

Universidade Federal de São Carlos

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**Crianças invisíveis da Reserva
Indígena Icatu/SP**

Thais Mantovanelli

São Carlos

2011

Crianças invisíveis da Reserva Indígena Icatu/SP

Thais Mantovanelli

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), sob
orientação da Profa. Dra. Clarice Cohn,
como parte dos requisitos necessários à obtenção
do título de Mestre em Antropologia Social.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Clarice Cohn (orientadora – UFSCAR)

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion (UNESP)

Profa. Dra. Maria Antonella Imperatriz Tassinari (UFSC)

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

M293ci Mantovanelli, Thais.
Crianças invisíveis da Reserva Indígena Icatu/SP / Thais
Mantovanelli. -- São Carlos : UFSCar, 2012.
136 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2011.

1. Etnologia. 2. Índios Kaingang. 3. Antropologia da
criança. I. Título.

CDD: 305.8 (20^a)



antropologia social



Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

Thais Regina Mantovanelli da Silva

22/08/2011

Profa. Dra. Clarice Cohn
Orientadora e Presidente
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Profa. Dra. Antonella Maria Imperatriz Tassinari
Universidade Federal de Santa Catarina / UFSC

Prof. Dr. Edmundo Antonio Fegion
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" / UNESP

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Via Washington Luís, Km. 235, São Carlos, SP. 13565-905 cx. Postal 676
Tel. 16-3351-8371 ppgas@power.ufscar.br

*Ao André Ricardo Dias da Motta (in memoriam) pela vida que
compartilhamos; à Luana Vignon pela parceria que travamos; ao Fellipe Assur
Mantovanelli pelo companheirismo que temos.*

Agradecimentos

Primeiramente, à CAPES pela bolsa de estudos que proporcionou a realização da pesquisa.

À Clarice Cohn, orientadora e amiga nas horas de escrita e reflexão sobre os dados; à sua disposição e atenção, ao seu bom humor.

Aos Kaingang da Reserva Apucarantina PR e da Reserva Icatu por me apresentarem seus conceitos e por me fazerem antropóloga. À Dona Deolinda e Dona Lídia por abrirem suas casas e me inserirem nas rodas de conversas, por suas falas, reprimendas, dicas, pela comida que me serviram.

À minha família pela compreensão e apoio com relação às minhas escolhas e pela paciência quanto às minhas ausências. Ao meu pai pelos diálogos animadores, pela dedicação fundamental à minha vida e pelas leituras infundáveis dos meus textos. Ao meu sobrinho Fellippe que abriu uma possibilidade de pesquisa na aldeia Icatu com sua presença de menino, que me fez conhecer um amor que a mim nunca havia sido dantes revelado.

À Luana Vignon, amiga e parceira de longa data que sempre estará comigo, por sua leitura e comentários mais que pertinentes, pelo amor necessário aos meus dias. Ao Gil Vicente Lourenção, Clarissa Martins Lima, Lecy Sartori e Messias Basques pela leitura deste trabalho, pelo convívio no PPGAS e fora dele, pelas conversas, pelo carinho. À Karina Biondi, cuja disposição para vida de antropóloga é inspiradora. Ao Caio Araujo Manhanelli Medrado pela amizade e companheirismo. Pessoas que se tornaram parte da minha trajetória intelectual e da minha vida.

Aos colegas de turma Adriana Fernanda Busso, Alexandra Cristina Gomes de Almeida, Camila Rocha Firmino, Christiane Aparecida Tragante, Érica Rosa Hatugai, Juliana Affonso Gomes Coêlho, Lara Tejada Stahlberg, Mariana Medina

Martinez, Messias Moreira Basques Júnior, Natalia Cristina Marciola Sganzella, Tatiana de Lourdes Massaro, Teresa Cristina Silveira, Thaisa Lumie Yamaue, Victor Hugo Fischer Ribeiro da Silva e Yara Neusa Ngomane, pelos comentários em aula e debates, pelos encontros instigantes.

Aos colegas de outras turmas Adalton Marques, Camila Mainardi, Flávia Carolina da Costa, Jacqueline Stefanny Ferraz de Lima, Ludmila Helena Rodrigues dos Santos, Maria Carolina de Araujo Antonio, Marília Martins Bandeira e Marília Sene de Lourenço, pelo apoio, pelas risadas, pela força.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar, pelas discussões em aula; especialmente Jorge Mattar Vilela, Marina Cardoso Oliveira e Geraldo Andrello, cujas aulas provocaram reverberações teóricas que não consigo calcular. Ao Edmundo Peggion pelas belíssimas considerações no exame de qualificação. À Antonella Maria Imperatriz Tassinari pelo aceite à participação da banca de defesa do mestrado, pessoa a quem dedico grande respeito e admiração. Ao Valentin Wawzyniak pela amizade desde a graduação e pelo apoio, à Leila Sollberger Jeolas e à Maria José de Rezende, pessoas que estimularam minha inserção na antropologia.

Ao André Ricardo Dias da Motta (in memoriam) pelos anos de dedicação, amor e respeito, por nunca ter duvidado que eu chegasse aqui, por ter me transformado na pessoa que sou.

A essas pessoas, a quem estarei em dívida constante, meu obrigada.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO | 09 |
| CAPÍTULO 1 - DO APUCARANINHA AO ICATU: TRAJETÓRIA DA PESQUISA-- | 17 |
| 1.1 Apucarantina e Icatu: primeiras visitas..... | 18 |
| 1.2 Antropólogo como vendedor de panelas ou sobre como fazer pesquisa de campo---- | 21 |
| 1.3 Ser Kaingang na aldeia Icatu SP..... | 28 |
| 1.4 Aldeias vizinhas de cidade..... | 38 |
| 1.5 Onde estão as crianças?..... | 40 |
| 1.6 Crianças como troféus de fala: como pesquisar crianças no Icatu SP..... | 42 |
| 1.7 Crianças na antropologia..... | 47 |
| | |
| CAPÍTULO 2 - ALDEIA, CASAS E QUINTAIS: ETIQUETAS DE CONVÍVIO NO ICATU SP..... | 53 |
| 2.1 Onde estar, com quem falar e de onde falar..... | 54 |
| 2.2 Organização espacial das casas..... | 58 |
| 2.3 A aldeia e as casas..... | 62 |
| 2.4 Dona Lídia e Dona Deolinda: donas de suas casas..... | 66 |
| 2.5 A não circulação de pessoas: lógica da não visitaçã..... | 70 |
| 2.6 Entre Casas e casas..... | 74 |
| | |
| CAPÍTULO 3 CRIANÇAS DA ALDEIA ICATU: INVISÍVEIS AOS MEUS OLHOS, VISÍVEIS AOS MEUS OUVIDOS..... | 88 |
| 3.1 Reflexões do invisível e do dizível..... | 91 |

| | |
|---|-----|
| 3.2 Como falar de crianças nas rodas das mulheres: os diálogos e os comedimentos das falas----- | 100 |
| 3.3 O que se fala quando se fala de criança----- | 107 |
| 3.3.1 O antigamente e o hoje----- | 107 |
| 3.3.2 Ter criança para falar de criança----- | 110 |
| 3.3.3 As crianças e a escola----- | 112 |
| 3.3.4 As crianças e as gracinhas que fazem----- | 114 |
| 3.3.5 Comer o que quiser----- | 117 |
| 3.3.6 Minha criança, melhor criança----- | 119 |
| | |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS----- | 125 |
| | |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS----- | 130 |

Resumo

Como as crianças Kaingang do Icatu SP vivenciam os espaços da aldeia? A proposta desta dissertação é contribuir para as discussões sobre as relações sociais das crianças indígenas a partir da experiência etnográfica entre os Kaingang da aldeia Icatu SP. O recorte dessa temática surgiu de meu descontentamento inicial com relação às atividades das crianças no cotidiano da Reserva. Contrário do que eu esperava encontrar, as crianças pareciam-me invisíveis. Assim, percebi que elas passavam a maior parte do tempo dentro dos quintais, nas casas de suas avós maternas. Essa invisibilidade levou-me a refletir sobre os modos como poderia realizar minha pesquisa. A saída encontrada em campo, indicada pelas mulheres, foi conversar com mães, tias e avós das casas que eu frequentava. Essa configuração levou à necessidade de destacar a não transitoriedade das crianças da aldeia Icatu SP como uma forma específica do tipo de relação entre elas e suas casas e promover uma discussão sobre a impossibilidade da aplicação de conceitos universais em pesquisas que tem a criança como destaque.

Palavras chaves: antropologia da criança, etnologia indígena, Kaingang, etiquetas de restrição.

Introdução

“Posso ser quem você é sem deixar de ser quem eu sou”
Epíteto presente em camisetas e uniformes do time de futebol da aldeia
Icatu.

Numa sistematização das publicações sobre os Kaingang e sua língua, Wilmar D’Angelis¹ conta que o neologismo ‘carta’ foi utilizado para a língua Kaingang, a partir do registro do Padre Chagas Limas em Vocabulário da Língua Bugre de 1852, como *vanherà toien*, que na tradução de Chagas Lima significa: “risquinhos que falam”.

É isso que espero deste texto: que seus “risquinhos” falem. Sobretudo, porque a fala aparece aqui como parte imprescindível da pesquisa. E se eu conseguir fazer falar o que os Kaingang disseram e mostraram, considero que fiz um bom trabalho e me sentirei mais do que satisfeita. Mesmo sem fazer jus inteiramente à experiência de pesquisa e de vida que me proporcionaram os Kaingang paulistas, mantém-se o esforço de tentar articular e mediar essas relações de vida em argumentos e descrições escritas.

Conhecer os Kaingang e suas crianças não foi tarefa fácil. Idas e vindas, caronas, apostas em tentar permanecer com eles. Todo o processo, negociações e encontros mostravam-me que estabelecer um campo de pesquisa está muito além de um projeto de estudos. “Dar com a porta na cara” indicou que não bastava um interesse em querer estar com eles, era preciso merecer essa companhia.

Para merecer a companhia dos Kaingang, eu precisei aprender como me apresentar, como me comportar, como falar, com quem falar e com quem não falar,

¹ D’Angelis (2003, p.64).

quando falar e onde estar. Aprendi que entre eles, eu deveria existir segundo algumas etiquetas de convívio, etiquetas de restrição e não circulação de pessoas.

Junto deles, precisei tornar-me gente, pessoa comedida, falar pouco, falar devagar, não gesticular os braços. Minhas tentativas de transformação eram aplaudidas pelas mulheres do Icatu SP ao mesmo tempo em que se tornavam piadas. Situações como sentar no formigueiro da roça, pisar nas proximidades de um chiqueiro, adquirir bichos de pé, correr atrás das crianças que corriam de mim, divertiam minhas amigas anfitriãs.

Neste trabalho, a criança é tratada como um objeto indireto. Ela é trazida à baila pelas falas de mulheres, suas parentas. Não será mostrado aqui o ponto de vista das crianças sobre algo, mas os pontos de vista de mães, tias e avós sobre crianças Kaingang.

Esta dissertação não é uma etnografia com crianças, é uma etnografia sobre crianças e, sobretudo, uma etnografia para as crianças do Icatu. Crianças, cujo desaparecimento, me proporcionou compreender valores como restrição e entender o que as mulheres falam quando falam de suas crianças.

A Antropologia da Criança surge nas Ciências Sociais com o objetivo de tornar a criança um sujeito de pesquisa que é capaz de organizar suas relações e atribuir conceitos ao mundo. Com esse objetivo, muitos trabalhos de pesquisa dedicam-se a etnografar o que as crianças pensam, fazem e agem em relação ao contexto onde estão situadas. Longe de desmerecer a importância desse tipo de pesquisa, que influenciou minha formação no mestrado, o que eu proponho aqui é algo diverso do chamando ponto de vista das crianças.

Promover uma pesquisa sobre crianças não foi uma escolha, eu não havia previsto esse deslocamento da criança para os diálogos de mulheres parentas sobre

crianças. No entanto, pesquisar crianças na aldeia Icatu SP só pôde ser possível a partir das rodas femininas, espaço que era mais apropriado de eu estar.

Esta dissertação resulta de uma etnografia dos Kaingang paulistas da aldeia Icatu SP, localizada na região oeste de São Paulo entrecortada pelos rios Feio e Peixe, num período de duas viagens que compõe juntas, cinco meses espaçados. Estar entre os Kaingang do Icatu não constava como objetivo inicial. Acabei mirando os olhos para a aldeia da região paulista depois de uma conversa com uma moradora da Reserva Apucarantina PR, onde se destinava inicialmente a pesquisa. A mudança no recorte espacial de meu trabalho foi acompanhada por uma mudança, igualmente não prevista, de método investigativo.

Mantínhamos o foco, minha orientadora e eu, em dar cabo a uma pesquisa entre os Kaingang de São Paulo que privilegiasse a criança, apesar das alterações ocorridas com relação à geografia do recorte. Sabíamos, no entanto, que manter as principais hipóteses e propostas para o trabalho que deveria ser realizado entre os Kaingang da Reserva Apucarantina PR, seria impossível.

Ao longo das primeiras idas à Reserva Apucarantina, tinha definido uma série de questões e recortes com relação às crianças da área. Contrariamente, quando fui à aldeia Icatu não tinha como saber ao certo quais questões abordar a partir das crianças.

