noção de metades kaingang vigentes no mundo

dos vivos. Portanto, a metade e o nome, enquanto componentes da pessoa-humana a depender do contexto das relações⁸⁰ desejadas, indicam para os vivos, em contraste com os mortos, possibilidades de ação.

Ainda que seja preciso mais dados etnográficos para compreender o conceito de morte e as conseqüências deste evento para a alma na morada dos mortos, e, sobretudo, como ocorre o processo transformacional do *kumbâ* em um *ngufõ*, me parece plausível pensar em termos de uma diferença entre corpos, de uma diferença de perspectiva: os mortos, especificamente os “espíritos feios”, os *kuprig kórég*, vêm os que seguem vivos, no domínio da terra, como possibilidades de “gente para que os guie até o mundo dos mortos”; outros kaingang dizem que “esses espíritos feios roubam a alma da pessoa porque tem saudades e quer ficar aqui [no mundo dos vivos]”; enquanto os vivos os percebem como potencialidade de aniquilação da pessoa-humana, de seu corpo, de suas relações de parentesco realizadas pela própria produção de corpos – pelo que se come, onde se vive, com quem se convive; a agência destes entes “feios” ameaça a continuidade do coletivo humano, *kaingang krë*.

A noção de relações contagiosas entre o mundo social e o mundo associal, o lugar dos mortos, está presente nas narrativas e justifica o desvelo cotidiano dos sujeitos indígenas com a proteção dos corpos contra as potências invisíveis dos “espíritos feios”, “aqueles que não têm corpo, pois não chegaram ao *numbê*”. Dizem que por este motivo, “eles ficam na aldeia da floresta. Mas, são diferentes dos espíritos bons, que têm corpo, como os dos bichos e das plantas, os *tân*” – esta informação parece convergir com aquelas mencionadas por Rosa (op. cit.). Os “espíritos feios” são entidades ditas patogênicas, que almejam “levar a alma dos vivos”, não os corpos. Novamente, alguns interlocutores afirmam que isso ocorre porque “querem uma alma que os levem ao mundo dos mortos” no qual não estão porque não tem corpos; donde: o que é alma para os vivos (alma cm corpos) é corpo para os “espíritos feios” (almas sem corpos). O caminho para o mundo dos mortos é um trajeto árduo, de duração longa, cerca de um ano aproximadamente, que envolve alguns interditos e resguardos para os parentes mais próximos do falecido, notadamente o cônjuge. Apenas os xamãs são pessoas habilitadas a ultrapassar a fronteira e circular entre os espaços dos vivos e os espaços dos mortos. Eles adquirem esta faculdade através da iniciação xamânica, obtendo a capacidade de enxergá-los, distinguindo-se das pessoas ordinárias, que não os percebem visualmente.

⁸⁰ Relação é empregada aqui com o sentido expresso por Simondon (2003), que a define como uma modalidade do ser; que o compõe de modos diversos e o desfaz para que se refaça novamente.

Outros relatam que “esses espíritos são as almas dos que se foram e não querem ficar no mundo dos mortos”. Dizem que sentem saudades dos que ficaram no domínio dos vivos. Durante a uma das etapas de campo para a elaboração de um relatório de identificação e delimitação fundiária que participei, envolvendo alguns dos meus interlocutores, um acompanhante indígena, por meio de falas preocupadas, salientava o problema dos cemitérios antigos, localizados em diversas paisagens já tomadas pelas imensas plantações de soja na região, inclusive de domínio indígena. Este senhor me contava aflito que o não cuidado com os cemitérios poderia causar danos aos seus parentes. Referia-se à “abertura”, algo relativo “ao mexer, cavar e plantar onde tem esses cemitérios”. Isso, de acordo com ele, poderia “abrir caminho para os espíritos do *numbê* chegarem até aqui”, e o evento que causaria danos aos vivos e, como me dizia, “hoje já não temos tantos xamãs assim para ajudar a cuidar, os remédios do mato são poucos e eles ficaram diferentes porque na terra já ta cheio de veneno. Isso os alimenta”.

Os vivos são constantemente ameaçados pelos espíritos dos mortos, podendo perder sua alma pelo rapto empreendido pelos *kuprig kórég*, entes causadores de enfermidades, que lhes subtraem assim o *kumbâ*, “alma do corpo”. Sem a alma, a condição de humanidade desfaz-se, causando a morte da pessoa. Essa perda pode ocorrer devido a pelos menos três fatores. O rapto da alma foi a causa mais recorrente mencionada em campo: os kaingang dizem que quando se está na mata, deve-se ficar atentos aos sonidos do lugar, pois estes entes “ruins” assoviam com o intuito de atrair as pessoas para sua aldeia, na mata. Lá as seduzem com boas comidas e com a promessa de que verão seus parentes falecidos.

A esse respeito, um caso chamou-me a atenção: um xamã, num dia em que estávamos nos preparando para caminhar pela mata em busca de um cemitério antigo, recusou-se a acompanhar o grupo. Apenas nos saudou com um “tomem cuidado lá”. Na caminhada em um terreno com cerca de 9 hectares de mata nativa, na região noroeste do Rio Grande do Sul, nos deparamos com uma cobra. Não a matamos, deixamos que ela seguisse e continuamos na busca pelo tal cemitério. No percurso, um dos jovens que nos acompanhava ficou tenso. Logo depois do incidente com a cobra, o moço resolveu retornar sozinho para a aldeia. Ao chegarmos, horas depois, à aldeia, fui encontrar o xamã. Fiquei curiosa quanto a sua atitude, pois sempre ouvia dizer que ele seria a figura que nos ofereceria informações ricas acerca do cemitério e, além disso, alguma proteção, posto que segundo as narrativas que conhecia, ele é capacitado a comunicar-se e lidar com as forças extra-sociais.

Na varanda de sua casa, tomando chimarrão e ao redor da fumaça, cujo cheiro agradável penetrava nos cômodos internos e deixava nossos corpos aromatizados, ele me disse que nesses lugares de cemitério residem espíritos ruins. “Não gosto de ir lá. Ainda mais, agora que só tem espaços muitos pequenos de mata por aqui, aí parece que concentra tudo lá”. Enquanto me dizia essas palavras, aproximou-se o rapaz, que horas antes nos havia deixado na mata. Ele sentou-se junto de nós e sem muita cerimônia, pediu uma “consulta” ao xamã, que lhe respondeu com outra pergunta: “tu tá passando bem?”. O rapaz lhe disse: “sim. Acho que sim. Mas são esses tremeliques, tô me sentido bastante cansado e sem fome. E hoje vi uma cobra, lá no mato. Volto aqui depois”.

Seguimos a tomar o chimarrão. Depois de muito tempo em silêncio, o senhor pronuncia: “pois é, os perigos estão aí”. Como se estivesse falando para si mesmo, ignorando minha presença, este senhor acrescentou mais lenha ao fogo e, sentado mais próximo da fumaça, balbuciou palavras em kaingang, incompreensíveis para mim. Ele levantou-se, momentos depois, separou algumas ervas que estavam penduradas num gancho, na parede de sua cozinha. Colocou um pouco de água de um galão de plástico, que um menino havia lhe trazido dias antes, do rio que corre na aldeia. Ao ferver da água, ele adicionou os galhos e folhas secas. Voltou à varanda e me disse: “hoje vou trabalhar, vou limpar o corpo do guri que teve no mato. Ele tá com medo, viu? E tem que estar mesmo. Não deve ficar indo onde não deve. É assim, eles ficam rindo da gente, mas quando precisam vem correndo”.

Perguntei se era hora de ir-me embora, para não atrapalhar. Ele disse, “não, ainda não. Fica para mais um chimarrão. Só trabalho de noitinha, hoje.” Perguntei-lhe se o que estava preparando era remédio. O homem surpreso me retrucou: “mas tu sabes dessas coisas? Achei que tava aqui só para saber das coisas da terra, das histórias que os pesquisadores sempre acham que os velhos sabem [risos]”. Disse-lhe que já havia conversado com outros xamãs e que sabia um pouco das coisas dos kaingang, porque onde morava havia muitos e eu conhecia alguns deles.

Depois de alguma conversa, identificamos algumas pessoas que conhecíamos em comum. Acho que depois de perceber que estava interessada no assunto do “trabalho com o guri”, ele me explicou que se tratava de um procedimento “simples”. De noite, antes de o rapaz dormir, ele lhe daria um banho com os “remédios do mato”, para proteger o seu corpo. O xamã, ao adormecer, iria conversar com o seu *iangré* para saber se o rapaz havia sido “pego pelo assovio”. Caso não tivesse, ele lhe ajudaria a recuperar “as forças”. Se dentro de alguns

dias o rapaz “cair de cama, ele deve ter tido a alma raptada”. Segundo ele, a cobra é um animal que pronuncia a morte, mas que tinha de sonhar primeiro para saber. “De repente ele ouviu o assovio, por isso foi embora”. Não soube do resultado da consulta onírica e, tampouco, dos demais procedimentos. Fui-me embora poucos dias depois, sem conseguir conversar com o senhor novamente.