A diferença de postura na chegada desses dois lugares refletiu não só nos resultados da pesquisa como na qualidade das relações entre os índios de cada uma das Reservas. Estive em algumas visitas na aldeia Apucarantina, certa do que queria fazer e de como fazer em termos de produção de dados para pesquisa. Minhas falas com as lideranças seguiam o seguinte ritmo: “Minha pesquisa é isso... vou realizar o trabalho desse jeito... durante tanto tempo...”. É, não fica difícil imaginar porque não consegui estabelecer o campo que eu tinha programado. Senti-me uma vendedora de panelas.

Como se pudesse ouvir: “Antropólogo? Hoje não, obrigada”. Minhas conversas na aldeia Icatu SP tinham outra forma: “Sou estudante de mestrado... Gostaria de estudar tal coisa... Tenho me dedicado a leitura sobre os Kaingang há tanto tempo... Se o projeto não parecer interessante posso mudar a pesquisa...”.

Evidentemente estou exagerando na comparação entre as primeiras conversas nas duas aldeias, para fazer uma piada comigo mesma. Mas, exageros à parte, aprendi que antes de fazer a pesquisa de campo não há como saber ou defender um cronograma de atividades e procedimentos. Antes de um projeto de pesquisa, o que eu precisei na aldeia Icatu foi aprender a ser gente: aprender a falar, a me locomover, a ver além do olhar, a olhar e não ver e principalmente a escutar.

De volta a São Carlos, após pouco mais de um mês entre os Kaingang paulistas, em conversa com Clarice Cohn, concluí: “No Icatu não tem criança. As crianças correm de mim. As crianças desaparecem quando eu me aproximo, elas são invisíveis”. Ignorando minhas sentenças, a orientadora interveio: “Tá, tá... mas, me conta como foi no campo. Esqueça as crianças, por enquanto, e me conta como foi lá”.

Eu não estava errada: as crianças que eu queria estudar não me queriam por perto. Mas isso não queria dizer que as crianças inexistiam, queria dizer que elas, mesmo invisíveis, estavam lá, faltava perceber onde. Ao mesmo tempo, quando estava com as mulheres mais velhas, eu as ouvia falando de criança. É dessa criança que se trata este trabalho.

Apresento as crianças a partir das falas das mulheres, suas parentas, minhas anfitriãs, e os desdobramentos que essas crianças faladas proporcionaram às reflexões envolvendo relações de circulação de pessoas, casas, convívio com mulheres, conflito, restrição e comedimento.

Talvez, a escrita deste trabalho traga as dificuldades de realização de um campo etnográfico em demasia. Mas se a discussão central aqui envolve considerações das mulheres sobre crianças, valorização da casa e a não circulação de pessoas pela aldeia há também uma discussão que percorre todo o texto, realizada em paralelo ou em subterrâneo, que é a formação de um campo de pesquisa e as consequências desses processos. Justifica-se, ainda, o tom misterioso que o texto apresenta quando descreve as crianças nas falas das mulheres apenas na parte final. Isso porque, minha intenção é causar no leitor a sensação de procurar por crianças invisíveis, desaparecidas do olhar, quase tocá-las e vê-las novamente em fuga.

A presente dissertação, além de discutir métodos de pesquisa antropológicos relacionados à criança, também se coloca como uma etnografia realizada entre os Kaingang de São Paulo, mostrando quão etnológicas as pesquisas com esse recorte podem ser. Fora da premissa da aculturação, os índios paulistas podem e devem ser tratados em textos acadêmicos a partir do que eles têm a dizer.

No Capítulo 1, apresento a trajetória da pesquisa de campo como um movimento de inserção no contexto etnográfico e no modo de vida dos Kaingang da Reserva Icatu. Destaco a importância das conversas com os Kaingang da Reserva Apucarantina para minha permanência entre os Kaingang de São Paulo. Os Kaingang aparecem assim como orientadores da pesquisa de campo, por terem me ensinado a estar entre eles. Neste capítulo, estão marcadas as dificuldades para o estabelecimento do contato e convívio, tomadas como elementos positivos para as reflexões presentes ao longo do trabalho. Ao me mostrarem como eu deveria ser quando em suas companhias, mostravam-me conceitos de comedimento, de etiquetas de convívio e de valores que envolvem a produção Kaingang de pessoas. Os três últimos tópicos deste capítulo indicam a discussão da criança na aldeia paulista a partir da premissa da invisibilidade e

os primeiros esforços metodológicos dados a essa questão. Além disso, situam as crianças como presentes nas falas das rodas femininas dos finais de tarde nas casas das mulheres que eu frequentava e encerra com um debate sobre o conceito de criança na antropologia e a formação do paradigma da Antropologia da Criança.

No Capítulo 2, apresento a restrição como valor moral positivo para os Kaingang do Icatu. Inicialmente, mostro como a orientação dada pelos interlocutores da pesquisa, com relação à minha conduta, chamou-me a atenção para as etiquetas restritivas de convivência. Em seguida, aparecem discussões, tanto teóricas quanto etnográficas, sobre os espaços das casas. Um debate sobre a relação entre os espaços restritivos das casas no Icatu e as teorias sobre a oposição centro/periferia é realizado, mostrando as divergências e a inadequação do modelo social masculino/centro e feminino/periferia no contexto do Icatu. O conceito de Casa desenvolvido por Vanessa Lea serve de ponto de partida para uma reflexão sobre as casas femininas da aldeia e, neste sentido, realizo algumas aproximações e distanciamentos entre o conceito desenvolvido pela autora e as casas Kaingang do Icatu.

O Capítulo 3, apresenta os temas traçados pelas falas das mulheres quando o assunto é criança. É iniciado por uma reflexão sobre o conceito de “invisibilidade”, que aparece ao longo da dissertação, acompanhado do conceito de “dizibilidade”² que traduz a relação entre o não visto e o dito, entre um olhar voltado para as falas das mulheres ao invés de um olhar voltado às crianças. Seguidamente, mostro como os diálogos em muitos momentos eram imperceptíveis aos meus ouvidos destreinados, destacando a sensação de que as pessoas diziam coisas sem tê-las dito. E finalmente, realizo as

² Tais conceitos de invisibilidade e dizibilidade são apresentados por Deleuze (1998) discute os campos de enunciação, que ambos os conceitos promovem em termos de semelhanças e diferenças entre si.

descrições sobre as falas das mulheres relacionadas às crianças, dividindo cada tema em subseções e concluindo que para cada mulher, as crianças de suas casas são as melhores crianças.

Quando falo de criança no Icatu, falo de um tipo de criança, falo de uma criança invisível. Ou seja, falar de criança neste contexto implica falar na invisibilidade que as caracteriza, principalmente em oposição à associação de crianças indígenas como crianças soltas, cheias de mobilidades, mensageiras. Compreender as crianças, de quem falo aqui, é compreender as relações de restrição estabelecidas e desejadas entre elas e os adultos.

Não posso afirmar que a invisibilidade das crianças seja ou não seja uma característica Kaingang de definição dessa categoria de idade. O que posso certamente dizer é que as crianças Kaingang do Icatu marcaram uma invisibilidade ao longo de minha pesquisa etnográfica. Não se trata de uma definição fantasmagórica de criança, mas de uma definição de criança segundo suas parentas. As crianças estavam lá, mas eu não estava com elas, não deveria estar com elas, pois tinha mesmo é que estar com as mulheres das casas que me receberam.

Em vários momentos ouvi a seguinte recomendação: “Você precisa deixar de ir atrás *das meninada*. Falar de criança é aqui mesmo com a gente, porque a gente que sabe de criança, sabe de criança quem tem criança”.

E assim, as mulheres do Icatu, especificamente Dona Lídia e Dona Deolinda, que me hospedaram em suas casas, e me inseriram nas rodas das conversas vespertinas, orientaram-me sobre como eu poderia saber das crianças: conversando com elas e as ouvindo dizer sobre seus filhos e netos. As mulheres sabem de criança, mas não qualquer mulher. Sabem de crianças, as mulheres que tem crianças, não exclusivamente filhos, mas também sobrinhos. E por isso, além de eu não dever ficar

correndo atrás das *mulecadinha*, eu estava autorizada a participar das conversas vespertinas porque eu tinha uma criança, meu sobrinho, filho de minha irmã mais nova que esteve comigo em uma tarde na aldeia enquanto negociava a permissão das lideranças para minha estadia.

É nesse íterim que defendo a possibilidade de uma etnografia de crianças a partir do ponto de vista dos adultos, das conversas das mulheres. As crianças invisíveis do Icatu, a quem dedico este trabalho, fizeram com que eu pudesse ver a importância que elas ocupam na vida das mulheres com quem convivi. Se falar de criança não é falar de qualquer coisa de qualquer jeito, falar das crianças que são filhas ou netas é falar de uma criança valorizada e defendida por mulheres que lhes são parentes.

Capítulo 1

Do Apucarantina ao Icatu: trajetória da pesquisa

A realização de uma pesquisa de campo está vinculada a uma série de dificuldades e situações inesperadas. A bibliografia antropológica mostra e descreve os contextos de inserção do pesquisador no campo onde desenvolve e realiza seu projeto. Contar como se realizou o campo, as peripécias decorrentes desses encontros, é uma praxe, mas não só.

Descrever e refletir sobre os procedimentos necessários para a consolidação de uma relação com o campo de pesquisa e seus interlocutores não é apenas uma formalidade da escrita de trabalhos acadêmicos. Dizer de onde e como se estabelecem essas relações entre pesquisadores e interlocutores é pontuar uma série de questões importantes para a pesquisa, como a própria reflexão acerca deste fazer no contexto da antropologia.

Neste capítulo apresento os caminhos descontínuos de minha inserção no campo, que provocou efeitos na estrutura do texto da dissertação e nas formulações dos dados. Provocações incontornáveis durante a realização do campo e que por vezes geraram mais angústias do que certezas. O que cabe aqui é problematizar os percalços próprios na trajetória da pesquisa e refletir sobre como eles acabaram por apontar novos trajetos e uma abordagem específica para o tema desta pesquisa.

O projeto de pesquisa do qual se origina este texto levou-me aos Kaingang de duas Reservas Indígenas: Apucarantina, no estado do Paraná e Icatu, no oeste paulista.

1.1 A Reserva Indígena Apucarantina PR e a Reserva Indígena Icatu SP: primeiras visitas

O primeiro contato com os Kaingang da aldeia Apucarantina PR ocorreu ainda durante a graduação em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Londrina. Desenvolvia-se nessa época um projeto temático de pesquisa sobre infância e juventude³. Nesse projeto eram discutidas concepções de infância e criança em contextos urbanos e não urbanos das proximidades da cidade de Londrina. Eu fazia parte dos que problematizavam tais concepções nos contextos não urbanos: comunidades rurais e indígenas existentes no entorno da cidade e da aldeia do Apucarantina.

Minha participação vinculava-se ao desenvolvimento da reflexão sobre a ideia de infância em etnografias acerca das comunidades rurais da região do norte paranaense. Nesse contexto desenvolvi o desejo de discutir tais concepções entre os Kaingang da região. Isso se tornou projeto de mestrado, já que minha monografia tratava das concepções de infância e criança nos contextos rurais.

³Coordenado pela Prof Doutora Leila Solberger Jeolás, no período entre setembro de 2002 a agosto de 2005, com o título de Catálogo sobre juventudes - (re)conhecendo desigualdades e diversidades juvenis em Londrina e região - Cadastro PROPPG/UEL n.3315.

O objetivo de desenvolver uma pesquisa de mestrado entre os Kaingang da aldeia Apucarantina tornou-se uma intenção⁴.

Realizei ainda no período da graduação uma visita à Reserva dos Kaingang paranaense. Chegamos em dia de festa. O Apucarantina⁵ comemorava o dia do índio. Éramos um grupo formado por alunos da Universidade Estadual de Londrina e pelo professor doutor Luis Norder. Chegamos à aldeia pela manhã e partimos no outro dia ao final da tarde. Essa primeira visita deixou suas marcas na minha formação. Voltar à aldeia Apucarantina firmou-se como meta.

A Reserva Indígena Apucarantina localiza-se na região norte do Paraná, próxima às cidades de Londrina e Tamarana, na confluência dos rios Apucarana e Apucarantina com o Tibagi. Sua composição atual conta com 5574 hectares e 1350 habitantes segundo fonte do ano de 2000 da Prefeitura Municipal de Londrina⁶.

Após esse primeiro encontro, meu retorno à Terra Indígena Apucarantina só ocorreu após ingresso no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, na Universidade Federal de São Carlos, como aluna de mestrado. A viagem ao campo datou o fim do ano de 2009. Estava ansiosa.

⁴ Agradecimento especial ao Professor Doutor Valentin Wawzyniak pelo incentivo constante ao meu interesse em pesquisar os Kaingang, desde a graduação na UEL. Suas aulas iniciaram-menas questões discutidas na área da etnologia e da antropologia em geral, além de fornecerem fôlego para a incursão no mestrado.

⁵ Os Kaingang da aldeia Apucarantina costumam referir-se à sua terra desta maneira: o Apucarantina. Assim também fazem os Kaingang da Reserva Indígena Icatu SP, chamam-na: o Icatu. Neste texto a forma adotada será a forma como usam os índios para falar de suas aldeias. Não apenas por uma preferência estilística mas também por um respeito ao modo de falar nativo.

⁶ Dados obtidos pelo Portal Kaingang: http://www.portalkaingang.org/index_apucarantina.htm#, acesso realizado em 15/02/2011.

A discussão que proponho é produto das condições específicas da pesquisa de campo, das idiosincrasias etnográficas, a graça da antropologia e o desespero do antropólogo.

Pretendia desenvolver um debate sobre as concepções das crianças Kaingang de Apucarantina acerca das matas e dos espaços de floresta, visto que projetos ambientalistas estavam sendo implantados na área. Porém, por motivos indicados aqui, ir à aldeia Apucarantina levou-me a conhecer e estar com os Kaingang da Reserva Icatu, no estado de São Paulo.

Assim, a ideia de pesquisar os Kaingang do norte paranaense acabou por me colocar em contato com os Kaingang do oeste paulista, onde realizei um campo etnográfico de quatro meses em duas viagens. Falar dos Kaingang do Icatu SP só me foi possível por causa dos Kaingang do Apucarantina PR. Minha estadia entre os Kaingang paulistas foi mediada pelos Kaingang paranaenses, cuja situação era de confronto com relação ao processo de redemarcação de suas terras a ser realizado pelos órgãos estaduais e federais responsáveis⁷.

Desde o início da pesquisa de mestrado minhas questões envolviam o recorte da criança indígena como foco preferencial. E quando finalmente pude estar entre os Kaingang na Reserva do Icatu SP, eis que ocorre o inesperado: as crianças não me eram acessíveis. Este trabalho irá abordar o(s) porquê(s) dessa inacessibilidade e como se dá uma pesquisa que privilegie o tema da criança nessas condições.

Mas antes de poder estar entre os índios do Icatu SP um percurso teve de ser feito: uma série de tentativas para diálogos, negociações, argumentos de convencimento

⁷ Divulgada a notícia do sítio do jornal de Londrina do dia 18 de janeiro de 2010. Para ver a manchete, acessar: <http://portal.rpc.com.br/jl/online/conteudo.phtml?tl=1&id=964749&tit=ndios-queimam-boneco-de-Lula-e-bloqueiam-saida-do-Terminal-de-nibus>.

sobre minha estadia, idas e vindas, caronas. Munida com a mochila de antropóloga e cheia de desejo para esse “estar lá”, as coisas não se passaram como o esperado.

Minhas idas à aldeia Apucarantina PR ocorreram graças à mobilização de várias pessoas e pesquisadores de Londrina. Uma série incontável de telefonemas, contatos por e-mail e encontros pessoais foram decisivos para o início das atividades de campo. Descobri que era preciso articular uma rede de relações entre os frequentadores da Terra Indígena como assistentes sociais municipais, biólogos, ambientalistas, antropólogos, alunos de graduação da Universidade Estadual de Londrina para realização do meu projeto de pesquisa.

Apesar do aparente tom de desventuras em série que o contato com os índios do Apucarantina pareceu promover, a resultante é a positividade de uma relação de aprendizado. Os índios paranaenses em situação de litígio institucional mostravam ideias e conceitos do que eles são e sugestões de como eu deveria conduzir minha pesquisa no campo. Este trabalho é uma tentativa de levar adiante os aspectos dos ensinamentos de vida que foram apresentados pelos primeiros interlocutores desta pesquisa.

1.2 Antropólogo como vendedor de panelas ou sobre como fazer pesquisa de campo

Tudo pronto para a tão esperada “ida ao campo”. Lá estava eu, de volta à cidade de Londrina com o objetivo de ficar na aldeia Apucarantina. Desde a graduação sabia, devido aos diálogos com os professores, que o acesso à reserva era complicado e difícil. Consegui uma carona com os pesquisadores do Departamento de Biologia, que desenvolvem um projeto de remanejamento florestal da área; justamente o foco que me

interessava para pensar as construções de saberes das crianças. Campo garantido? Ledo engano.

Ter chegado lá junto com os responsáveis da implantação de um projeto ambientalista resultou, ao que parece, num agravamento dos entraves para minha estadia entre os Kaingang. A negociação para minha permanência temporária foi marcada por esse início conflituoso e turbulento. Em conversa com duas lideranças, o cacique e o chefe das questões florestais⁸, o resultado foi que eu poderia ir à aldeia, quando possível, mas que não poderia ficar por lá.

Os Kaingang do Apucarantina PR estavam num processo tenso de pressão às instituições federais e governamentais para a redemarcação da área de seu território. Segundo os dados apresentados no Portal Kaingang⁹, a aldeia Apucarantina passou por um processo de redução das terras delimitadas e aumento demográfico. A primeira redução registrada consta no ano de 1949 pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio), a segunda em 1953 pela Fundação Paranaense de Colonização e Imigração (FPCI). Esses dois processos reduziram a área de 80.000 hectares para 5.574 hectares, ao passo que a população cresceu de 247 índios Kaingang em 1945 para 1350 em 2000. Além disso, parte dessas áreas estão ocupadas irregularmente por arroteiros e proprietários rurais.

⁸Trata-se de Seu Galdino, que me foi apresentado como responsável pelas questões ambientais da Reserva. Seu Galdino não é Kaingang: é um “homem branco” casado com uma Kaingang da área. Não que de fato Seu Galdino seja um caucasiano, dizer que é um homem branco é uma forma de dizer que ele não é índio. Discutir esse conceito de liderança ambiental poderia trazer boas discussões sobre a relação dos Kaingang do Apucarantina PR com os espaços de mata e com os ambientalistas que pululam na área, no entanto não pude adentrar nessas questões por uma série de fatores que trataremos pausadamente neste trabalho.

⁹ Dados disponíveis no site: http://www.portalkaingang.org/index_apucarantina.htm#, acesso realizado em 15/02/2011.

As reivindicações dos Kaingang englobavam a retirada dessas ocupações nas áreas delimitadas.

Como forma de pressão para o encaminhamento de suas demandas, os Kaingang do Apucarantina haviam ocupado, em forma de acampamentos masculinos, as regiões que faziam fronteiras às ocupações dos arroteiros e ameaçavam iniciar uma invasão caso nenhuma providência das instituições cabíveis fossem tomadas.

Frente a isso, eles explicaram que minha presença lá, devido ao contexto de conflito, não poderia ser assegurada por eles; estavam muito preocupados com as questões de ocupação das áreas vizinhas e não poderiam me dar atenção, tampouco garantir minha segurança enquanto estivesse na aldeia. Além disso, temia-se por assédios sexuais de que eu poderia ser objeto – e ficou assim evidente, que neste caso específico o gênero da pesquisadora fazia diferença. O fato de eu ser uma mulher jovem¹⁰ poderia causar tentativas sexuais dos homens e, por isso, eu não poderia andar sozinha pela aldeia, em nenhum momento. Assim foi feito. Minhas idas ao Apucarantina PR dependiam de caronas dos que desenvolviam projetos assistencialistas na área. Ou seja, para quem tinha intenção de morar com eles, tinha que me contentar em visitá-los uma ou duas vezes por semana, conforme a disponibilidade dos “caronistas¹¹”.

¹⁰Por jovem entenda-se sem filhos e/ou marido, jovem associa-se à condição de solteira além de uma referência direta à questão etária. O livro organizado por Alinne Bonetti e Soraya Fleischer aborda as relações entre a pesquisa de campo e as pesquisadoras de forma elucidativa. Ver: Bonetti, A; Fleischer, S; 2007.

¹¹ Agradecimentos à antropóloga Marlene de Oliveira, coordenadora do Programa de Atendimento aos Kaingang/Secretaria de Ação Social/ Prefeitura Municipal de Londrina e Membro do Núcleo de Saberes e Saúde Indígena/ Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Santa Catarina; a Luis Antonio Cabello Norder, coordenador do projeto: Implementação de sistema agroflorestal demonstrativo na Terra

No final de 2009 fui passar as festas na casa de meus pais na cidade de Araçatuba SP. Antes da data prevista para meu retorno à Reserva Apucarantina, recebi uma ligação com informações para abortar a missão. O conflito entre os Kaingang e os representantes da FUNAI do Estado havia se acirrado. Decepção. Fez sentido, nesse momento, uma conversa que tive com Mariana, uma Xokleng moradora da aldeia, ex-mulher de um Kaingang da área, mãe de quatro filhos. Numa das minhas idas ela me perguntou sobre as negociações para minha incursão na aldeia e expliquei o que os líderes haviam me dito. Mariana conclui:

Ihhh, mas se você tiver que esperar um momento em que os índios não estejam em conflito, você não vai ficar aqui nunca. Aqui é sempre conflito¹².

Foi ainda por meio das dicas de Mariana que a pesquisa mudou de norte. Numa outra conversa, perguntou-me se eu já tinha ido visitar os índios Kaingang do IcatuSP, já que minha família morava na cidade de Araçatuba, perto da reserva. Eu disse a ela que não, ela questionou: porque não? Eu não soube responder.

Sem poder voltar à ApucarantinaPR, resolvi seguir a pista de Mariana. Comecei a articular contato com as lideranças do IcatuSP. Consegui o celular do cacique e do chefe de vila ou chefe de posto. Mais uma vez, estava em negociação. Desta vez, em meu favor tinha como acatar as dicas que os Kaingang do Apucarantina mostraram-me.

Índigena Kaingang Apucarantina, Londrina/PR; a João Valentin Wawzyniak, antropólogo e professor doutor da Universidade Estadual de Londrina PR; pelo apoio e incentivo que deram a esta pesquisa.

¹² As falas dos interlocutores serão marcadas entre aspas quando forem frases e em itálico quando forem termos nativos.

Realizei minha primeira ida ao Icatu SP para uma reunião marcada com as lideranças em que eu deveria apresentar meu projeto e me apresentar. Meu primeiro “encontro¹³” com os Kaingang e Terena do Icatu SP contou com a presença de meu pai, minha tia paterna e meu sobrinho de oito anos, filho de minha irmã mais nova. A reunião não aconteceu, os líderes não estavam lá; mas pude conversar com algumas pessoas enquanto passava pelos caminhos para a casa do cacique. A presença de meu sobrinho quebrava o gelo da formalidade com que se trata uma visita, um desconhecido.

Enquanto caminhávamos, as mulheres ficavam de suas varandas perguntando sobre nossa visita e fazendo piadas com meu sobrinho e do fato de ele já parecer *indinho*. Ter levado meu sobrinho à aldeia tornou-se, depois, um facilitador de diálogos, já que eu tinha do que, ou melhor, de quem falar com as mulheres durante as tardes na varanda para confecção de artesanato. A presença de meu sobrinho serviu como um catalisador de relações com as mulheres. Eu tinha comigo uma criança, que estava vinculada a mim em termos familiares. A companhia de meu sobrinho mostrou-se fundamental para realização dos diálogos com as mulheres. Afinal, eu lhes apresentava junto de mim uma criança que era filho de minha irmã mais nova, uma criança que era minha parenta, de quem eu era parente. Uma criança que era minha, porque vinha da mesma casa que eu, porque filho de minha irmã e, portanto, pela terminologia de parentesco dos Kaingang, meu filho também.

Outra questão interessante para o estabelecimento da relação com os Kaingang do Icatu é a minha condição de *vizinha*. Nos primeiros dias de campo eu era apresentada geralmente assim:

¹³ O uso das aspas indica um tom satírico empregado ao termo, já que tal como rege o protocolo acerca do sentido de um encontro, “o encontro” não chegou a acontecer.

Essa é a Thais, ela é antropóloga e está aqui para fazer pesquisa na aldeia. Ela é nossa vizinha, a família dela mora aqui perto, em Araçatuba. E ela estuda em outra cidade, na universidade. Ela vai ficar aqui fazendo pesquisa na aldeia.

Minha família ser natural da cidade de Araçatuba, próxima à aldeia, facilitou minha relação no estabelecimento do contato com os índios do Icatu SP. Por saber de onde eu era, conhecer a cidade de onde eu vinha, fui tomada como uma visita menos estranha, mais palatável talvez.

Eu precisava então da permissão do cacique para poder ficar no Icatu. No entanto, o cacique precisava da permissão das outras lideranças para permitir que eu ficasse; assim a situação se mostrava. Sem ter obtido um aval unânime¹⁴ e por não conseguir a realização da reunião, resolvi arriscar.

Tendo a anuência de duas mulheres importantes na aldeia, cujas famílias foram fundadoras da Reserva, parti para o Icatu SP de ônibus, tal como elas me haviam indicado. Ir de ônibus era uma tática. Eu sabia que estando de ônibus não tinha como voltar para Araçatuba no mesmo dia. Assim, de qualquer forma eu teria que passar uma noite lá. No entanto, sabia também que minha empreitada poderia resultar no meu afastamento total, pois as lideranças podiam considerar que eu estava sendo desrespeitosa quanto às suas prerrogativas. Apesar do risco, resolvi seguir com o plano.

Chegando lá, era preciso resolver a questão. A mulher do chefe do posto chamou o filho do cacique, que estava fora e passaria a semana numa cidade próxima, e

¹⁴ Impossível não lembrar Clastres ([1978] 2003). A situação descrita sugere que a decisão sobre minha permanência não devia ser outorgada por tal ou qual liderança e menos ainda que essa decisão fosse resolvida como uma assembléia, onde cada líder daria seu voto a respeito.

pediu que ligasse para ele e contasse que eu estava por lá com a intenção de ficar. Por telefone a indicação do cacique foi a de que se o diretor da escola autorizasse, eu poderia ficar. Ao falar com o diretor, ele disse que se o cacique autorizasse, por ele não teria problemas. Mas afinal quem autorizaria? Ambos, nenhum, todos?¹⁵.