Outro relato que comenta o mesmo tipo “rpto da alma” foi-me contado por Feliciano:

“tenho um primo que sumiu no mundo, isso era quando éramos jovens, coisa de 30 anos atrás, ainda lá no Paraná (TI.Manguierinha). Ele foi campear e nunca mais ouvi-se falar dele. Procuraram muito, mas não encontraram vestígios dele no mato; talvez tenha ido embora, morar na cidade, mas quem sabe ele não foi visitar a aldeia dos mortos e ficou lá.”

Outro motivo que causa a morte é o “enfeitiçamento”. Esse tema me pareceu estar envolto em nuvens de mistério. Conheço mais sobre essa causa de enfermidades e morte por meio da literatura etnográfica sobre o grupo do que a partir de notícias que tenha tido em campo. Apenas uma vez, em meados de 2008, quando visitava a casa de um casal, em Porto Alegre, soube do estado de enfermidade do marido da dona da casa, que naquela ocasião não havia me recebido à frente de casa, como de costume. Sua esposa me disse que ele estava doente, fazia alguns dias, e que os remédios que o médico tinha lhe receitado não estavam fazendo efeito. Ao conversarmos, ela comentou que isso só podia ser “coisa de feitiço”. Foi a primeira e última vez que escutei algo assim. Ela me explicou que “tem gente que usa os seus conhecimentos para atralhar a vida alheia, fica enviando doença e se não cuidar a pessoa acaba morrendo”. Perguntei-lhe se havia algum tipo de itinerário terapêutico que pudesse seguir para ajudá-lo a recuperar-se. Ela prontamente disse-me: “sim, até tem. Mas aí tem que chamar um xamã que cuida disso, pois nem todos sabem. E aqui não tem. Vou mandar meu guri mais velho lá no Planalto” – modo como se referem os indígenas vivendo na região metropolitana da capital gaúcha às territorialidades indígenas na região noroeste do estado. “De lá, ele traz os remédios, porque aqui não tem. Já andei por aí campeando e não achei nada”. Ela me disse que o *nõinkã* [feitiço] vem pelo ar: “chega assim, sem percebermos nada; o vento traz. Isso é desconfiança minha, viu. Não sei se é. Mas andam querendo tirar a gente daqui. Coisas das políticas, sabe. E ele [seu marido] já anda triste faz tempo e estava sem fome. Isso é sinal que está fraco, pode ser doença”. Passadas algumas semanas, soube de notícias de melhora do senhor. Ao visitá-los novamente, semanas depois, ele confirmara que tinha sido “doença de feitiço”.

E por fim, a terceira categoria é a morte natural, quando dizem que o corpo já não mais tem força vital para suportar a alma. Neste último caso, a doença comumente está associada à má alimentação, más condições de vida e “ao corpo cansado da vida no mundo dos vivos”, local que afirmam os interlocutores ser o espaço de “ganhar e transmitir conhecimentos, área de guerra e trabalho”. Ademais, dizem algumas mulheres que quando vão ficando velhos já não conseguem mais estar tão presentes, envolvidos na vida dos outros; “vamos deixando de dar coisas nossas para os outros e também de receber deles porque já estamos enfraquecidos, do corpo e do espírito”. Mais adiante, retomo a temática do envelhecimento.

Nos casos de morte causada pela ausência da alma, o sintoma da falta de apetite aparece como expressão de situação de enfermidade. Em outra ocasião, o senhor que havia sido enfeitado me disse que o pouco apetite é um meio de perceberem se “a pessoa está adoentada do espírito”. Para ele, quando a pessoa já não “gosta da comida dos parentes é porque provou a de lá” [daquela oferecida na aldeia da floresta, como meio de seduzir a alma roubada]. De acordo com suas informações, quanto mais comida a alma roubada consumir lá, “mais difícil é trazê-la de volta, porque o xamã já não a vê bem”. Ao indagar por que razão isso ocorria, ele disse: “só quem consegue ver as almas é o *kujà*. Ele vê a alma do corpo e também os espíritos feios. Quando levam a alma pro *numbê* ou pra aldeia na floresta, eles ficam com ela e lá [ela] fica corpo que não é igual o que está aqui”.

A falta de desejo por comida pode consistir em indício de relações com categorias sociais que não aquelas envolvidas a economia das trocas diária. Até onde percebo, a produção de comida está envolta na economia diária dos afetos, cujas trocas produzem concomitantemente, corpos e parentesco. Ao recusarem a comida preparada por seus parentes – mãe, esposa, irmã, tias, sogras, por exemplo – estas pessoas, do ponto de vista dos que a prepararam, estão negando as relações, sendo sinal de ofensa e desrespeito. Da perspectiva do xamã, isso é sintoma também de que sua fome apenas será satisfeita com comidas dos Outros, por isso, não lhe agrada aquela feita por seus parentes.

3.0 que se conhece das almas, espíritos e Outros

Em Veiga (2000), lemos que os Kaingang podem possuir até quatro tipos de almas, quais sejam, *ngufõ*, alma dos mortos, ou sua variação, o *kuprig*, aquelas almas que não

chegaram ao mundo dos mortos, o *kumbâ*, alma dos vivos, e nesta categoria, haveria duas subdivisões, as *kānhmèg*, “alma grande,” e *kānhmèg-si*, “alma pequena”, e os *kóimbég* (que por sua descrição parece assemelhar-se ao conceito de *kunvê*, usado por outros autores, traduzido como sombra, reflexo do corpo). A autora afirma que não fará uma distinção clara entre espírito e alma, posto que seus interlocutores usavam essas palavras como sinônimos (Id: 110). Ela nota que não há um consenso entre os seus informantes a respeito do momento exato do “recebimento” da alma. Há aqueles que dizem que isso ocorre quando a criança nasce, sendo ela um ancestral do pai do pai do bebê, de volta ao mundo dos vivos, ainda que com outro corpo - Veiga refere a tal evento pelo termo *encarnar*, informando que a semelhança física da criança com o antepassado seria um indício desse processo. E outra versão, indica que a alma é fabricada na gestação “já vindo com a criança de dentro da mãe” (id:ibid.). E nesse caso, a autora conta que quando a criança nasce sem alma morre, corroborando o entendimento de que a alma existe mesmo antes do nascimento e da nomeação, estando presente desde o processo gestacional.

Veiga descreve também uma interessante teoria “fisiológica” da alma, informando que as almas das crianças que ainda não nasceram são “mais altas”, “porque vão crescer bastante”: seus interlocutores dizem ainda que, com o envelhecimento, “as almas ficam baixinhas”, “como se fossem perdendo energia”. Sua interpretação para esse processo é de que “as almas que vão definhando tornam-se almas em diferentes níveis de ‘desgaste’; eles afirmam que algumas pessoas possuem até quatro almas: as mais pretas são novas e as mais claras são as mais velhas” (Veiga, 2000:110). Contudo, ao ler os textos da autora, percebi uma contradição entre essas duas versões quando ela menciona que a presença da alma é vinculada à faculdade da fala, sendo assim no período das primeiras palavras que a criança manifestará ter uma.

Em Oliveira (2000), também encontramos asserções sobre as diferentes categorias de alteridade, indicando que os kaingang possuiriam um “espírito” – *kuprig* – e duas “almas” - *kānhmèg* e *kānhmèg-si*, “alma grande” e “alma pequena”, respectivamente, uma dimensão similar a encontrada em Veiga.

Em Almeida (2004) e Rosa (2005)⁸¹, já percebemos um maior esforço de sistematização do conjunto de categorias anímicas [mortos, brancos, outros índios, animais

⁸¹Nos trabalhos deste autor, notadamente, há os diálogos com os estudos de Robert Crépeau (1997, 2002, 2006), sobre o xamanismo kaingang, em que se discute, as relações entre os xamãs e os ditos espíritos da floresta.

etc.]⁸². No trabalho do primeiro, lemos que a concepção de pessoa e corpo kaingang apoia-se na idéia da coexistência de três almas – *kumbã*, *kunvê* e *kuprim/kuprig*. A primeira e a última se borram, mas são referidas, respectivamente, como “alma” e “espírito”⁸³, enquanto *kunvê* é descrita como espectro do corpo, “quase um reflexo”, segundo o autor. Ele menciona também que esta entidade “é surda, confunde-se com a própria noção de corpo” (2002: 178). Neste trabalho também é possível encontrar a concepção da alma como vinculada à fala, como sugere Veiga (supracitado).

Em Rosa (2006), o *kumbã* é descrito como sendo o “espírito dos vivos” e o *kunvê* como “sombra da pessoa”, relacionada ao corpo à medida que lhe serve de suporte. Este autor associa os *vënh-kuprig-kórég* “aos espíritos dos mortos ruins” e os *vënh-kuprig-kórég-hã* aos “espíritos dos mortos bons”. Esta dicotomia é guiada pelas diferenças espaciais onde circulam estas entidades.

Para Veiga (1994, 2000), Almeida (2004) e Rosa (2005) há uma estreita relação entre alma e corpo, em que a primeira aparece como parte imaterial da pessoa, que circula entre os domínios sociocosmológicos, descritos em ricos detalhes por Rosa (2005), enquanto a segunda aparece como perecível, que se decompõe após a morte. A partir das descrições desses trabalhos, poderíamos esboçar talvez duas hipóteses: a) de que a alma estaria, do ponto de vista humano, no plano do dado, à medida que *se origina* do mundo dos mortos (como encarnação); e b) no plano do construído, pois, a alma é fabricada na gestação, vindo com a criança ao nascer.