Numa conversa com Dona Lídia, a mulher que me recebera para almoçar, um dia após minha chegada, ela explicou que o fato de eu estar lá já significava minha autorização porque se eles não me quisessem lá, já teriam *corrido comigo*. Sugeri que eu ficasse tranquila porque ela tinha dito ao cacique que o seu *dom* tinha batido com o meu. “Quando o dom das pessoas dá certo tudo fica bem”, disse-me. Lisonjeada, assim ela me fez sentir. E na casa dela, a partir de então almoçava todos os dias e ficava de tarde tomando *café de índio*, como ela chamava o café que fazia por ser fraco e muito doce. De tarde ficávamos a conversar devagar.

Conversar devagar foi algo que tive que me esforçar a fazer. A ideia corrente de pessoa boa Kaingang, no sentido e valor, é a manutenção do comedimento, da fala em tom baixo, da ausência de articulação exagerada dos membros.

“Não se deve falar como macaca”, a pessoa deve falar pouco e devagar, sem excesso. Aos poucos ia aprendendo a etiqueta desejada. Evitar conversar muito com os homens da aldeia também foi uma dos protocolos ensinados a mim. Isso porque a conversa excessiva com homens causa a raiva das mulheres da aldeia e o perigo de *misturar as coisas*. “Porque índio e branco é que nem milho preto e milho amarelo:

¹⁵ Via-me na situação de estar em frente da liderança que não lidera. Minha leitura do fenômeno imbrica-se nas recentes discussões antropológicas que retomam as hipóteses de Pierre Clastres. Para isso ver o prefácio escrito por Tânia Stolze Lima e Márcio Goldman para a reedição de *A sociedade contra o Estado*. In Clastres ([1978] 2003).

não pode plantar no mesmo terreno senão mistura e fica ruim, fica nem uma coisa e nem outra”.

A maneira de fazer pesquisa foi-me sendo ensinada a partir da etiqueta a ser respeitada. No Icatu SP eu podia caminhar sozinha pela aldeia, na verdade era quase sempre assim: eu circulava pelas casas onde as pessoas estavam e de onde, em se tratando das mulheres, pouco se saía. As mulheres do Icatu foram minhas interlocutoras preferenciais, pois assim deveria ser seguindo-se a lógica da evitação com relação ao convívio controlado com os homens.

Além disso, o circuito de visitação era também controlado. Eu não podia ir à casa de qualquer pessoa ou visitar todas as famílias do Icatu. Meu traçado restringia-se a duas casas: a da Dona Lídia, onde almoçava e tomava café; e da Dona Deolinda, onde eu dormia e passava a primeira parte da manhã. Frequentar essas duas casas já era excesso, pois o que se passa é uma lógica de nãovisitação, de internação das pessoas em suas casas; exceto para os homens que ficam fora, resolvendo questões da aldeia nas cidades próximas ou trabalhando nas roças gerais, que ficam afastadas do centrinho da aldeia.

1.3 Ser Kaingang da aldeia Icatu SP

Em termos etnográficos, os Kaingang são tema recorrente. Desde pesquisadores com trabalhos publicados no início do século XX¹⁶ até monografias,

¹⁶Para uma avaliação dos trabalhos publicados sobre a língua e cultura dos Kaingang no século XX, entre 1851 até 1951 ver artigo de D’Angelis, 2003, disponível no site do Portal Kaingang: <http://www.portalkaingang.org/Primeiros100anos.pdf>. Neste artigo o autor comenta 45 trabalhos com

dissertações e teses atuais¹⁷, os Kaingang continuam a ser interesse de pesquisas antropológicas.

Sobre as publicações acerca da língua e cultura Kaingang do final do século XIX e início do XX, D'Angelis (2003) realiza uma apresentação crítica desses trabalhos destacando os registros mais importantes como Chagas Lima em 1842 e Saint-Hilarie em 1851. Conforme mostra o levantamento bibliográfico de D'Angelis (2003), entre 1842 e 1950, os registros linguísticos e culturais publicados sobre os Kaingang, chamados em momentos diferentes de Botocudo, Caingang, Coroados, somam mais de quarenta títulos¹⁸.

No entanto, é importante lembrar que os Kaingang e os Xokleng, grupos Jê do Sul, não foram considerados pelo Projeto Havard Brazil Central sob a justificativa de serem povos demasiadamente aculturados e inseridos na sociedade nacional. Segundo Veiga (1994:04), o próprio Maybury-Lewis ficou satisfeito quando os trabalhos de Coelho dos Santos (1973) e Urban (1978) demonstram o contrário.

dados da língua Kaingang, aparecidas durante o “primeiro século” de seu registro, contado a partir da publicação do Padre Chagas Lima em 1842.

¹⁷ Schaden (1953,1959) , Tommasino (1995), Fernandes (1998), Mota (1998), Haverroth (1997), Gonçalves da Rosa (2004), Veiga (1994,2000) , D'Angelis (1992,1998), Kurtz de Almeida (1998).

¹⁸A compilação bibliográfica de D'Angelis (2003) apresenta brevemente as obras dos seguintes autores: Montoya ([1630] 1951); Chagas Lima (1942); Saint-Hilaire (1851); Gonçalves (1908); Vocabulário da Língua Bugre (1852); Chevalier (1909); Hensel (1869); Leão (1910), Borba (1883); Ostlender (1914); Taunay (1888); Val Florianiana (1918); Quadros (1892); Val Florianiana (1918b); Ambrosetti (1894); Souza (1918); Barros (1894); Val Florianiana (1920); Maniser (1930); Cleve (1897); Baldus (1935); Hégréville (1857); Oliveira (1936); Martius (1867); Pizza (1938); Keller (1867); Schaden (1938); Pe Gay (s/d); Rondon (1938); Adam (1902); Schaden (1940); Borba (1903); Guérios (1942); Dullely (1903); Chagas Lima ([1821] 1943); Martinez (1904); Guérios (1945); Vogt (1904); Baldus (1947); Teschauer (1905); Hanke (1947); Morsch (1905); Nimuendajú & Guérios (1948); Ihering (1907); Hanke (1950); Borba (1908); Nimuendajú ([1913] 1993).

Quanto à organização social os Kaingang foram denominados como povos caçadores e coletores devido às suas formas e práticas de subsistência e atividade produtiva, tendo como base de sua dieta as caças, as coletas de frutos, extração de mel e pesca.

O sistema dualista aparece como fundamento de várias atividades cerimoniais do grupo, como podemos ver para o ritual do Kikikoi, mais conhecido e descrito em etnografias. A divisão aparece também nas pinturas corporais, conforme o pertencimento da pessoa a uma das metades, além da importância da nomenclatura que segue a lógica patrilinear de pertença a uma metade de onde o nome será retirado a partir do estoque dos nomes existente para os Kamé e para os Kairu (Veiga, 2000; Oliveira 2000; Tommasino, 1995).

A descendência é patrilinear, as crianças fazem parte da metade do pai e recebendo o nome desta metade. Os homens, após o casamento, vão morar na casa da família da noiva e essa questão é apontada como uma característica das relações políticas da aliança, porque promove uma constante obrigação de serviços e auxílios do gênero para com o sogro, propondo uma política entre aliados. A afinidade estabelece uma aliança, como mostra o trabalho de Fernandes que relaciona os temas de política, faccionalismo e parentesco entre os Kaingang de Palmas RS. (Fernandes, 1998, 2004).

A organização familiar Kaingang é normalmente referida com relação à organização dualista das divisões de metades exogâmicas e os casamentos entre parentes próximos, da mesma metade, são interditos. Esse aspecto é descrito por Veiga (2000) como uma característica comum aos povos Jê, que foram caracterizados como dualistas por Maybury-Lewis (1979) onde discute os padrões de metades como uma característica típica dos Jê Setentrionais.

As crianças de uma mesma metade e de mesma geração chamam seus tios paternos de “meu pai”, o *iog*, e suas tias maternas de minha mãe, a *iam*; os tios, por sua vez chamam essas crianças de *cochite*, meus filhos. As incidências de casamentos poligâmicos não são práticas comuns, sendo permitidos apenas a homens mais corajosos e empreendedores de guerras. (Borelli, 1984, p.53)

Segundo mitos de criação, renascimento e origem do fogo, como aponta Egon Schaden (1953), os primeiros Kaingang foram Filton e o *iambre* (cunhado) dele, chefes dos Kairu e dos Kamé, respectivamente.

Viveram muito antes do grande dilúvio no interior da terra e quando o chão tremeu, viram a luz. Ao chegarem à superfície dividiram-se em mais dois grupos, Votorô e Venhiky, por causa das festas que iriam realizar. No período das grandes enchentes escaparam um casal de irmãos, do grupo dos Kamé que se casaram, irmão com irmã, e fizeram aumentar novamente o número de índios. Antes de morrer, os irmãos restabeleceram a divisão: Kamé para os mais fortes e Kairu para os menos fortes. No mito de obtenção e roubo do fogo, as metades se opõem objetivamente. Filtón, Kairu, fez fogo com cipó. Seu companheiro queria roubar o fogo dele para espalhar para o mundo. “Era o mesmo índio, mas era Kamé (Schaden 1953, p.140).

Seguindo o apontamento dos mitos, Egon Schaden sugere que os conflitos e oposições das metades se equivalem como complementaridades e reciprocidades entre esses conjuntos. A organização social Kaingang mistura força e poder de um lado e astúcia e sensibilidade do outro.

Dados fornecidos por Darcy Ribeiro e Barbosa em 1954, discutidos por Borelli (1984), afirmam que, antes dos contatos, a média populacional Kaingang no Estado de São Paulo girava em torno de 1200 pessoas; após a pacificação, no ano de

1912, restaram 700 indivíduos e no ano de 1916, somavam apenas 200. Uma perda de mais de 80% da população dos Kaingang paulista (Borelli 1984, p.81).

Além dos fatores conhecidos como morte por conflitos e contaminação letal de doenças contagiosas, outro fator contribuiu para a baixa demográfica dos Kaingang: entre os quatro anos referidos não houve nenhum nascimento de crianças.

Esse dado me faz lembrar da situação dos Txicão quando Menget (2001) realizou seu trabalho de campo. Os Txicão estavam passando por uma baixa demográfica e, como sugere o autor, estavam infelizes devido à situação de doenças e fome que os levaram à transferência ao Parque Nacional do Xingu onde tinham de conviver com povos xinguanos, considerados inimigos. Segundo o autor, a redução de nascimentos durante os anos de maiores dificuldades constitui ação proposital dos Txicão, que não viam mais sentido em dar continuidade ao seu grupo, devido à situação que se encontravam. Essa atitude parece ter sido empregada também pelos Kaingang de São Paulo entre as primeiras décadas do século XX.

Ainda com relação à situação de baixa demográfica Regina Muller (2000) aponta esse quadro vivido pelos Assurini do Xingu entre os anos de 1971 e 1980 durante o contato com a sociedade nacional. Os Assurini do Xingu vivem na região paraense e pertencem ao tronco linguístico Tupi-Guarani. Mesmo tendo vivenciado o perigo de uma baixa demográfica drástica, desenvolveram uma série de atitudes que lhes garantiram, após os anos 80, uma retomada populacional e uma vitalidade cultural expressas, segundo Muller (2000), por realização de rituais, práticas de xamanismo e desenvolvimento de arte gráfica culturalmente específica à constituição do grupo.

O aumento da população infantil com alteração na composição do grupo familiar (aumento do número de filhos na família nuclear),

decréscimo nas faixas de idade de jovens e adultos conformando uma pirâmide demográfica falha e invertida, desaparecimento de vários xamãs e líderes de grupos domésticos e casamentos interétnicos (com índios Parakanã, Arara e Kararaô) resultaram em novos padrões de relacionamentos, novos comportamentos sociais e rearranjos na participação em rituais e na liderança das demais atividades internas e externas ao grupo. (Muler, 2000, p. 166)

Os exemplos fornecidos por Muller (2000) e Menget (2001) além de promover um debate sobre as táticas/técnicas desenvolvidas por grupos indígenas com relação ao contato devastador com frentes nacionais de colonização, ainda mostra que a atitude assumida pelos Kaingang paulistas pode ser encontrada nos mais variados contextos, que, apesar das especificidades contextuais e culturais, denunciam a agressividade desses encontros. Sem querer tomar os grupos indígenas como vítimas do contato com os brancos, vale considerá-los como agentes históricos, sujeitos de transformações, mesmo quando as impelidas pelo contato com os brancos. A presença dos Kaingang na região do oeste paulista é marcada por uma história de contato conflituosa com os agentes de ocupação agropecuária. Contrário ao que desejava a política progressista da época de ocupação do interior do Estado de São Paulo, os índios não aceitaram facilmente o aldeamento, a presença de colonos e o desenvolvimento agrícola de café na área. A existência da reserva do Icatu SP é um exemplo dessa relação de conflito de interesses e atuação do Estado.

A Terra Indígena do Icatu SP localiza-se perto da cidade de Braúna e tem como base de sua administração a FUNAI da cidade de Bauru. O surgimento da Reserva foi resultado de uma atuação do SPI na “pacificação” dos bravos Kaingang do oeste paulista. A fim de diminuir as tensões entre os índios e os agentes de ocupação,

o SPI trouxe os Terena à região. Isso porque, os Terena eram considerados pacificadores, conhecedores dos métodos de trabalho de produção agrícola e criação bovina. (Manizer, 2006).

O Estado de São Paulo conta com povos indígenas localizados em reservas espalhadas por seus territórios. Em comum na diversidade étnica nesse território, a proximidade e vizinhança com cidades interioranas ou com a capital do Estado. Essa proximidade, ou as relações de vizinhança que dela se supõem, resulta de um histórico antigo e sistemático de contato com frentes de colonização e sugerem especificidades nas formas como cada um desses grupos vivenciou e vivencia essas relações. (Idem, 2006)

Até o século XX, o oeste paulista não tinha sido ocupado efetivamente por frentes de urbanização, e tratava-se de uma região desconhecida cujos habitantes eram considerados perigosos e hostis. A partir desse período várias frentes de colonização com caráter exploratório foram organizadas com comissões científicas, expedições religiosas, expansão cafeeira e construção de ferrovias. A colonização do oeste paulista despreendeu forças para apresentar e convencer os índios das maravilhas do mundo civilizado, mapear as áreas desconhecidas e afastá-los das áreas cobiçadas. (Monteiro 1984, p.45)

No início dos anos 30, alguns grupos Terena da aldeia de Cachoeirinha MS foram transferidos pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) para os Postos Indígenas do interior do Estado de São Paulo, com o objetivo de acalmarem os Kaingang e lhes ensinar técnicas de produção e cultivo agrícola. O Posto do Icatu foi um lócus preferencial para essa transferência dos Terena pelo SPI, que deveriam ensinar as regras de civilidade aos bravos Kaingang da região para que estes não mais atrapalhassem mais o processo de construção das linhas ferroviárias noroeste. Os Terena foram

considerados pelos agentes de colonização índios colonizadores, pacificadores, e com boas disposições para os mais diversos tipos de trabalho como: derrubada de matas, abertura de estradas e construção de fazendas. (Idem, 1984)

A relação dos índios nessa região com os agentes colonizadores é acompanhada por uma trajetória de exploração, pela via da escravidão. Os anos entre 1640 a 1650 são apontados como o ápice do maior índice de índios administrados como mão de obra escrava no interior do Estado de São Paulo. Cidades como Itu, Jundiá e Sorocaba são alguns exemplos desse tipo de utilização dos chamados povos Tapuia (Monteiro 1984,p.37).

A chegada dos Terena como ação política do SPI é explicada em um pequeno livro produzido pelo MARI/USP e coordenado por Maria Aracy Lopes da Silva que os Kaingang *do Icatu* fizeram questão de me mostrar. A importância do livro formatado em tipo brochura de grampos está na forma como o surgimento do Icatu é narrado. As falas e descrições são dos Kaingang da aldeia. São eles contando a história de sua aldeia.

Meu nome é *Keló*, um nome Terena, já no mundo dos brancos meu nome é Maurício Pedro Campos, sou casado com Lícia Vitor Pedro e temos três filhos. Vivemos na Comunidade Indígena Icatu, uma área de 295 hectares que fica entre os municípios de Braúna e Luiziania e também é conhecida como reserva do Icatu.

Meu pai, *Hôienó* (que vocês conhecem por Florentino Pedro), é índio Terena. Minha mãe, Ningua're Kuié (mas podem chamá-la de Catarina Campos Pedro), uma índia Kaingang, e por isso você já deve ter notado que convivem na nossa comunidade duas etnias diferentes. Vivemos juntos, em harmonia como se fossemos irmãos. [...]

O nome Icatu, que foi dado pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), quando foi criada a reserva, é da língua Guarani, *Icatu Poré*, significa Lugar Bonito. [...] Porque será que o SPI escolheu dar um nome

Guarani para uma reserva dos Kaingang? Há muito tempo atrás será que eles eram nossos vizinhos? Um grupo deles veio para o interior de São Paulo? Ainda não sabemos ao certo.

O meu irmão *Undeté*, que vocês conhecem por Mario Pedro, contou-me que uma vez, quiseram mudar o nome da reserva para Capitão *Kenkra*, um valente Kaingang que andava fardado na aldeia, mas todos continuavam chamando o lugar de Icatu, o nome novo não pegou... [...]

Quando o SPI foi fundado, em 1910, os seus funcionários trataram de “pacificar” os “terríveis” Kaingang, que “atrapalhavam” a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil que serviria para transportar o café ao porto de Santos. Atrapalhavam também os cafeicultores que tinham interesse em ampliar ainda mais suas fazendas para produzir mais café.

Outra história que meu pai conta é que em 1914 foi inaugurado o Icatu, em terras que foram doadas por uma fazendeira. Então, provavelmente não foi o Governo quem cedeu as terras, como em outras reservas indígenas, mas não temos certeza disso. [...]

Por esse mesmo tempo, 1930, o SPI desenvolvia muitos tipos de trabalhos na reserva, criavam porco faziam plantações de café, de frutas (pomar), hortas... de modo que nossos pais contam que havia muita fartura na nossa reserva.

O SPI muitas vezes chamava os Terena para virem trabalhar no Icatu e, quando terminava a empreitada, eles retornavam para o Mato Grosso do Sul. Foi aí que começou a amizade dos Kaingang com os Terena.

Dez anos depois, por volta de 1940 começaram a chegar os primeiros Terena para ficar no Icatu, isso porque os rapazes Terena começaram a trocar olhares com as moças Kaingang e vice-versa. “Assim foi surgindo o amor entre eles, casaram-se e hoje o Icatu tornou-se uma comunidade que vive com muita harmonia e amor.

(Keló-Maurício Pedro Campos. Kaingang: Pyry Nhenpe'ti. Kaingang: um sonhador. MARI/USP/FAPESP, Penápolis, 1999).

Na aldeia do IcatuSP não observei a referência direta das divisões Kamé e Kairu nas relações sociais de nomeação. Quando questionados a respeito, diziam-me que essas metades serviam para explicação da origem do mundo e da humanidade Kaingang e que não eram importantes para o cotidiano. No entanto, as pinturas e os motivos gráficos específicos de cada metade aparecem nos artesanatos produzidos e destinados à venda. Os casamentos preferenciais, pelo que observei, ocorrem entre os Kaingang e os Terena, ou entre os filhos dos que já estão misturados. Minha impressão é de que a descendência é patrilinear para a definição de mais ou menos Kaingang ou Terena. Assim, os filhos de pai terena são mais Terena e os filhos de pai Kaingang são mais Kaingang.

Minha primeira impressão de que a etnia dos filhos seguia a do pai foi desfeita na minha segunda ida ao campo numa longa conversa com seu Frô, o Florentino Pedro ou em Terena Hôienó. Ele disse que quando nasce criança filhos de pai e mãe Kaingang e Terena, a criança pertence às duas etnias. Quando a criança cresce, decide se quer ser mais Kaingang ou mais Terena. Essa escolha não precisa ser fixa, pode mudar ao longo da vida. Seu Frô exemplificou-me a questão citando seu filho: “Esse meu filho Maurício mesmo, era Terena quando criança e depois quis seguir mais a linha dos Kaingang e hoje ele é mais Kaingang que Terena”.

Disse ainda que ser Terena é mais fácil porque a língua Terena é muito mais fácil de aprender do que a língua Kaingang.

A língua do Terena é mais fácil, já a do Kaingang é muito mais difícil. Por isso, as crianças não aprendem mais o Kaingang, porque é muito difícil. Quando a mãe é Terena a criança aprende rápido a linguagem, quando é criança nem sempre consegue aprender o idioma kaingang. Se você ficar em tempo de uns quatro meses aqui, você aprende o

Terena. Para aprender a língua Kaingang já demora bem mais, mais de ano.

Já na definição do cacique do Icatu, Roberto, filho de pai e mãe Kaingang, sobre a aldeia: “Aqui no Icatu somos índios Kaingang e Terena, já estamos misturados”. Minha observação sugere que essa mistura não homogeneiza as definições para se denominar mais Kaingang ou mais Terena. Essas definições consistem num espaço de disputa entre as casas. Existem casas “mais Kaingang” e “mais Terena”¹⁹. Além disso, existe um espaço separado na aldeia onde estão situadas as casas da *terenada*, dos Terena que não se misturam espacialmente com as casas dos Kaingang, chegados mais recentemente à aldeia ²⁰.

1.4 Aldeias vizinhas de cidade

Sem pretender uma comparação direta e extensa entre o Apucarantina e o Icatu, visto que meu maior contato se deu entre os Kaingang paulistas, algumas semelhanças merecem ser destacadas. Assim, em vários momentos do texto, pontualmente aparecerá alguns esforços de comparação em que o Apucarantina e o

¹⁹ Para um debate sobre a graduação de mais ou menos índio, ver dissertação de mestrado de Camila Mainardi (2010) que realiza interessante reflexão sobre como os Tupi-Guarani de Piaçaguera realizam esse cálculo para referir-se a práticas e pessoas consideradas mais ou menos índias, mais ou menos Tupi ou mais ou menos Guarani dependendo de suas ações e conhecimentos.

²⁰ Ouvia com frequência de vários interlocutores “mais Kaingang” quando perguntava da área mais distante habitada da aldeia, apontando para as casinhas construídas lado a lado na parte mais alta do terreno, que aquela era a região da *terenada*. Nessas casas moram os Terena que mais recentemente chegaram ao Icatu. Seria interessante saber o ponto de vista dos Terena, habitantes dessas casas; mas devido à minha relação mais direta com os Kaingang não me atrevi a perguntar ou a visitar as casas Terena.

Icatu são ora contrastados, ora associados. No entanto, esses 'slides' de comparação não se pretendem um método comparativo em si, devido, principalmente, à diferença da quantidade e qualidade de dados que possuo acerca de cada uma das duas reservas.

Os Kaingang do Apucarantina e do Icatu possuem um intenso e extenso histórico de contato com os agentes da sociedade nacional. Assim, as duas aldeias, além de vizinhas de cidades, possuem relações de intensa proximidade com elas e suas instituições.

Foi bastante comum ouvir dos moradores de cidades como Braúna SP e Londrina PR a afirmação de que não existiam mais índios naquelas proximidades, porque os que moram nas aldeias vizinhas não o seriam. Muitas pessoas com quem conversei enquanto passava pelas cidades para incursão nas aldeias diziam-me que eu estava perdendo tempo, pois aquelas pessoas que eu queria visitar não eram índios de verdade, por que tinham televisão, geladeira e moravam em casas de alvenaria. Algumas dessas pessoas referiam-se aos índios como se os desautorizasse. Foi muito recorrente ao longo de minha pesquisa, enquanto organizava contatos para minha incursão nas Reservas do Apucarantina e do Icatu, ouvir que os índios próximos às localidades urbanas eram menos índios do que os que ainda viviam na e da floresta.

Para os Kaingang paulistas a situação é especificamente complicada em dois sentidos, segundo indicaram os interlocutores desta pesquisa: são pouco lembrados por pesquisadores e discriminados como populações aculturadas que utilizam a diferenciação étnica como uma maneira para manutenção das áreas de suas reservas. Assim, parecem ocupar o limbo das políticas públicas e a menor visibilidade nos discursos acadêmicos.

Cesar Gordon (2002) discute a questão da imagem do índio no senso comum e em abordagens da mídia. Para o autor, os índios costumam ser vistos por duas

definições: ambientalistas natos, ícones de um mundo natural e bucólico, como bons selvagens; ou como aproveitadores das políticas públicas, usando-se da condição de índios para aquisição de vantagens como terras e outros auxílios assistenciais.

Mas, ao contrário da suposição de aculturação progressivo dos índios e apesar do longo processo de tentativas para transformação dos índios de São Paulo em “civilizados”, voltados ao trabalho regular nas roças e auxiliares para proteção dos sertanistas durante as expedições ao interior do Estado, o princípio da incivilidade permanecia e permanece. Uma incivilidade que os define como não assimilados, como aqueles que convivem com os princípios das administrações municipais, mas não se reduzem a elas. Incivilidade que aparece na frase definidora do epíteto da aldeia do Icatu SP: “Posso ser quem você é sem deixar de ser quem eu sou”. Esta frase aparece impressa nas camisetas da aldeia.

1.5 Onde estão as crianças?

Mas e as crianças, principal objetivo de minha investigação? O contexto de convívio no Icatu SP levou-me à conclusão de que as crianças de lá eram invisíveis. Mas invisíveis como e por quê? Bem, minha relação de convívio estava restrita, no sentido positivo do termo, à visitação de duas casas especificamente. Pensei que para encontrar e conversar com as crianças seria necessário transitar pela aldeia, onde imaginava que elas estariam. No entanto, por mais que andasse não as via em lugar algum. Ao perguntar por elas, pelas crianças do Icatu, Dona Lídia respondeu: “ora, quando não estão na escola, estão nas suas casas”.

“Crianças em suas casas”: não era isso exatamente o que eu tinha em mente quando me propus a pesquisar crianças indígenas.

Assim, no primeiro período de pesquisa de campo entre os Kaingang e Terena da aldeia do Icatu, a conclusão foi: as crianças são invisíveis. Isso tem me levado ao esforço para a compreensão e debate sobre o rendimento disso nas teorias recentes da antropologia e da etnologia, especificamente. Após chegar à aldeia e negociar minha inserção e pesquisa, o próximo passo veio a ser saber *onde* estavam as crianças.