Traçando uma comparação entre as informações etnográficas contidas nos trabalhos destes etnólogos com os dados produzidos em minha pesquisa, vale frisar alguns contrastes e consonâncias. Se, nos trabalhos consultados, verificamos uma dupla possibilidade de percepção da origem da alma, entre os meus interlocutores ela seria concebida como algo apenas da ordem do construído, uma vez que sua existência está vinculada a produção do corpo (elaborado pelo processo de complementaridade entre ações alternadas dos genitores), mas não concomitante a esta, passando à condição de princípio vital apenas depois que o corpo já tem sua primeira fabricação elaborada e anunciada pelo nascimento. A alma, para meus interlocutores, opera como princípio vital que, somada aos outros componentes,

⁸²Há menções acerca dessas categorias também nos trabalhos de Rocha (2005) e Hanna (2009), Aquino (2008), e em Jaenisch (2010), com base nestes estudos citados.

⁸³ O autor não esclarece a distinção entre “alma” e “espírito” e eu tampouco tenho dados para que ajudem a compreender essa questão.

constitui a categoria de pessoa-humana. Ela apenas ganha sentido de componente da pessoa-humana, quando o corpo se torna visível, após o nascimento. Por outro lado, há convergência entre minha etnografia e esses trabalhos naquilo que tange o entendimento indígena de continuidade entre corpo e alma.

Ademais, embora eu não tenha registrado nenhuma informação específica acerca dos estágios da alma num crescimento invertido, como sugerida por Veiga, vale ressaltar os comentários ouvidos em algumas ocasiões, no sentido de que “quando se fica velho o corpo enfraquece, fica sem muita energia”. E no falecimento, diziam-me, “esse corpo fica para a terra e a alma do corpo viaja para o mundo dos mortos, para ganhar um corpo jovem”. Este corpo jovem é associado à placenta que, como vimos em capítulos anteriores, serve de vestimenta para a alma nesse mundo de outros; trata-se, porém de um corpo sem “marcas”, sem parentesco.

A origem desta última não me parece ser vista como uma espécie de *reencarnação*, para usar das palavras de Veiga, pois me diziam os kaingang “que a alma de alguém morto” não é a mesma “de quando [este] era parte dos parentes, no mundo dos vivos”. O que me parece circular entre os espaços sociocosmológicos é o nome e não a alma, pois esta última sofre uma metamorfose: passa de *kumbâ*, “alma do corpo” humano, para *kuprig*, “espíritos da floresta”, e torna-se, ao chegar na aldeia dos mortos um *ngufõ*. E, assim, a alma não estaria tampouco relacionada diretamente ao mundo dos mortos, pelo menos não como ex-propriedade de alguém. Aqui reside uma lacuna etnográfica que merece um olhar mais atento daqui para frente, por enquanto, arrisco essas comparações.

Meus interlocutores, como já foi visto, diziam-me que o momento de “ajuntamento do corpo com o espírito” é após o nascimento, na nominação, mesmo quando o nominador não é um *kujà* ou um *kofã*, sendo esta o momento no qual “o espírito” identifica o corpo e nele se “apega”. Descrevem assim a onomástica como um dispositivo de “ajuntamento” da alma ao corpo. Ajuntamento que constitui a pessoa, *inh*, como “aquela que tem *kumbâ*, que está a fazer coisas no mundo”.

Um questionamento segue em aberto. Se a alma, como indicam minhas informações, está associada ao nome, sendo a nominação o evento que promove, idealmente, o “ajuntamento” dela com o corpo, configurando a idéia indígena de pessoa, qualquer que seja sua origem, criada na gestação ou vinda do mundo dos mortos, teria ela metade? Exploremos caminhos para esboçar uma resposta.

Corpo e pessoa têm metade, definida já no processo de fabricação do primeiro, em que o sêmem, substância material masculina, seria o veículo da transmissão “patrilínea” das qualidades humanas repartidas segundo a dualidade *kamé/kairu* - idéia expressa na noção de “pai do corpo”, aquele que dá metade e nome, o genitor. Sabemos também que aqueles que não são gerados por sêmens que contenham propriedades *Kamé* ou *Kairu* podem tornar-se “gentes verdadeiras” pela incorporação das qualidades e componentes constituintes da pessoa-humana por meio de ações não relacionadas diretamente à gestação. A “alma do corpo”, tal qual mencionam alguns sujeitos indígenas, é também uma parte móvel do corpo, pois pode deixá-lo devido aos efeitos das ações das alteridades “ruins”.

Por outro lado, meus interlocutores dizem que a placenta é um *companheiro* da pessoa-humana, elaborada no período de gestação, mas que não possui metade, cuja finalidade é servir de vestimenta à alma no pós-morte. Tendo em vista que na morte os componentes da pessoa-humana desfazem-se, sendo a alma a única parte que segue ativa, ainda que alhures e com outros caracteres – com um novo corpo e sem vínculo de parentesco com os que permanecem no universo dos vivos – é possível aferir que ela não é portadora de metade. Todavia, nas hipóteses sugeridas, a relação alma e corpo estão presentes: uma como parte constitutiva da outra. A alma coexiste, lá e cá, independente da aparência corporal que a serve de suporte material. Colocada as possibilidades interpretativas e seguindo nos caminhos das ambigüidades, as reticências abrem novamente espaço para futuras investigações.

4. A onça também é gente

Ernesto nos guia neste universo das diferenças corporais e fornece a origem da inspiração de alguns argumentos apresentados neste texto, acerca da qualidade de humanidade estender-se ao mundo dos não-humanos. Ao me dizer que o que diferencia as *ming* [onças] dos *kaingang* é “o local onde elas vivem”, e que o princípio da diferença *kamé* e *kairu* estende-se para outros planos da socialidade (por exemplo, as onças), este senhor nos dá mais pistas sobre a concepção indígena de parentesco, agora em relação aos não-humanos, formulada com bases em suas noções de corporalidade.

“Elas [as onças] também têm marcas. Elas são meio parentas; só que vivem em outro lugar: no mato. Mas lá elas também têm a cultura delas, os costumes, as festas, as comidas” (Ernesto).

Essa informação, seguindo o argumento de Tommasino, permite inferir que para os kaingang não há uma separação radical entre os universos humanos, natural e sobrenatural. Pelo contrário, são domínios que se interpenetram e se afetam mutualmente (2004:157). Segundo Ernesto, todos têm marcas; “são *Kamé* ou *Kairu*”. A distinção é expressa em termos de natureza, não de cultura. Seriam, alguns animais, vegetais e minerais entidades de tipo humano porque compartilham de capacidades agentivas semelhantes e atuam no mundo segundo um mesmo princípio de classificação. “São parentes porque tem corpos com marcas”, afirma ele.

Mais do que alocar a diferença entre humanos e não-humanos no corpo, interessa-me, pois, tentar compreender o que seria essa tendência kaingang de extensão do parentesco a todos por eles considerados como humanos. Ao que parece, essa extensão da “humanidade” e do parentesco apoiar-se-ia na partilha de atributos ligados às metades *Kamé* e *Kairu*, que determinariam os sujeitos como parentes potenciais pertencentes ao mundo dos vivos, das pessoas-humanas, em contraste com o mundo dos mortos, outros por excelência.

Retomando o que entendo como princípio básico da cosmologia kaingang parece-me que ela se apóia na codificação mítica da diferença por meio da dualidade das metades. Se as diferenças são imprescindíveis, é preciso que elas sejam determinadas para que seus termos se relacionem e mantenham-se distintos, caso contrário, ou sem esta condição, impossibilitam-se as trocas e desfaz-se a socialidade que estas constituem, tal qual ocorre no mundo dos mortos, onde a ausência da diferença *kamé* e *kairu* instaura outro modo de parentesco, outra produção de corpos propriamente não-humanos.

O jogo de diferenciação é conceituado no corpo. E por esta vestimenta, por esta parte material da pessoa-humana - originada pelo sêmem transformado em corpo pela agência feminina – e, também, componente da pessoa não-humana (corpo animal, vegetal ou mineral e seus donos, *tän*) é que cada grupo de pessoas se reconhece como tal. No plano dos humanos vivos,

“sabemos, de longe, a metade da pessoa. Basta tu olhar o corpo, o seu formato. Se é alto, se é baixo; pelas unhas também conseguimos dizer. Se elas são meio redondinhas, a pessoa é *Kairu*. Se as unhas são mais finas, compridas, aí é *Kamé*. Ela tem de achar alguém diferente dela para casar e fazer outras marcas. [...] Como as onças: as que têm pintas são *Kairu*, as que têm riscos são *Kamés*. O macaco não tem marca. Não é gente como as onças. Ele não recebeu elas dos irmãos antigos. Mas isso não quer dizer que

a gente não goste deles. Mas não comemos sua carne, pois é bicho preguiçoso e traiçoeiro⁸⁴” (Ernesto).

A etnografia apresentada aqui sugere, assim, que o parentesco pode se estender para além da marcada pelo uso dos termos *kaitkō* (consangüíneo) e *iambré* (‘cunhado’, afim potencial ou real). Segundo os relatos de Ernesto, existe (teoricamente) a possibilidade da construção de parentesco com algumas espécies de animais, classificadas dentro do regime dual das metades, como parentes potenciais. E porque suas partes contêm motivações, cujas afetações atravessam os humanos e, estes, aqueles. O que os tornariam (potencialmente) parentes seria o compartilhamento das metades; não a diferença corporal – ainda que, de outro modo, permaneçam diferenciados devido ao “lugar” da construção de seus corpos. Como diz Ernesto: “[as onças] são *meio* parentas; só que vivem em outro lugar: *no mato*. Mas lá elas também têm a cultura delas, os costumes, as festas, as comidas”.