Havia em mim a expectativa desse encontro informada pela leitura de etnografias sobre crianças indígenas que descreviam seu intenso trânsito pelos espaços das aldeias, sua permanência nos lugares restritos a certos tipos de pessoas, e sua marcante dinâmica corporal e mobilidade pelos caminhos²¹. Bem, esse não era o caso das crianças do Icatu SP. Comedidas, ocupam os espaços de suas casas e quintais²².

Minha conclusão apresentava-se imperativa: as crianças desapareceram do meu campo etnográfico. Não que as crianças fossem “de fato” invisíveis ou que elas fossem ausentes no Icatu SP. O ponto é que elas eram invisíveis para mim. A questão torna-se, então, tentar descobrir o(s) porquê(s) dessa invisibilidade.

Os trabalhos que tomam as crianças como foco de análise em pesquisas antropológicas têm revelado que estudar crianças é uma boa via para formular de modos novos temas antigos e um antídoto a olhares viciados. É nesse cenário profilático que coloco as crianças do Icatu. Antídoto. Pois sua invisibilidade foi antídoto para meu olhar viciado. Se essas crianças foram-me invisíveis é porque eu tinha de antemão

²¹O artigo de Lopes da Silva, A e Nunes, A (2002) é referência imprescindível dessa discussão acerca da mobilidade como característica das crianças indígenas.

²² Importante lembrar que restrição é uma qualidade importante e desejada da pessoa Kaingang. Ser alguém sábio é saber como e com quem se relacionar e comedimento é sinal de prestígio. Eu mesma tive que aprender os momentos de silenciar e me conter.

pintado suas cores. Ou seja, como não vi aquilo que imaginei que veria elas desapareceram. E só depois elas reaparecem para dizer, nas minhas anotações de caderno de campo, que não se tratava de invisibilidade, mas de uma maneira específica de lidar com as relações sociais e os espaços no mundo.

Se invisíveis ou reclusas em seus quintais de um lado, de outro, as crianças são os assuntos favoritos das rodas vespertinas nas varandas das mulheres. Com um tom de uma quase disputa, mulheres exibem na fala seus filhos e netos, destacando-os como protagonistas do que há de melhor em termos de existência humana. Assim, as crianças do Icatu SP que estavam longe dos meus olhos estavam em meus ouvidos, trazidas pelas falas de suas parentas.

A proposta que fica é apurar o debate da imagem da infância indígena nas pesquisas etnográficas a partir dessa experiência, problematizando a extensão da visão de “crianças soltas” e de sua mobilidade espacial. O que não quer dizer universalizar, inversamente, essa característica da invisibilidade ou da não-circulação espacial. A premissa aqui tem um sentido mais de reflexão e problematização da imagem romantizada e idílica da criança indígena do que uma proposta de generalização de outro paradigma, atentando para os vários modos de ser criança indígena. Eis a lição das crianças do Icatu, invisíveis aos meus olhos, mas visíveis aos meus ouvidos.

1.6 Crianças invisíveis são troféus de fala: como pesquisar crianças Kaingang no Icatu SP.

Ao perceber que as crianças invisíveis eram o assunto preferido das varandas vespertinas das mulheres, tive que reeducar não só meu modo de olhar a questão das crianças indígenas como o modo de me referir a elas no texto. A ideia de

descrever as crianças só pode ser levada a cabo aqui através de como as mulheres parentas falam de suas crianças. Além do que, a não transitoriedade das crianças na aldeia do Icatu SP é tomada como positiva, como o tipo desejado de relação social.

Desde o clássico trabalho de Ariès (1981) sobre a construção social da noção de criança na Europa Ocidental, a criança e a infância tornaram-se temas de reflexão das ciências sociais e da antropologia. Abordadas por várias premissas metodológicas²³, foram ganhando espaço nesse campo disciplinar tornando-se uma linha teórica específica, a antropologia da criança. Sem querer promover aqui um quadro sistemático da questão, é importante destacar que os estudos antropológicos sobre criança justificam-se porque permitem que entendamos as relações sociais que as envolvem e que elas promovem. Ou seja, não se trata aqui de analisar ou descrever analiticamente as crianças por elas mesmas e em si mesmas, mas de alçar olhos para as teias ou rede de relações que se estabelecem com, a partir e para crianças. Além disso, falar sobre como as mulheres de Icatu falam de suas crianças é abordar o modo como se concebe a infância neste lugar, e sobre os valores associados a essa idade da vida e como promovê-los e formar essas pessoas, questão que se já se mostrou relevante em outros trabalhos que tem as crianças como foco, como a pesquisa sobre a concepção de infância entre os Xikrin (Cohn 2000, 2001).

Neste caso específico, meu olhar para a criança levou-me a outro lugar: às redes de conversas de suas mães e avós, ao período vespertino das conversas femininas.

Ao pesquisar crianças aprendi com os Kaingang do Icatu que eu não poderia estar em qualquer lugar e em qualquer hora, deveria entender e respeitar uma série de

²³ Para um apanhado geral da discussão bibliográfica da antropologia da criança ver Nunes (2004) e Cohn (2004).

etiquetas e prescrições vividas e sistematizadas por eles. Aprendi que não deveria estar sempre junto das lideranças locais masculinas. Assim, a maior parte do tempo eu passava entre as mulheres, nas rodas de conversa ou nos trabalhos de roça. Convívio este que me parecia restrito demais no início. Demorou a que eu entendesse o que Dona Maria me disse: “a gente é o que a gente é e pronto; o que a gente é já é muito”. Talvez não tenha compreendido imediatamente a relevância da frase, mas percebi que deveria respeitar um lugar de onde eu podia falar, tanto no estar lá quanto no estar aqui para escrever.

Eu estava com as mulheres e queria estar com as crianças. Por quê? Porque eu considerava o “estar com crianças” uma maneira mais apropriada de se saber sobre elas. Isso não era o que as mulheres Kaingang do Icatu pensavam.

Não fazia sentido ir atrás das crianças porque elas não me iriam querer perto delas. Quando explicava às mulheres que meu interesse em estar com as crianças justificava-se porque queria aprender sobre elas, a resposta era taxativa: “então você precisa é conversar aqui com a gente”. Para as mulheres com quem conversava eram elas que sabiam tudo o que eu deveria saber sobre aquelas crianças.

Ainda quando estava realizando as visitas à aldeia Apucarantina, fui interrogada pelas mulheres sobre se tinha filhos e se era casada. Quando as mulheres *do Apucarantina* me perguntaram se eu tinha filho, eu disse que não, mas que tinha um sobrinho, filho de minha irmã mais nova. Elas me explicaram que eu tinha criança. E por isso eu também deveria saber de crianças, afinal eu tinha *cochite*. *Cochite*²⁴ é um termo Kaingang usado para falar das crianças que são suas filhas ou filhas de seus

²⁴ Insisti para que me explicassem mais sobre isso. No entanto, logo se mudou de assunto. Para discutir melhor a questão será necessário dar continuidade ao trabalho de campo, iniciado com esta pesquisa.

irmãos. É como se *cochite* fosse um termo que designasse os meus filhos e os filhos de minha irmã ou irmão, *cochite* seria então, segundo nossas designações de parentesco, os filhos e os sobrinhos de ego. A redução interpretativa não é simples: eu não tinha filho, mas tinha *cochite*; eu não tinha filho, mas tinha criança e por isso eu também sabia de criança.

No Icatu busquei entender mais sobre a relação entre saber de criança e ter *cochite*. No entanto, ao contrário do Apucarantina, a língua corrente é o português, apenas algumas mulheres mais velhas ainda sabem e falam no *idioma*. Quando eu perguntei o que era *cochite* disseram-me não conhecer a palavra²⁵. Dias mais tarde voltei ao assunto dizendo que no Apucarantina, criança era chamada de *cochite*. Estávamos visitando a varanda de Dona Maria Rita, irmã mais velha de Dona Lídia. Maria Rita riu dizendo que minha pronúncia da palavra estava errada. Falou que no Paraná os Kaingang falam um idioma diferente. Ao corrigir minha pronúncia disse que no Icatu não é usado o termo *cochite* porque as crianças são referenciadas a partir de suas mães e não das irmãs da mãe.

Hoje, a gente fala que os nossos filhos são aqueles a quem demos a luz e chamamos os filhos de nossas irmãs ou irmãos de sobrinho, igual vocês brancos falam. Filho e sobrinho são coisas diferentes. Mas são todos da mesma família, a tia é a mãe quando a mãe não está perto.

No entanto, minha sugestão é a de que há também no Icatu uma relação entre o saber sobre criança e ter uma criança da família por perto, considerando família

²⁵ Wilmar D'Angelis (1992) analisa as diferenças estruturais da língua Kaingang com relação à região. Assim, a fala dos Kaingang do Paraná possui especificidades e se distingue da fala dos Kaingang de São Paulo, assim como os do Rio Grande do Sul.

como o grupo de irmãos e irmãs da mesma casa. Porque, como já disse, ter levado meu sobrinho comigo numa visita à aldeia do Icatu, se não me facilitou acesso, pelo menos promoveu comentários das mulheres em suas varandas por onde passávamos. Depois, quando pude estar com elas diariamente destacavam meu sobrinho como assunto em que eu era impelida a falar sobre ele enquanto elas falavam de suas crianças.

Neste sentido, a pesquisa evidencia que falar de criança ou de criança indígena não é falar de algo dado. Muitos são os fatores que enriquecem e dificultam a questão. A própria noção de criança deve ser pensada, deve ser construída para que não seja tomada como um universal categórico de maturação anatômica e celular dos corpos. Não há receita pronta.

Não ter como falar diretamente das crianças a partir de suas vivências e de suas ações é falar do tipo preferido das relações sociais entre os Kaingang do Icatu SP. Por isso, reifica-se o recorte de pesquisas etnográficas voltado à criança, como algo que não fala exclusivamente de um 'si' isolado, autossuficiente, mas como um ponto que está relacionado a outros pontos, que só se distingue porque está imerso num emaranhado de relações. Em si mesma a criança não faria sentido, tal como nenhuma outra coisa.

1.7 Crianças na antropologia

A tomada da criança como um objetivo de pesquisa na antropologia ocorrida com novo fôlego, na década de 80, promove no interior da disciplina uma reflexão metodológica acerca das possibilidades de abordar o tema. Questões como a necessidade de desenvolver novas metodologias para os estudos com ou sobre crianças

aparecem contrapondo-se a defesa de que os métodos tradicionais da antropologia são suficientes para o tratamento analítico do recorte.

Concordo com Pires (2007b) quando afirma que a incorporação de novas metodologias pode ser uma saída interessante ao pesquisador, desde que as condições de campo indiquem essa demanda. Assim, não é por se tratar de criança que o pesquisador deve incorporar novas metodologias, mas porque se trata de uma situação específica de campo. Sobre a questão de quais métodos podem ou devem ser utilizados, fica a critério do pesquisador e das imposições que a pesquisa de campo fornecer.

Após a década de 90, um ponto importante que converge parte dos autores vinculados a estudos de crianças é a relevância que o ponto de vista da criança ganha. Através de Toren (1990, 1993) a busca pela opinião da criança tem se justificado antropologicamente. Mas como lembra Cohn (2005, p.35) é preciso cautela para não se tomar o ponto de vista da criança como um mundo separado, à parte do mundo dos adultos. Porque crianças, assim como adultos, estão em relação e tomá-las isoladamente pode tornar parcial a análise.

Este trabalho, contrário à maior parte dos estudos atuais voltados à criança, não leva em conta o ponto de vista das crianças e nem as trata como interlocutoras preferenciais. Por isso, digo que não se trata de um texto com crianças. O que veremos aqui é uma pesquisa sobre crianças indígenas, que trata do que os adultos dizem sobre as crianças e como dizem. As crianças são tomadas aqui como assuntos das conversas de suas mães, avós e tias nas tardes em que faziam artesanato. Saberemos de crianças por suas parentas.

A intenção inicial era realizar uma análise descritiva sobre o ponto de vista das crianças, uma etnografia com as crianças. No entanto, devido às intempéries próprias ao campo não pude manter meu objetivo. Apesar de minha frustração e após

algumas fracassadas tentativas de tentar fazer valer meu primeiro foco, resolvi seguir as dicas das minhas principais interlocutoras e parar de “correr atrás das crianças que não queriam nada comigo”. Diferentemente da atitude tomada por Pires (2007a, 2007b) com relação às crianças de Catingueira, eu não articulei o uso de um “sofá” para facilitar minha aproximação com as crianças do Icatu. A autora mencionada explica ao leitor como realizou sua pesquisa entre e com as crianças de Catingueira, apesar da existência de um distanciamento entre o convívio de crianças e adultas. Por ser adulta, o tipo da relação entre a pesquisadora e as crianças estaria submetida a uma inacessibilidade recíproca. A fim de observar as crianças de perto, sem os olhares disciplinadores dos adultos, Pires promove uma proximidade de convívio através, do interesse das crianças pelo sofá que mantinha na casa que ocupava sozinha, onde as crianças podiam brincar e pular como em nenhum outro sofá ou em nenhuma outra casa, muito menos com a anuência de um adulto. É a partir do sofá que a autora constrói sua relação de proximidade com as crianças de Catingueira, e se constitui para elas como “um adulto diferente”.