Cabe notar que esse parentesco permanece aparentemente sempre potencial, pois não se realiza como tal no mundo dos vivos. Talvez seja uma relação presente apenas para os xamãs. Haveria uma tríade: 1) corpos humanos com metades; b) corpos não-humanos com metades; c) corpos não-humanos sem metades. O que consigo perceber por enquanto é que os animais com metades são como um ponto de passagem, cuja importância é indicar que o regime não é estavelmente dual. Algo como dizer que não é que as onças sejam parentes, é que nada, a princípio, as impede de sê-lo. A frase de Seu Ernesto insinua o “parentesco” como possibilidade, mas que não deve ser afirmado para se constituir uma “categoria” de humanos que incluísse as onças. O que me parece interessante tratar daqui em diante é a questão da instabilidade da categoria de humanos.

5. *Mapa das alteridades*

Para os kaingang, gente ou pessoa verdadeira seria aquela constituída pela conjunção dos seguintes componentes: metade, nome, corpos e alma específicos, elaborados e reproduzidos no domínio da “terra”, sítio privilegiado dos humanos, por meio de relações com outros humanos – parentes. Tratam-se, prototipicamente, dos Kaingang, e mais

⁸⁴Conta o mito do dilúvio que os macacos, ao serem solicitados pelos irmãos mitológicos para ajudar a salvar a toda a gente das águas, eles não o fizeram. Ficaram, ao invés, a brincar e descansar. Ao contrário, as garças e outras espécies de pássaros prestaram ajuda, carregando terra em seus bicos, para baixar o nível d’água.

prototipicamente ainda, dos *kaingang pë*. Não obstante, o domínio da “terra” também é habitado, no espaço da mata, por entidades que não possuem tais atributos, notadamente, os “espíritos feios”, dotados de caráter proteiforme, à medida que os olhares dos sujeitos ordinários estes entes são invisíveis; dizem que “estão pelo vento”. Contam-me alguns raros casos de parentes que se perderam na mata seduzidos por “espíritos feios”, que assumiam a aparência de um sujeito falecido – o que seria possível apenas com mortos recentes, posto que o período de trânsito da alma do mundo dos vivos para a aldeia dos mortos é cerca de doze meses. Com tal aparência ex-humana, “o espírito ruim engana e leva o parente vivo”. Outra forma material reconhecida destas entidades não-humanas é a corporalidade jovem, apenas vista pelos xamãs, que viajam ao *numbê* e os enxergam como pessoas, “mas pessoas sem marca”.

Não hesitaria dizer que se trata de um jogo de perspectivas: de um lado, dos *kuprig kórég* que vêem os seus ex-parentes humanos como presas, usufruindo de suas almas; de outro, os olhares dos humanos que percebem os primeiros como entidades predadoras. Ainda que não tenha ouvido de meus interlocutores a palavra ‘inimigos’ em referência a essas entidades, arriscaria classificá-los como inimigos, posto que a idéia de hostilidade me parece implícita, no sentido de que a relação entre sujeitos de perspectiva diferentes tende a aparecer sob a chave da inimizade – não como uma “categoria social, mas como uma qualidade de relações.

Recapitulando, tentando traçar uma espécie de mapa das demais alteridades que compõem as relações no mundo dos humanos e parentes e que em suas interações também constituem componentes integrantes da pessoa-humana.

Início pelo *kumbâ*, retomando brevemente algumas de suas conceitualizações. Traduzido como “alma do corpo” e também como “dono do corpo”, não possui materialidade capaz de ser perceptível aos olhos ordinários. Esta categoria é o componente principal da conceitualização de pessoa-humana, sendo ela uma espécie de princípio vital que sustenta a corporalidade fabricada continuamente no passar da vida, no mundo dos vivos. Sem este componente “introduzido”, “fixado”, “ajuntado” ao corpo, *hã*, parte material da pessoa, o ser perde sua capacidade para a humanidade.

Os *tän*, ditos “espíritos donos” dos animais, vegetais e minerais, “são como as almas deles”, disse-me, certa vez, uma interlocutora. Apenas recentemente ouvi falar desta categoria, a conhecia apenas de outras etnografias. Segundo meus interlocutores, os “donos”

possuem características próprias e as usam para demonstrar suas forças perante aqueles que com eles se relacionam. Alguns deles são “bravos”, outros “parceiros”. Dizem que se deve respeitar algumas regras de etiqueta perante eles, especialmente em atividades de coleta e caça, uma vez que parece ser nestes eventos que as trocas ou “negociações” com eles são efetivadas. É “preciso pedir permissão aos donos das plantas, antes de tirá-las do mato ou de outro lugar em que estejam se não, os donos delas nos castigam. Aí, os remédios não funcionam. O mais perigoso é o dono da água”. Segundo um de meus interlocutores, o dono da água dorme durante a noite, despertando apenas quando o sol nasce. É neste período que suas potências estão mais fortes e servem para os remédios e também para os banhos. “A água fria é remédio muito bom”, diz uma parteira, “mas os banhos têm de ser de manhã, antes de o sol bater na água, antes que o *tân* dela acorde.

A partir dessas falas, o *tân* parece operar como correlato para os não-humanos daquilo que o *kumbâ* é para os humanos. Ambos ‘habitam o corpo’ daqueles que o tem, mas não se confundem com o próprio corpo. No caso da “alma do corpo” dos humanos, dizem que são partes móveis: quanto às dos animais, eu não saberia ainda dizer, com exceção “dos *tân* dos bichos xamãs”. Segundo Ernesto, “os bichos que são xamã têm *iangré*. E estes podem viajar”.

Como no caso dos Krahô (Carneiro da Cunha, 1978), as almas aqui kaingang estão destinadas à perenidade. Sem alma, nem os humanos, nem os não-humanos podem subsistir. No caso dos primeiros, dizem que sem a “alma do corpo” cessa-se “de respirar”, implicando a morte do sujeito, uma morte que se torna irreversível⁸⁵ ocorre somente quando sua alma instala-se na aldeia dos mortos, aceitando comida e bebida. Sobre o que se passa com as outras categorias de humanos, animais, vegetais, minerais, por exemplo, nada aprendi ainda.

Os *ngufõ* seriam aqueles espíritos, almas metamorfoseadas que residem no mundo dos mortos. Não estão classificados como entes patogênicos, contrastando, assim, com a noção de *kuprig kórég*, os “espíritos feios”, lidos como predadores.

Os *iangré*, termo traduzido como “espírito guia”, servem como parceiros dos xamãs em suas rotinas de curas e prevenções de enfermidades e outros males que atinjam as pessoas. Segundo, ademais, contam Ernesto e Adriano, ambos xamãs, “todos têm *iangré*. [...] é como o *kumbâ*, feito com a pessoa”, na opinião do segundo.

⁸⁵ Sobre os Krahô, Carneiro da Cunha (1978) indica que *karõ* é a condição de alma necessária para que objetos, animais, vegetais e o próprio homem se mantenham fortes e vivos. Ver Jaenisch (2010) para conhecimento acerca dos objetos kaingang e sua relação com a construção de corpos.

“Todos têm, só que para fazer o *iangré* existir e falar com a pessoatem que ser um xamã. A gente não nasce *kujà*, tem que ser ensinado. Ai, quando a gente encontra o *iangré* nos tornamos *kujà* de verdade e ele passa a ser nosso companheiro”.

Segundo essas mesmas pessoas, esses seres do “outro mundo” também compõem a categoria de alteridades que são perceptíveis apenas aos xamãs, que desenvolvem habilidades para comunicar-se com eles – diferente da relação com os “espíritos feios”, com os quais os xamãs não conversam pessoalmente, senão, por meio de seus *iangré*.

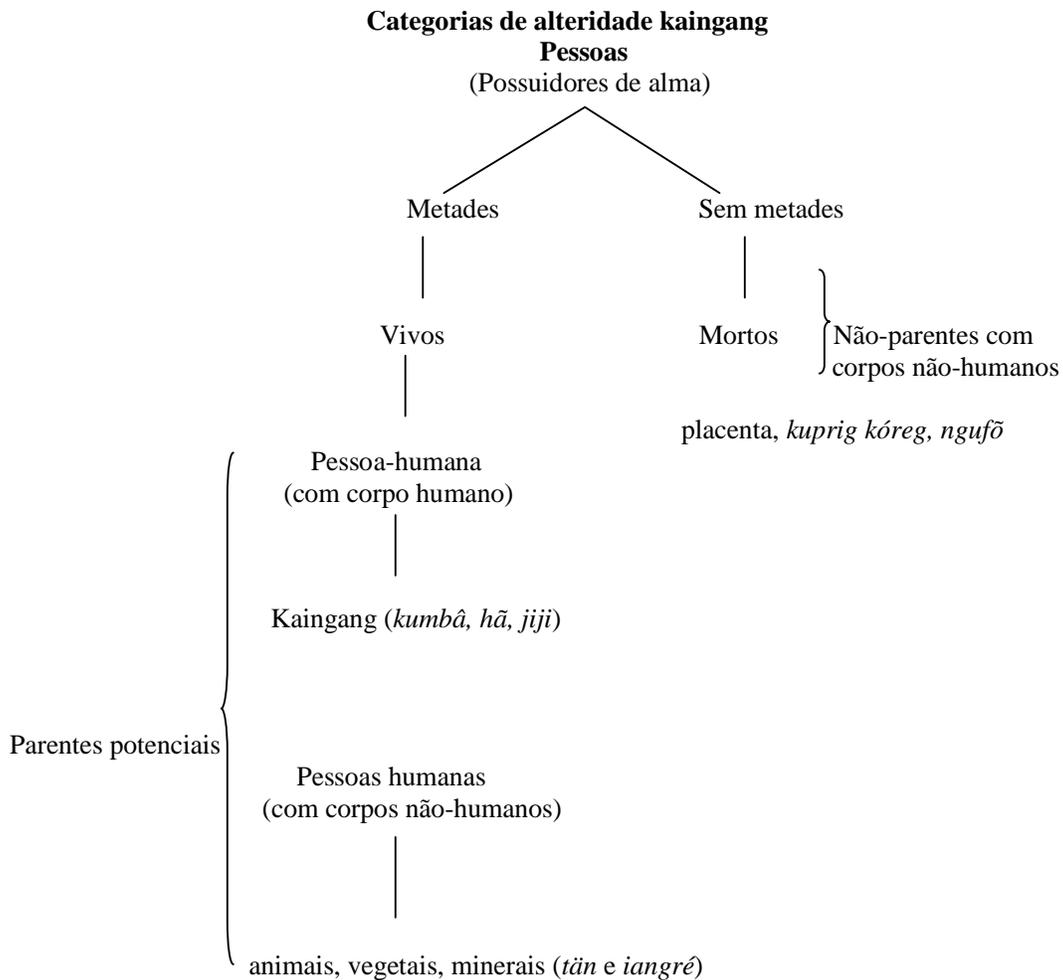
Meus interlocutores informam que a esta categoria pertence uma gama de animais que são classificados como *Kamé* ou *Kairu*, segundo “as marcas” - aspecto de sua pele e formato do corpo. Ernesto, tempos atrás, comentou que há determinados animais que são *iangré* em potencial no mundo dos vivos. Entre “os que trabalham com a gente”, como costumam dizer, os xamãs nomeiam a anta (*noir*), as onças (*ming*), alguns pássaros (*porangã* [designação geral para esse animal]).

Há também aqueles animas que não servem para “esta parceria”. A saber, o tatu, a cobra, a aranha. Este dois últimos são animais que, segundo ele e também Adriano, são “animais ruins”. Eles habitam o caminho que conduz a alma do falecido até o *numbê*. Neste percurso, comentam os dois, “há uma pinguela, um tipo de ponte, bem pequena e estreita que a alma da pessoa morta tem que atravessar. Esta pinguela balança muito, e lá embaixo, tem aranha, cobra. Se a alma cai lá, ele é comido e não completa seu caminho”. Isso não é bom porque causa desequilíbrio aqui no nosso mundo. Esses espíritos ficam sem lugar e tornam-se perigosos para os parentes. Além deles, algumas espécies vegetais são incluídas neste enredo classificatório assumindo duplo lugar, tanto na dieta e como componente nos tratamentos corporais, sob a forma de “remédios do mato”.

Por fim, incluo o umbigo, discutido previamente. O entendo como duplo, uma parte, um “pedaço” da pessoa-humana, relativo ao mundo dos vivos e a seu pertencimento nele. Rememorando, o umbigo é criado pela substância masculina e é enterrado, servindo como linguagem de pertencimento. A placenta, que ganha forma material como corpo, criada na gestação, somente depois da morte de seu primeiro dono poderia também ser considera como duplo da pessoa-humana: um diferente de si mesmo, dado que não possui metade definida e existe enquanto matéria corpórea no mundo dos mortos. Ela compõe um corpo de qualidades dupla, não-humano e não-parente, quando serve como vestimenta no *numbê*, de um lado; e, de outro, como parte precisa na formação do corpo, durante a gestação. Sendo a placenta

resultado do sangue materno, uma hipótese possível seria lê-la como alteridade justamente por não adquirir metade, posto que esta última seja transmitida em linha paterna.

A relação entre categorias desse tipo há muito tempo vêm ganhando cena e sendo tratadas etnograficamente (DaMatta, 1976; Vidal, 1976; Carneiro da Cunha, 1978, Seeger *et alli*, 1979; Maybury-Lewis, 1979; Seeger, 1980; Croker, 1985; Turner, 1995, para citar alguns exemplos nos estudos dos Jê). Para ilustrar o que foi exposto até aqui, proponho o seguinte diagrama.



Deve-se atentar para a não estabilidade das relações acima: todo sujeito situado em um dos níveis dessa escala pode ser desdobrar ou redobrar, percorrendo-a em diferentes direções. Seria ainda preciso inserir neste quadro a figura do *fóg* [não- indígena] em planos de aproximação e afastamento variados, no sentido de poderem ser em certas situações classificados como *Kamé* ou *Kairu*, como parente ou afim, também a depender do momento e das estratégias envolvidas na construção de alianças afetivas e políticas.

Primeiras Costuras

(Ou Conclusão)

“O relato dos vários passos que levaram à construção deste [texto] que servirá de resumo de minhas sugestões, e a narrativa dos meus tropeços pelo caminho pode ser útil para quem decidir segui-lo [...] Afinal, propomos a fazer o impossível: fazer em poucos meses o levantamento de uma cultura extremamente complexa e inteiramente estranha: e todo antropólogo sincero, ao retornar para casa, descobre terríveis lacunas em seu trabalho de campo” Bateson, (2008[1936]).

Consciente das lacunas etnográficas e do peso que seja realizar uma descrição de vidas, sentimentos, expressões e conceitos alheios, proponho-me aqui, nestas últimas linhas, a recapitular idéias espalhadas ao longo dos capítulos como se fossem pontos alinhavados num tecido com dimensões inexatas. Tentarei agora costurá-las de forma a compor um quadro daquilo que os antropólogos costumam denominar noção de pessoa e de corpo a partir das perspectivas kaingang aqui registradas.

Os primeiros traçados feitos no pano tentaram expor como meus interlocutores explicam a origem da diferença codificada nas metades, operadas pelos irmãos míticos, ou “feita pelos antigos”. Apesar das variações, as falas kaingang parecem-me conferir sentidos convergentes a essa dualidade necessária recortando os entes que povoam o mundo, assim como as temporalidades e espaços que constituem. Narrada no mito do dilúvio, a instauração da forma dual da diferença, efetivada com a criação das metades, distingue dois tipos de corpos e pessoas. Esta distinção é primeiramente expressa pelos nomes pertencentes aos acervos das metades, de função sobretudo classificatória e que operam como alicerces para a constituição de corpos e pessoas. Dar nome à pessoa, ao animal ou às árvores é “recrutá-los” às metades, inscrevê-los nelas. Ser *Kamé* ou *Kairu* é estar marcado por essa

diferenciação necessária ao processo de produção social em que consiste a administração das articulações coletivas e a manutenção dos laços pretendidos.

Para os kaingang, a relação entre o nome e corpo consiste em uma conexão fundamental para que se constituam como pessoas-humanas, como “gente de verdade”. Nominar nada mais é do que oferecer à pessoa um corpo potencial específico. O nome, como sugerir, opera como veste que pré-diferencia sujeitos, pois suas qualidades indicam os atributos corporais visíveis que cada nominado irá adquirir ao longo de sua vida por meio dos processos de construção do corpo que foram aqui descritos. Processos que envolvem articulações entre as propriedades corporais dos sujeitos que formam uma “comunidade” por meio da circulação dos alimentos, dos tratamentos corpóreos e também das relações afetivas, as quais não estão desvinculadas das políticas e manutenção das alianças.

Sexo e comida são os dois modos chave de construção simultânea do corpo e do parentesco, por meio dos atos de namorar, casar, fabricar corpos de parentes e deixá-los crescer por via da circulação de substâncias, das etiquetas e moralidades que envolvem cada categoria de afim e consangüíneo e as possíveis relações entre eles. A relação de consubstancialidade entre parentes - casais, casais e seus filhos, entre germanos, entre membros de uma “comunidade” – é expressa pelo termo *kafy*, substância imaterial indicadora da permanência dos laços. O *kafy* parece estar metaforizando no que denominamos relações de consubstancialidade, uma espécie de reflexo direto dos afetos que alimentam novas ações e recolocam a todo instante, a depender das intenções, o sujeito na arena de circulação e de troca.

“sabe, a gente não costuma ter um lugar definitivo. Hoje eu sou agente de saúde, amanhã, quem sabe conselheira das jovens. Ou nada desses lugares públicos ou políticos. Meu nome tem a ver com cuidar dos outros. Mas isso, se faz de tantos jeitos! E depende sempre de como as pessoas estão comigo, do que se faz juntos”
(Luci).