Optei, durante a pesquisa de campo, por respeitar as restrições cultivadas no convívio entre as crianças e os adultos. Tratarei da questão do cultivo da restrição no Capítulo Dois desta dissertação.

Assim, as crianças do Icatu levaram-me às rodas vespertinas de artesanato das mulheres nas casas das avós. E é deste lugar que irei falar sobre as crianças, sobre o que essas mulheres falam de seus filhos e netos.

Aparentemente desimportante, as rodas das mulheres revelaram-se como um singular fator para meu entendimento acerca das relações privilegiadas que envolviam as crianças. Foi através dessas reuniões diárias que pude entender alguns aspectos daquilo que se pensa sobre crianças no Icatu. O destaque, indicado pelas mulheres nas

tardas de suas varandas, é a maneira como as crianças são vistas, consideradas e descritas nas falas dos adultos de quem são parentes.

Ao privilegiar as falas dos adultos sobre as crianças não pretendo reafirmar a teoria da socialização, nem considerar que as crianças imitam o mundo dos adultos, como sugeriu Schaden (1945). O esforço teórico em considerar as crianças como produtoras de cultura e sujeitos sociais plenos deve permanecer como o melhor caminho para pesquisas antropológicas. O destaque dado neste trabalho às falas dos adultos não significa concordar com a premissa de que eles seriam agentes socializadores, como se as crianças fossem um papel em branco onde as regras e convenções sociais são impressas.

Ao considerar válido o discurso dos adultos sobre as crianças pretendo mostrar como essas crianças são descritas e definidas. O fato de eu não ter conseguido acesso às concepções das crianças sobre si e sobre os adultos não significa que elas não as tenham ou que elas não construam seus sentidos e suas definições. Os motivos pelos quais não pude atingir as crianças em suas considerações diz algo importante acerca das relações vividas entre elas e os adultos.

Outro ponto que merece ser esclarecido é a associação biológica normalmente atribuída ao relacionamento de mulheres e crianças. Quando digo que são as falas das parentas que me mostraram como os Kaingang e Terena do Icatu conhecem as crianças, não pretendo reforçar a noção biológica da relação consanguínea privilegiada entre mulheres e crianças. Não tomo como natural o fato de serem as mulheres que me informavam sobre crianças. Não pretendo solidificar a relação causal entre mulheres, genitoras, portanto mães e conhecedoras de crianças. As crianças são um dos assuntos favoritos das mulheres com quem passava parte da tarde, mas não são exclusividade das conversas femininas. Crianças também são assuntos dos homens.

Além disso, as crianças também falam de si. No entanto, pela forma como fui situada no e pelo campo, o ponto de vista dos homens e das próprias crianças sobre si não puderam ser aqui destacados. Respeitar as limitações das condições de pesquisa significa considerar válido que não apreendemos o mundo alheio, mas aprendemos com o mundo alheio.

Assim, a proposta metodológica desta pesquisa passa pela tentativa de levar em conta a relação entre concepções sociais de infância e a construção da noção de pessoa com relação a um contexto específico, tal como realiza Clarice Cohn (2000) em suas análises sobre a infância e desenvolvimento para os Xikrin. Segundo a autora, as noções de pessoa são bons caminhos para o mapeamento de como as sociedades elaboram o tema da infância e da criança.

Além disso, retomando as discussões de Philippe Ariès (1981), o conceito de infância deve ser entendido como um construto histórico-cultural desenvolvido nas sociedades europeias durante o processo de urbanização, industrialização e interiorização higiênica das famílias.

Seguindo as indicações de Cohn (2000, p.42), através do mapeamento das noções de pessoa é que se pode traçar os conceitos usados pelos grupos sociais que fornecem sentido à experiência particular da infância. A definição social de humanidade e os processos/procedimentos necessários à construção dessa humanidade devem ser considerados para que se entenda quais os sentidos de infância presentes nos grupos, se é que eles existem.

Necessário indicar a reflexão de Pires (2007b) sobre a interferência do antropólogo nos contextos de inserção no campo. As questões podem ser resumidas assim: até que ponto o pesquisador pode ou deve interferir na forma como as relações cotidianas e familiares se dão no local onde estuda? Ou ainda: é possível de alguma

maneira que o pesquisador não transforme a dinâmica das relações locais com sua temporária permanência, visto que sua presença já é um modificador? A autora argumenta, a partir do debate realizado por Latour, que a artificialidade das pesquisas antropológicas é inescapável e deve ser pensada produtiva e positivamente pelo pesquisador.

As questões da artificialidade que o trabalho de Pires (2007a, 2007b) suscita são importantes na reflexão sobre os modos de se realizar pesquisas antropológicas acerca das crianças. O foco da autora é levar em conta as experiências com as crianças de Catingueira, mesmo que para isso promova um conflito entre a distância social de adultos e crianças. O princípio da artificialidade como justificativa é válido, mas ao permitir que crianças brincassem e pulassem em um sofá, a autora agia em descompasso ao conjunto de éticas que são consideradas corretas no convívio entre adultos e crianças daquele local. Segundo a descrição, a reverberação dessa quebra de conduta pela pesquisadora veio em seguida, quando uma vizinha a denunciou ao proprietário da casa que tinha alugado, acusando-a de permitir que as crianças destruíssem a casa. A bronca da vizinha promovia a identificação do tipo de relação estabelecido e esperado entre adultos e crianças na região. Adultos deveriam ser os impositores dos limites às crianças e não permitir que elas façam tudo o que quiserem. A questão corriqueira é essencial, pois ao agir em desacordo com relação aos valores estabelecidos, a autora poderia perder a confiança de seus interlocutores indiretos, mas essenciais: os adultos parentes das crianças. Por outro lado, Pires mantinha-se interessada em querer saber como as crianças explicam o mundo longe dos olhares dos adultos. Diante desses enfrentamentos, a opção de Pires foi continuar a relação diferencial com as crianças, para que as crianças a tomassem como um adulto diferente dos outros, um adulto disposto a brincar e dividir tarefas nos trabalhos para as aulas de catecismo. Longe de

querer se tornar uma nativa, a autora queria que as crianças a vissem como uma adulta diferente. Para isso foi preciso que ela falhasse como adulta e se aproximasse das crianças nas suas atividades diárias.

Não ousei criar tanta artificialidade assim entre os Kaingang do Icatu. A metodologia utilizada nesta pesquisa, por sua vez, que mantém a distância no convívio entre adultos e crianças, não está isenta de problemas e críticas, mas também aponta positivities. Não posso dizer que vi-ouvi as crianças e nas nossas conversas pude compreender suas relações entre si e com os adultos. Ao falar das crianças do Icatu SP, falo através de suas mães e avós. Essa imposição do campo leva a uma pergunta: até que ponto é possível uma pesquisa antropológica com destaque para crianças quando se fala delas a partir dos adultos? Minha resposta é levar a sério a fala das mulheres do Icatu SP e destacar suas afirmações acerca das crianças com quem convivem, pontuando o que elas falam e como falam de crianças.

Deste modo, a metodologia e as técnicas que me couberam sugerem que em se tratando de crianças no Icatu, são as mulheres que detém o que delas se precisa saber. É com esse arsenal que a criança será abordada aqui, a partir da fala de suas parentas, de dentro dos quintais das casas.

Capítulo 2. Aldeia, casas e quintais: etiquetas de convívio na Reserva Indígena Icatu

Após conseguir firmar minha permanência no campo de pesquisa a questão passou a ser como estar entre os Kaingang. O estar lá envolveu um saber estar, que se aprende na prática. Muitas vezes o antropólogo tem certa noção de como deve se portar com relação aos grupos que irá estudar devido às literaturas etnográficas. No entanto, essa noção abreviada pela literatura nunca se compara com a intensidade de como a diferença está colocada nas situações de pesquisa.

Não é sempre que se tem uma ‘briga de galos’ para nos inserir etnograficamente no campo (Geertz, 1978). E, assim, o transcorrer desta investigação é fruto de um convívio na Reserva Icatu, que me foi sendo ensinado e demonstrado pelos Kaingang paulistas. Ao mesmo tempo em que os investigava, eu era alvo de seus olhares e opiniões. Eu era observada e minhas ações e posturas eram diariamente avaliadas. Precisei aprender algumas etiquetas para me manter entre os Kaingang. A eles coube a tarefa de me ensinar como estar com eles, qual a maneira desejada de comportamento. Ensinaamentos que se davam no mais ordinário cotidiano da Reserva Icatu.

Neste capítulo apresento como fui levada a perceber as relações sociais cotidianas, considerando uma série de ações restritas que os Kaingang do Icatu cultivam nas suas relações diárias. Essa percepção deu-se pela maneira indicada de como me portar enquanto estivesse na aldeia e pela observação de como se relacionam as pessoas quando são de casas diferentes, de gêneros diferentes, de grupos de idade diferentes.

Durante o primeiro mês tinha a sensação de que a existência dos Kaingang do Icatu era demasiadamente calma e sorrateira, quase imperceptível a olhos destreinados. As pessoas não se visitam com frequência.

E o contato preferencial com as mulheres da aldeia mostrou-me que elas passavam dias sem sair do espaço de sua casa-quintal.

Assim, mostro a importância da etiqueta de convívio cultivada pelos interlocutores dessa pesquisa baseada na não circulação de pessoas e na restrição de contato entre algumas pessoas e casas. Esse tom restritivo das relações entre determinados grupos de pessoas ajudaram-me a pensar sobre os motivos do desaparecimento das crianças do campo de visão etnográfico. Porque, além de não ter visto o tipo imaginado de ‘crianças soltas’, percebi a existência de um valor moral que distância as crianças dos adultos e as varandas femininas dos homens. Isso não quer dizer que as crianças vivam separadas dos adultos, mas que, em diversas situações, elas preferiam passar o tempo entre si, mesmo quando estão próximas de seus parentes adultos. As crianças, que normalmente ficam em cômodos vizinhos às varandas de suas casas, ocupadas vespertinamente por suas mães, tias e avós, mostravam-me que não queriam e/ou deveriam ser ‘incomodadas’ com a presença de adultos, parentes ou não.

Para falar da importância desse tom restritivo que percorre as relações sociais entre os Kaingang do Icatu é preciso explicar a posição que me foi definida no contexto de convívio da aldeia: a casa de Dona Lídia e de Dona Deolinda.

2.1. Onde estar, com quem falar e de onde falar

Antes de desenvolver a pesquisa entre os Kaingang do Icatu SP, visitei a Reserva do Apucarânia no Paraná. Como já exposto antes, não pude permanecer entre

os índios da aldeia paranaense por motivos de conflito entre eles e órgãos responsáveis aos processos de redemarcação de suas terras. Sem realizar a pesquisa como previsto, as visitas ao Apucarantina foram produtivas para a inserção entre os Kaingang paulistas.

As conversas decorrentes das primeiras visitas à aldeia Apucarantina PR indicavam que chegar sozinha à aldeia Icatu SP sendo mulher solteira e sem filhos poderia contar em meu desfavor. Por isso, assim que tive a afirmação de reunião do cacique do Icatu, parti para a aldeia paulista com a presença de meu pai, minha tia paterna e meu sobrinho, filho de minha irmã mais nova.

Chegar num comboio familiar gerou boas impressões aos índios da Reserva, principalmente às mulheres. Apesar de solteira, apresentava a eles minhas relações de bom convívio com meus parentes próximos, com os parentes com quem havia dividido casa, com os parentes da minha casa, propriamente ditos.

No entanto, a importância excessiva dada ao meu estado civil estava presente em todas as conversas que tive durante as primeiras visitas para minha estadia na aldeia do Icatu. Independentemente se eram mulheres ou homens, todos me faziam a fatídica pergunta: “Você é casada?”

Ao dizer que não, percebia alguma insatisfação deles com isso. Mas porque o fato de ser solteira gerou tanto desconforto no Icatu?

Numa das primeiras visitas à casa de Dona Lídia, mulher velha e pessoa importante, quando soube de minha situação conjugal disse:

Menina nova aqui não é bom. É perigoso, porque as mulheres ficam muito preocupadas com seus maridos. Ficam com medo dos maridos quererem ir embora com a pessoa.

Dona Deolinda, por sua vez, que se tornou minha anfitriã, na primeira vez que estive em sua casa deu-me, após conversarmos brevemente, um anel de coco dizendo ser aliança de índio e disse que seria bom se eu estivesse noiva da próxima vez que eu fosse para aldeia, principalmente porque eu queria ficar lá por uns tempos.

Dona Deolinda tornou-se minha anfitriã, a responsável por me acolher. E sua casa, por quatro meses não corridos, tornou-se o lugar de minhas refeições e pouso. A casa de Dona Deolinda tornou-se minha casa. Em vários momentos ouvia-a dizer para ir “em casa” buscar alguma coisa. “Vai lá em casa pega o colar para mostrar para minha irmã”. A condição de moradora da casa de Deolinda refletiu favoravelmente durante toda a pesquisa de campo, mas essa questão será abordada paulatinamente mais adiante.

Voltando à questão sobre o problema de minha condição de mulher/menina solteira já levantada pelos Kaingang de Apucarantina PR, sabia que se tratava de uma questão delicada, que poderia atrapalhar o meu objetivo de estar entre os Kaingang do Icatu.