Descrevi o casamento como espaço para criar relações que implicam na formação do *kafy*, cuja condição de existência depende da qualidade positiva criada pelos termos em relação – caracterizada como “boa, forte e resistente” para geração de potenciais humanos “com corpos bem feitos”. A criação e a manutenção das relações de substância também estão relacionadas com a administração dos laços políticos, das mobilizações e intenções que atravessam as pessoas. Isso nos conduz para o entendimento do modo particular como os

kaingang encararam a formação do corpo e da pessoa, a saber, como processos que não se limitam aos atributos físicos, mas requerem um manejo das relações cotidianas.

Meu intento foi mostrar que cada pessoa kaingang por mim conhecida é uma objetificação de relações, um composto de afecções que a atravessam, alimentando nela outras linhas de ações, com as quais, simultaneamente, se produz como “gente humana” e como parente de alguém.

Ademais, a conceitualização do corpo neste contexto indígena abarca suas concepções de espacialidades, dos lugares onde os produzem. Não poderia, sugiro, ser compreendido senão como uma categoria intercultural, pois o seu entendimento nativo é concebido sempre no diálogo com concepções não-indígenas. A casa é para eles o lugar de reprodução da comunidade de parentes realizada pelas interações entre eles. É também sítio de elaboração e desfecho de alianças. É ela o cenário privilegiado para a compreensão de suas economias políticas dos afetos. É na casa, segundo as falas femininas, que as qualidades apropriadas são inicialmente transmitidas, primeiramente pelo processo de fabricação continuada do corpo, evitando-se por meio da abstinência sexual entre os genitores o acúmulo de propriedades formadoras do *hã*. A forma do corpo não está associada às substâncias corporais, nem femininas, nem masculinas, e sim aos atributos míticos que o pertencimento a cada metade pré-distribui aos sujeitos em formação. Nesse horizonte, a gestação fornece um meio para o crescimento oculto de um corpo potencialmente *Kamé* ou *Kairu*, que só resolverá se foi de fato construído como tal no nascimento. O processo de “fazer crescer para existir” tem um referencial que abrange noções de socialidades múltiplas, femininas e masculinas, em relação alternada em tempos e espaços. E nessa configuração, a casa foi o cenário propício para a compreensão desse ritmo cotidiano do produzir corpos e pessoas-humanas como coextensivo à produção de parentes.

A distinção que aplico entre *criar* e *transformar* é baseada na diferenciação feita também pelas mulheres indígenas entre o “pai do corpo” e o “pai social”, indicando que o corpo forma-se pelo sêmem, mas não é feito crescer por esta propriedade. Assim, o que qualifica corpo é a metade e o nome (aporte masculino) que ele tem contido, mas o que o sustenta é alma. E para que se mantenham articulados como componentes positivos da pessoa é preciso ações externas (durante a gestação, aporte feminino, após o nascimento, aportes masculinos e femininos) que o façam crescer bem e humanizado.

O corpo está, pois, relacionado a tudo aquilo que orchestra as relações no mundo dos vivos. Quando me refiro ao corpo como sítio da diferença, sugiro, em suma, ser nele que se materializam os efeitos de sua fabricação, construção e modificações que o humaniza. A diferença entre corpos *kamé* e *kairu* é uma condição que apenas ocorre e tem sentido no mundo dos vivos, “na terra”, conceituada como meio caminho entre o mundo subterrâneo, *numbê*, moradia dos mortos e o mundo primordial, de onde surgiram os irmãos míticos para instaurar a alteridade na forma de metades. Sobre o processo social envolvido na geração de novos corpos e pessoas, percebe-se que constitui o centro da economia doméstica, onde se desenvolvem as relações de complementaridade entre as partes distintas, relações não necessariamente simétricas ou igualitárias. Diria que as pessoas e corpos produzidos são efeitos das relações, de posições que as conectam.

“Gente de verdade” são todos aqueles sujeitos que são feitos como Kaingang. Segundo meus interlocutores, “gente de verdade” “tem alma” e os corpos que estas habitam são construídos a partir de referenciais comuns, *Kamé* ou *Kairu*. Concluo que produzir “gente humana” é uma operação sobre o corpo. Como indicado por Coelho de Souza (2002), o corpo indígena seria produto de uma ‘especação’ enquanto uma relação particular entre substâncias e superfície, concomitantemente. O que significa dizer que o corpo kaingang – parte material e perecível da pessoa-humana - é feito pelas trocas de fluídos corporais dos genitores, pelos alimentos por eles ingeridos e compartilhados também com outros dos seus parentes, pelos moldes e escolha do sexo ocorrido ainda no período de fabricação do *hã* e que segue após o nascimento quando empreendem ações para construí-lo como um corpo *Kamé* ou *Kairu*, no ambiente de suas casas. Com os tratamentos corporais – pintura, uso de adornos, aplicação de substâncias sobre a pele e a ingestão de remédios e alimentos específicos – efetiva-se a modelagem do corpo desejável: “um corpo forte” e “bem feito”.

Se humanos e não-humanos tem marcas/metades iguais, o que os diferencia, afinal? A história de Seu Ernesto sobre o parentesco dos Kaingang com a onça oferece pistas para essa questão. A diferença entre humanos e a onça reside no corpo, no modo, no lugar e nas intenções de sua construção. Ambos os sujeitos, os humanos e não-humanos, têm manifestado no corpo a afiliação às metades: os bichos por suas “pinturas no corpo” e, os humanos, “pelo jeito do corpo, pelo formato”. A diferença entre eles, pois, resume-se a uma questão de pele: a dos humanos tem de ser “pintada”, a da onça já vem nesta condição. No plano apenas dos humanos, cada sujeito difere-se dos seus *iambré* e de seus *kaitko* pela aparência física. Eles

diferem-se dos *fóg* também neste aspecto. Estes últimos tornam-se parentes justamente pelo processo de assemelhamento, quando recebem metades e nomes e têm seus “corpos feitos como os dos parentes”.

Procriar é reproduzir “a comunidade” de uma maneira específica; significa a manutenção da diferença que é condição do processo produtivo por meio da produção de corpos e de pessoas determinados por esta diferença, que serão *kamé* ou *kairu*, ainda que contenham ambos em si. No que me referi às questões de gênero, a produção da pessoa e de seu corpo permite pensar numa dualidade do gênero operativa entre os *kaingang*. E nesse sentido, argumentei que considerar o agente masculino como preponderante na fabricação do *hã* seria negligenciar as agências femininas que atuam alternadamente nesse fazer “novas gentes”.

No plano das relações extra-sociais, em que situam os mortos como suas alteridades máximas, a diferença reside também na aparência corporal, resultado de uma metamorfose ou processo de des-humanização que atinge a pessoa. Na morte perde-se a metade, o nome e corpo de modo que a alma transforma-se em outra, de um *kumbâ* torna-se *ngufõ*. Dizem os *kaingang* que se trata de uma metamorfose de almas e de corpos. O corpo no mundo dos mortos é outro – feito da placenta daquele que morreu - e possui uma aparência jovem. Nestas condições adquiridas, dizem os *kaingang* dizem que o morto não é parente.

A pessoa, *inh*, “aquele que age no mundo, quem tem metade, que tem nome”- seria uma conjugação de quatro elementos: metades, *jiji* (nome, derivado da metade); *hã* (corpo), fabricado por meio de ações alternadas dos genitores e construído segundo um regime de relações envolvendo para além dos primeiros, também uma rede de possíveis parentes e afins, e o *kumbâ* (alma/espírito do corpo), que se junta ao segundo, dizem alguns, quando da primeira respiração, mas que é a ele ‘fixado’ no momento da nomeação. Ademais desses dois momentos, esse “ajuntamento do espírito com o corpo é feito ao longo da vida”: “às vezes ele viaja, e quando não volta a pessoa acaba, morre”.

Ao conjugar os aspectos contrastivos *Kamé* e *Kairu*, vivos e mortos, feminino e masculino, parente e não parente, *kaingang pë* e *fóg*, afim e consangüíneo, *ga* [espaço dos vivos] e *numbê* [mundo dos mortos], meus interlocutores expressavam um regime de diferenciação corporal mediado pelas trocas resultantes do encontro permanente entre instâncias diversas do eu e o outro.

Deixei lacunas. Sei que é preciso uma nova investida etnográfica para saber mais, por exemplo, sobre os processos de inserção, muito antiga, de nomes “brasileiros” no acervo indígena. O que implica nesta fabricação da diferença e como se relaciona com as demais categorias onomásticas descrita muito bem por Veiga (1994): “os nomes bonitos”, “os nomes feios” e “os apelidos”. Além disso, há muito que trabalhar em campo para a compreensão do parentesco kaingang. Aqui mostrei alguns casos interessantes para se pensar suas próprias formas de elaboração dessas relações, tendo o horizonte da manutenção da diferença como base para relações sociais. Somando-se a essas reticências, há discussões que não encarei em profundidade; por exemplo, as articulações entre as “comunidades” e a aldeia. Por observar o cotidiano das micro-espacialidades das casas e das “comunidades”, deixei de entendê-las também no plano mais amplo das ditas aqui economias políticas dos afetos. Espero que até aqui tenha conseguido evidenciar as inspirações conceituais que me serviram de subsídios para estas costuras iniciais e também mostrar os verdadeiros donos desse vocabulário e dessas histórias.

Bibliografia

ALMEIDA, Ledson. 2004. Análise antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo. Tese de Doutorado.

AQUINO, Alexandre. 2008. ËG GA UYG ËN TÓG. “Nós conquistamos nossas terras”. Os kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação UNB, Brasília.

AZANHA, Gilberto. 1984. A forma Timbira: Estrutura e resistência. Dissertação de Mestrado. USP, São Paulo.

BALDUS, Hebert. 1937. ENSAIOS DE ETNOLOGIA BRASILEIRA. Companhia Editora Nacional São Paulo.

BATESON, Gregory. 2008[1932]. Naven: um exame dos problemas sugeridos por um compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné. São Paulo. Edusp: Editora da Universidade de São Paulo.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. 2001. Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social/ USP. São Paulo.

_____. 2002. Dualismo e cosmologia Kaingang. O xamã e o domínio da floresta. In: *Horizontes Antropológicos*. Ano 8. N°18. Porto Alegre.

BECKER, Itála. 1976. O índio Kaingang no Rio Grande do Sul. Pesquisas. São Leopoldo, Instituto Anchetietano de pesquisas, Jonathan (Eds.).

BELAUNDE, L. E. 2001. Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana. Lima: CAAP/BCRP.

BORBA, Telêmaco. 1908. Atualidade Indígena. Curitiba.

CARNEIRO DA CUNHA, M. 1978. Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec.

_____. 2009. Cultura com aspas e outros ensaios. Cosac e Naify: São Paulo.

CARSTEN, Janet. 1991. Children in Between: Fostering and the process of kinship on Pulau Langkawi, Malaysia. *Man* 26:425-43.

CARVALHO ROSA, Patrícia. 2008. Gênero, práticas e espaços sociais: reflexões sobre a noção de pessoa e construção de corpos kaingang na sociedade contemporânea. Monografia de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

_____.2010. “Ele faz, eu transformo, nós deixamos crescer”: reflexão sobre gênero entre coletivos Kaingang. Comunicação apresentada na 27ª. Reunião Brasileira de Antropologia. Belém do Pará.

CAVALCANTE, Marita Pôrto. 1987. Fonologia e Morfologia da língua Kaingang. Tese de Doutorado – Departamento de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas. Unicamp.

COELHO DE SOUZA, M. 2002. O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.

_____.2001. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. *Mana*, 10 (1): 25-59.

COHN, Clarice. 2000. A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – PPGAS/USP, São Paulo.

CRÉPEAU, Robert. 1997a. Mito e ritual entre os Índios Kaingang do Brasil meridional. In: *Horizontes Antropológicos*, vol. 6, Porto Alegre: PPGAS. pp. 173-186.

_____. 1997b. Le chamane croit-il vraiment à sés manipulations et à leurs fondements intellectuels? In: *Recherchesamériennes au Québec*. 27 (3) 1997.

_____. 2002. A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. In: *Horizontes Antropológicos*, Vol. 8. N° 18, Porto Alegre: PPGAS. pp. 113-129.

_____. 2005.Os Kamé vão sempre primeiro. Dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. In: *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

CROCKER, J.C. Vital souls. 1985. Bororo, cosmology, natural symbolism and shamanism. Tucson. University of Arizona Press.

- DAMATTA, Roberto. 1976. Um mundo Dividido. A estrutura social Apinajé. Petrópolis, Vozes. 256 p.
- DIEHL, Eliana Elisabeth. 2001. Entendimentos, Práticas e Contextos Sociopolíticos do Uso de Medicamentos entre os Kaingang (Terra Indígena Xaçepó, Santa Catarina, Brasil). Tese de Doutorado. Ministério da Saúde, Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública, Rio de Janeiro.
- FAUSTO, Carlos. 2001. Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Ed. da USP.
- FERNANDES, Ricardo Cid; ALMEIDA, Ledson Kurtz & SACCHI, Ângela C. 1999. Papéis de Gênero Kaingang: organização ritual e doméstica. *Paper apresentado na III Reunion de Antropologia del Mercosur*, Posadas, Argentina.
- FERNANDES Cid. 2003. Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social/USP, São Paulo.
- FERNANDES, Florestan. 1976. Aspectos da educação na sociedade tupinambá. In: Schaden, Egon (ORG.). *Leituras de etnologia brasileira*. Companhia Editorial Nacional. São Paulo. 1988.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro. 2005. Murur Jykre: a cultura do cipó. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social/ UFRGS. Porto Alegre.
- GIRALDIN, Odair. 2000. Axpên Pyræk. História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinaje. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação UNICAMP/Campinas.
- _____ 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Claredon Press.
- HANNA, Philippe. 2009. Comida forte e comida fraca. Fabricação dos corpos e nutrição Kaingang na TI Xaçepó. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social/UFSC. Florianópolis.
- HAVERROTH, Moacir. 1996. Um estudo etnobotânico Kaingang. O uso e a classificação das plantas na Área Indígena de Xaçepó (SC). Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação USFC, Florianópolis.

HELM, Cecília M. Vieira. 1974. A integração do índio na estrutura agrária do Paraná: o caso Kaingang. Curitiba: Universidade Federal do Paraná. Tese de Livre-Docência.

_____. 1977. O índio camponês assalariado em Londrina: relações de trabalho e identidade étnica. Curitiba: Universidade Federal do Paraná. Tese ao Concurso de Professor Titular.

HENRY, Jules. 1964. *Jungle People: a kaingang tribe of the highlands of Brazil*. New York: Vintage Books.

JAENISCH, Damiana B. 2010. A arte Kaingang da produção: de objetos, corpos e pessoas. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Antropologia social/ UFRGS. Porto Alegre.

LADEIRA, Maria Elisa. 1993. Las mujeres Timbira: control Del cuerpo y reproducción social. In: *Mujeres y Relaciones de género em la Antropología Latinoamericana*. Montes, Soledad Gonzáles (Org.). México, D.F: El Colegio de México. Programa Interdisciplinario de Estudios de La Mujer. PP. 105-120.

LASMAR, Cristiane. 1997. Antropologia do Gênero nas Décadas de 70 e 80: questões e debates. In: *Teoria e Sociedade*, 2. Belo Horizonte: UFMG, pp: 75-110.

_____. 1999. Mulheres indígenas: representações. In: *Estudos feministas*. Dossiê Mulheres indígenas. Vol. 7 N° 1. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UFSC. Florianópolis. pp: 143-156.

LATOURETTE, Bruno. 2002. Reflexão sobre o culto moderno dos deuses Fe(i)tiches. São Paulo: EDUSP.

LEA, Vanessa. 1986. Nomes e nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza. Tese de Doutorado, Museu Nacional, UFRJ.

_____. 1994. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó). In: *Cadernos Pagu* (3). Pp. 85-116.

_____. 1999. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengokre. In: *Estudos feministas*. Dossiê Mulheres indígenas. Vol. 7 N° 1. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UFSC. Florianópolis. pp: 176- 194.

- _____. 2001. Sexualidade, reprodução, Parentesco: novas questões, novos desafios? Leituras a partir dos estudos de gênero. Paper apresentado na Anpocs.
- LEENHARDT, M. 1971[1947]. Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien. Paris: Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996[1952]. As estruturas sociais no Brasil Central e Oriental. In: Antropologia Estrutural. Ed. tempo Brasileiro. Rio de Janeiro.
- _____. 1996 [1956]. As organizações dualistas existem? In. Antropologia Estrutural. Ed. tempo Brasileiro. Rio de Janeiro.
- _____. 1993[1991]. História de Lince. Cia. Da Letras. São Paulo.
- _____. 2004. Do mel às cinzas. São Paulo, SP: Cosac & Naify.
- _____. 2004. O cru e o cozido. São Paulo, SP: Cosac & Naify.
- LEWIE, Robert. 1956. "In: Handbook of South American Indians. Vol I. Edited by J. Stewart. Washington: Smithsonian Institute.
- LIMA, Tânia Stolze. 1999. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 40, p. 43-52.
- LIMULJA, Hanna. 2007. Uma etnografia da Escola Indígena Fen'Nó à luz da noção de corpo e das experiências das crianças Kaingang e Guarani. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis.
- LOPES DA SILVA; NUNES & SILVA MACEDO (ORGS). 2002. Crianças indígenas. Ensaio Antropológico. São Paulo: Global.
- MABILDE, Pierre a. F. B. 1983. Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul – 1836-1866. São Paulo-Brasília, Ibrasa/INL? Fundação Nacional Pró-Memória.
- MCCALLUM, Cecilia. 1994. Ritual and the origin of sexuality in the Alto Xingu. In: GOW, Peter & HARVEY, Penelope. *Sex and Violence. Issues in representation and experience*. Routledge.

_____. 1998. Alteridade e Sociabilidade Kaxinawá: Perspectivas de uma antropologia da vida diária. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. v. 13 n. 38 São Paulo.

_____. 1999. Aquisição de Gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. In: *Estudos feministas*. Dossiê Mulheres indígenas. Vol. 7 N° 1. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UFSC. Florianópolis.

_____. 2001. *Gender and sociality in Amazonia*. How Real People are made. Oxford. Ed. Berg.

_____. 2005. O corpo que sabe: da epistemologia kaxinawá para uma antropologia das terras baixas sul-americanas. In: ALVES, P. C. & RABELO, M. C. (Orgs.). *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/ Relume Dumará, p. 215-245.

MAYBURY-LEWIS, David. 1979. *Dialectical Societies: The Gê Boboro of central Brazil*. Harvard University Press. Cambridge Massachussets.

_____. 1989. Social theory and social practice: binary systems in central Brazil, In: *The attraction of Opposites: thought and society in the dualistic mode*. The University of Michigan Press.

MELATTI, Delvair Montagner. 1976. Aspectos da organização social do Kaingang Paulistas. Brasília. FUNAI.

MELATTI, Julio Cesar, 1970. O sistema Krahô. Tese de Doutorado. São Paulo/USP.

_____. 1976. Nominadores e Nominados: um aspecto do dualismo krahô. In: *leituras de etnologia brasielira*. Companhia Editora Nacional, São Paulo.

_____. 2010. Nominalismo e genitores. Um aspecto do dualismo Krahô. In: *Antropos - Revista de Antropologia*. Vol. 4. Ano 3.

MOTA, Lúcio Tadeu. 2000. Os índios Kaingang e seus territórios nos campos do Brasil Meridional na metade do século passado. In: L.T. Mota, F. Noelli & K. Tommasino (Orgs.), Uri e Wãxi. *Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina, Ed. da UEL, p. 81-189.

MOURA RAMOS, LUCIANA. 2008. VÉNH JYKRÉ e KE HA HAN KE: Permanência e mudança do Sistema Jurídico dos Kaingang no Tibaji. Tese de Doutorado - PPGAS, UNB.

NIMUENDAJÚ, Curt U. 1946. *The Eastern Timbira*. Translated and edited by Robert Lewie. Berkeley. Los Angeles : University of Califórnia.

_____. 1987. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apocócuva-Guarani*. São Paulo. Hucitec.

_____. 1993[1914]. *Etnografia e indigenismo. Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavantes e os índios do Pará*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.

OLIVEIRA, Maria Conceição. 2000. "Dinâmica do sistema cultural de saúde Kaingang – aldeia Xapecó, Santa Catarina. In: MOTA, L. T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. Uri e Wáxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina, 2000, pp. 327-377.

OVERING, Joanna. 1986 .Men control women? The catch-22 in Gender analysis». En: *Internotional Journal of Moral and Social Studies*, I(2)pp.135_56.

_____. 1988. Personal Autonomy and the domestication of the self in Piaroa society. JAHODA, Gustav; LEWIS, I. M (eds.) *Acquiring Culture: Cross-Cultural Studies in child development*. Londres/Nova Iorque/Sydney: Croom Helm. pp. 169-92.

_____. 1991. A estética da produção. O senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. In *Revista de Antropologia*. 34: 7-33. São Paulo.

_____. 1999. O elogio ao cotidiano. A confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. In *Mana*, 5 (1): 85- 107.

OVERING, J. & Passes, A. (ORGS.) 2000. *The Anthropology of lover and anger. The asthetics of conviviality in Native Amazônia*. London and New York. , Routledge.

ROCHA, Cinthia C. 2005. *Adoecer e Curar: Processos da sociabilidade Kaingang*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/UFSC, Florianópolis.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 1995. Alguns aspectos da construção de gênero entre os Javaé na Ilha do Bananal. In. *Cadernos Pagu*, 5:131-147.

_____. 1999. O surgimento das armas de fogo: alteridade e feminilidade entre os Javaé. In: *Estudos feministas*. Dossiê Mulheres indígenas. Vol. 7 N° 1. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UFSC. Florianópolis. Pp. 195- 206.

_____. 2008. A caminhada de Tanyxiwè: uma teoria Javaé da história. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago. Chicago, Illinois.

SANTOS, Silvio Coelho dos Santos. 1970. A integração do índio na sociedade regional: o papel dos postos indígenas em Santa Catarina. Florianópolis Imprensa Universitária UFSC.

_____. 1993. Índios e Brancos o sul do Brasil. A dramática experiência dos Xokleng. Florianópolis, EDEME.

SEEGER, Anthony. 1980. *Os Índios e Nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.

_____. 1981. Nature and society in central Brazil. The Suya Indians of Mato Grosso. Harvard University Press.

_____. 1982. As sociedades dialéticas: as sociedades Jê e os estudos antropológicos. In *Anuário Antropológico*. Ed, Tempo Brasileiro.

_____. 1989. Dualism: fuzzy thinking fuzzy sets. In: *The attraction of Opposites: thought and society in the dualistic mode*. The University of Michigan Press.

SEEGER, A, DA MATTA, R e VIVEIRO DE CASTRO, E. 1987. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. OLIVEIRA, J. P (org.). Rio de Janeiro: Marco Zero.

SHADEN, Egon. 1959. A mitologia heróica de tribos indígenas no Brasil. Departamento de Imprensa Nacional, Rio de Janeiro.

SCHNEIDER, D. American kinship: a cultural account. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1968

SIMONIAN, Ligia. 1981. Terra de posseiro. Um estudo sobre as políticas de terras indígenas. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.

SIMONDON, Gilbert. 2003. “A gênese do indivíduo”. (Trad. Ivana Medeiros.) In: *Cadernos de Subjetividade. O reencantamento do concreto*. São Paulo: Hucitec, EDUC, p.97-117.

STRATHERN, M. 1988. *O Gênero da dádiva*. Campinas; Editora Unicamp.

_____. 1992. Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world. In: *conceptualizing Society*. Edited by Adam Kuper. European Association of Social Anthropologists. Routledge.

_____. 1997. Entre uma melanesianista e uma feminista. In: *Cadernos Pagu*. (8/9) 1997: pp. 7-49.

_____. 2001. Same-sex and cross-sex relations: Some internal Comparisons. In: *Gender in Amazonia and Melanásia: an exploration of comparative method*. Edited by Thomas A. Gregor & Donald Tuzin. University of California Press. pp. 221-244.

RIVIÈRE, Peter. 1974. The Couvade: a problem of reborn. In: *Man* 9 (3): 423-35.

ROSA, Rogério. 2004. A rítmica da lua na luta pela terra Kaingang de Iraí. In: *Novas Contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. (ORGS.) Kimiye Tommasino, Lúcio Tadeu Mota, Francisco Noelli. Londrina: Eduel.

_____. 2005. Os Kujà são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Rio da Várzea. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social/UFRGS. Porto Alegre.

TASSINARI, Antonela. 2007. Concepções indígenas de infância no Brasil. In: *Tellus*, ano 7, n. 13, p. 11-25, out. 2007. Campo Grande – MS.

TOMMASINO, Kimiye. 1995. A história Kaingáng da Bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento. São Paulo. Tese de doutorado, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social FFLCH/USP.

_____. 2000. Território e Territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In: *Urí e Wãxí. Estudos interdisciplinares dos Kaingang*. (ORGS.) Lúcio Tadeu Mota, Francisco Noelli, Kimiye Tommasino. Londrina: Ed UEL.

_____. 2002. Homem e Natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do rio Tibagi. In: *MEDRI, Moacir E. et al (eds). A bacia do rio Tibagi*. Londrina, M. E. Medri, 81-100.

TOREN, Christina. 1990. Making sense of hierarchy: cognation as social process in Fiji. Londres: Athone Press.

_____. Making history: the significance of Childhood Cognation for a Comparative Anthropology of mind. *Man* 28: 461-78.

TURNER, Terence. 1979. The Gê and the Bororo societies as dialectical systems: a general model. In: *Dialectical Societies: The Gê Boboro of central Brazil*. Harvard University Press. Cambridge Massachussets.

_____. 1995. Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology*, 10 (2): 143-170.

VEIGA, Juracilda. 1994. Organização Social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

_____. 2000. Cosmologia e práticas rituais Kaingang. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

_____. 2004. Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais. In. TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu & NOELLI, Francisco Silva (orgs.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang.*, Londrina: Eduel:267-284.

_____. 2006. Aspectos fundamentais da cultura Kaingang. Campinas, SP: editora Curt Nimuendajú.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 1977. Indivíduo e sociedade no Alto Xingú: os Yawalapíti. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.

_____. 1986. Araweté. Os deuses canibais. Tese De Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro.

_____. 1987. A fabricação do corpo na sociedade xingwana In: OLIVEIRA FILHO, J.P. (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ\Marco Zero. pp. 31-41.

_____. 1993. Alguns aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico. In: *Amazônia: etnologia e história indígena*. Viveiros de Castro, Eduardo, Cunha, Manuela Carneiro da, (Orgs). São Paulo: Núcleo de História Indígena e Indigenismo da Usp: FAPESP. pp.149-210.

_____. 1996. Os pronomes Cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: *Mana* 2 (2): pp. 115-144.

_____. 2002. O nativo relativo. *Mana*, vol.8, n°. 1, p.113-148.

_____. 2002. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify.

WAGNER, Roy. 1981. *The invention of culture*. Chicago & London: University of Chicago Press.

WIESEMANN, Ursula. 1960. Semantic categories of “good” and “bad” in relation to kaingang personal names. *Revista do Museu Paulista*, vol. XII, Nova Série: 177-184.

_____. 1964. Children of mixed marriages in relations to Kaingang society. *Revista do Museu Paulista*, N. S. São Paulo, Vol. XV p. 315-317.

_____. 1971. *Dicionário Kaingang-Português e Português-Kaingang*. Brasília: Summer Institute of Linguistics/FUNAI.

_____. 2002. *Kaingang – Português. Dicionário Bilíngüe*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança.

Anexo

Mapa 1