Com a impressão de que minha aparência não transmitia a confiança desejada pelos meus prováveis interlocutores paulistas, cheguei a pensar em inventar um noivo quando voltasse ao Icatu para aliviar as relações de contato iniciais. Rapidamente desisti da ideia porque provavelmente não conseguiria levar a cabo a farsa. Achei melhor enfrentar as restrições cabíveis à minha condição de mulher solteira.

Em meu favor tinha a receptiva afirmada por Dona Lídia e Dona Deolinda cujas casas foram as primeiras que visitei e que me receberam dizendo que contavam com a minha possível volta à aldeia para passarmos mais tempo juntas. Além disso, ao conhecer meu pai, o cacique mostrou-se mais disposto a permitir minha permanência.

Meu pai entregou-lhe um cartão e disse que qualquer problema bastava ligar, mesmo a cobrar, que ele viria imediatamente ao meu encontro.

No primeiro encontro com o cacique, a presença de meu pai contou em meu favor. Porém ainda não pude ficar neste dia. O cacique disse-nos que conversaria com os demais líderes e assim que tivessem decidido -porque ele não poderia decidir sozinho- nos avisariam.

Quando embarquei de ônibus para o Icatu sem a autorização prévia das lideranças e sem a presença do cacique na aldeia fui conversar com Adriano, diretor da escola indígena da aldeia, sobrinho de Dona Lídia, filho da Maria Rita, irmã mais velha de Dona Lídia. Mesmo sem a permissão declarada do cacique e demais lideranças atestando minha permanência, eu recebi várias informações de como me comportar enquanto estivesse no Icatu.

Adriano, sempre com ar de seriedade, dava as orientações para o bom convívio: eu não deveria ficar de conversa com os homens da aldeia, sem a presença de suas mulheres, e não deveria ir visitar as famílias sem ser convidada ou sem estar acompanhada de alguém. Disse como era importante que eu estivesse a maior parte do meu tempo com as mulheres que já haviam se mostrado dispostas a me receber e que essas mulheres eram pessoas muito importantes para o Icatu e eu aprenderia muito com elas. Disse ainda que tanto Dona Lídia quanto Dona Deolinda falavam muito bem o *idioma* e que isso era bom para eu aprender um pouco algumas palavras da língua Kaingang falada no Icatu.

Eu não poderia ficar passeando pelas casas ao meu bel prazer, como se fosse algum agente do censo. Então mantive a decisão de estar entre duas casas.

2.2. Organização espacial das casas da aldeia Icatu e o padrão Jê da circularidade

As casas encontram-se organizadas, tanto na aldeia Icatu quanto na aldeia Apucarantina, de forma dispersiva, sem uma referência ao padrão circular comum aos povos Jê Setentrionais.

Frente a esse modelo não circular formulou-se uma pergunta: eram ou algum dia foram os Kaingang dessas aldeias organizados espacialmente no formato circular ou meia-lua? Sem menção acerca de uma possível ancestralidade circular dos padrões espaciais dos Kaingang, a bibliografia mostra a prática comum do uso de acampamentos temporários como característica das casas nas aldeias, principalmente no Estado do Paraná. Além disso, as casas são descritas como feitas de madeiras e com chão de terra batido onde uma fogueira estava sempre acesa.

Saber de uma possível ancestralidade do padrão espacial circular ou semicircular para os Kaingang poderia ajudar a problematizar as discussões acerca das casas como espaço privilegiadamente doméstico e feminino. Sabendo que as aldeias Jê, que comportam esse tipo de organização espacial, foram pensadas pela etnologia a partir de organizações sociais que opunham o centro da aldeia como o espaço masculino e cerimonial e a periferia como espaço feminino e doméstico, parecia-me importante verificar se havia entre os Kaingang, dados de sua organização espacial, antes das formações das aldeias. Esse debate mostrava-se frutífero, visto o tipo de relações que descrevo na etnografia a partir das casas e o domínio feminino desses espaços. Relações que mostravam a atuação das mulheres, a partir de suas casas, nas decisões da aldeia.

De qualquer forma, o tema da circularidade espacial parece não ser muito apreciado entre os Kaingang do Icatu, e sobre esse assunto não presenciei nenhum

debate ou diálogo. Dona Lídia, quando perguntada sobre a posição de sua casa respondeu:

Antes, a casa da minha mãe era aqui do lado. Tá vendo esse entulho de chão e piso? Então era ali que a gente morava com minha mãe quando ela estava viva. Depois fizeram essa casa para mim, do lado da casa de minha mãe, para a gente morar e a casa dela foi derrubada e só sobrou esses restos que você vê aí do lado no quintal.

Sem saber dizer se os Kaingang tiveram ou não um passado de círculo ou semicírculo na formação de suas aldeias, antes de serem aldeados, tomo emprestado parte do argumento apresentado por Sylvia Caiuby Novaes (1983).

No artigo referido, Novaes discute a situação dos Bororo que tiveram suas casas destruídas e reconstruídas pelos missionários de forma a situá-las paralelamente como se fossem colocadas em modelos citadinos de ruas. A ação dos missionários tinha como objetivo, segundo a autora, descaracterizar os Bororo em termos culturais, enfraquecer suas organizações sociais para inseri-los na lógica do índio civilizado, convertido aos mandamentos catequistas defendido pelos salesianos. Apesar da transformação imposta pelos missionários à configuração espacial da aldeia, os Bororo continuaram a referir-se à suas casas como se estivessem no mesmo lugar de antes da intervenção salesiana. Ou seja, ao falar de suas casas falavam como se elas estivessem dispostas no círculo espacial. Assim, ao verem suas aldeias transformadas em ruas com casas dispostas paralelamente e em linhas sequenciais, os Bororo, no entanto, não alteraram seu modo de referir-se aos lugares e casas da aldeia segundo o modelo da circunferência.

Como afirma Novaes (1983, p.59) as aldeias “tradicionais” dos Bororo são circulares e as casas estão dispostas ao redor de um círculo com diâmetro de

aproximadamente 100 metros cujo centro é ocupado pela cada dos homens (*baimana gejeuru*) e pelo pátio bororo. Tal como entre os Bororo, a circularidade espacial das casas aparece em muitos outros grupos Jê como os Krahó, os Xikrin, os Xavante. Junto com as descrições desses modelos espaciais foram desenvolvidos vários estudos acerca da relação entre espaço e organização social desses grupos pautados pela teoria dualista desenvolvida por Maybury-Lewis no projeto Havard Brazil Central. Neste sentido, o modelo circular é tratado na antropologia, inspirado pela teoria dualista, como mostra da oposição centro e periferia que inspira a oposição entre as esferas políticas, cerimoniais, jurídicas e masculinas como centro e as esferas domésticas e femininas como periferia.

Ainda para Novaes (1983, p.61), os Bororo tem como referência um modelo intelectual de aldeia circular e através deste modelo que eles representam a sua sociedade e seu universo. Atualmente, embora a aldeia circular continue e ser o modelo, poucas são as que apresentam geograficamente esta forma.

Se o contato com a sociedade envolvente forçou uma modificação na disposição das casas (funcionários da FUNAI construíram as novas aldeias, não levando em conta a disposição circular, os missionários tentaram interferir na organização social Bororo, introduzindo a aldeia em ‘ele’²⁶ não chegou, no entanto, a alterar a forma pela qual os Bororo concebem a sua sociedade e a relação entre seus membros. E por isso que a forma circular continua sendo o modelo utilizado para expressão do modo pelo qual eles se representam. Mesmo quando situados em aldeias com casas dispostas em ruas, eles apontavam para as casas como se elas tivessem dispostas em círculos, descrevendo deste modo as relações sociais entre seus moradores. (Novaes 1983, p.61)

²⁶ Ele no sentido de forma da letra L.

Além da mudança na característica circular das aldeias Bororo, a introdução das casas de alvenaria não é bem recebida pelos índios que passam a construir puxados de palha atrás das casas onde passam os dias.

Os missionários salesianos introduziram no Meruri as casas de alvenaria com divisões internas; a experiência não parece ter sido bem sucedida, pois os índios preferem passar o dia no puxado de palha que eles mesmos construíram atrás das casas. Nas de alvenaria o calor é insuportável durante o dia e à noite elas são frias. Como o solo é de tijolos as condições higiênicas se tornam mais precárias. Mas o principal problema destas casas, segundo os próprios Bororo, são as divisões internas introduzidas pelos missionários. Aquilo que constituía, para os salesianos, um dispositivo moral se transformou em algo sem sentido para os índios, acostumados a uma casa sem divisões internas, onde nada estava fora das vistas [...] A casa tradicional permite acompanhar simultaneamente o alimento que está sendo cozido no fogo central, certificar-se que o bebê continua dormindo na rede, vigiar toa a casa para que o moleque do vizinho não venha roubar cocos, ver se os velhos não precisam de alguma coisa. (Novaes 1983, p.64)

Ao manter a identificação das casas como se elas ainda estivessem dispostas no modelo circular, transfigurado pela atuação de missionários e políticas de aldeamento, os Bororo afirmam uma resistência cultural que envolve a manutenção de um modelo ideal de aldeia.

Os argumentos levantados por Novaes (1983) fizeram-me responder à questão sobre a possibilidade de um passado de espacialidade circular entre os Kaingang do Icatu de forma particular. Se tal disposição espacial fosse importante ela teria sido mencionada tanto pelos interlocutores quanto pela bibliografia especializada.

Não encontrando essas indicações, ressalto então que o importante quando se trata de casas no espaço do Icatu é o tipo de relação que essas casas devem respeitar com relação à etiqueta de visitação e não visitação.

A descrição realizada por Novaes (1983) de como os Bororo não aceitaram intelectualmente as transformações espaciais vivenciadas em suas aldeias parece um exercício frutífero de como tratar a questão da espacialidade entre os Kaingang, visto que a importância dada ao espaço e às casas passa pela questão da não-visitação no Icatu. Ou seja, mesmo após terem sido alocados na região do Icatu, oeste paulista, pelos agentes do SPI, com drástica redução de terras e diminuição do espaço ocupado, os Kaingang não aderiram à política de visitas continuadas que perpassa a lógica da boa vizinhança. Mesmo estando com suas casas situadas mais próximas umas das outras, como hoje se vê na disposição das casas, os vizinhos vivenciam a convivência a partir de uma etiqueta restrita de visitação.

2.3 A aldeia Icatu e as casas

O Icatu não possui padrão circular. As casas são dispersas pelos caminhos, pelas trilhas que as comunicam com o *centrinho*, lugar onde os espaços públicos estão alocados. O nome *centrinho*, dado pelos índios do Icatu à parte comunal dos espaços, não remete assim a um padrão geográfico da circularidade. O *centrinho* que liga os caminhos para as casas aldeia adentro é composto pela escola, pela casinha do ponto de ônibus, pelo centro comunitário, pela igreja, pela quadra descoberta de futebol de salão e pelo gramado de futebol de campo.

Quando se chega ao Icatu, o caminho de terra leva ao *centrinho* da aldeia. A primeira casa que se vê ao chegar no *centrinho* é de Ranulfo, Terena e antigo chefe de

posto, onde está fixado um dos orelhões da aldeia. Para usar o orelhão é preciso subir uma escada de madeira e entrar na varanda da casa de Ranulfo. Essa é a maior casa do Icatu, um sobrado de madeiras azuis e brancas, cuja arquitetura lembra uma sede de fazenda. Na parte térrea de sua casa os cavalos são vistos soltos, pelos quais é preciso passar caso se queira usar o telefone. A casa de dois andares dá uma visão ampla da aldeia, e de quem está chegando. Marina, esposa de Ranulfo, contou que sua casa tinha sido construída para ser o espaço de negociação do chefe de posto. Naquela casa só haviam morado pessoas que ocuparam esse posto.

O caminho que dá acesso à aldeia é povoado de mangueiras, dos dois lados da estradinha, perfumando de mangas a chegada. Ouvi de Diane, filha adotiva de Adriano, que sentia muita saudade do cheiro do Icatu e por isso não gostava de estar longe de sua aldeia.

Antes de atingir o centrinho, avista-se uma fileira de casas, dispostas lado a lado na parte nordeste da aldeia. Essas casas são ocupadas por famílias Terena. Após passar por essa linha de casas vizinhas e bastante próximas, a configuração das casas muda completamente. Do centrinho não é possível avistar todas as casas, mas é possível avistar os dois caminhos que levam às casas.

Esses caminhos seguem respectivamente para a parte sudeste e sudoeste da aldeia.

Rumo a sudeste, encontra-se o posto de saúde e é possível avistar o açude na parte leste do caminho. Entre o posto de saúde e o açude a primeira casa avistada é de Maurício, irmão mais novo de Dona Deolinda, filho de Seu Florentino, casado com Lícia, Terena, filha de dona Inês. Seguindo a trilha, passando pelo açude, está a casa de

Seu Florentino²⁷, Terena casado com a Kaingang já falecida Catarina, mãe de Dona Deolinda, irmã mais velha de Dona Lídia. Pouco mais adiante está a casa onde mora Seu Gil, Kaingang, marido de Dona Deolinda cuja casa faz vizinhança. Dona Deolinda mora com sua filha mais nova Fabiana, solteira. Não sei explicar porque seu Gil mora numa casa separada, vizinha da de Dona Deolinda, mas achei não conveniente falar sobre isso com ela. Na frente da casa de Dona Deola²⁸ está a casa de sua filha Sandra, irmã mais velha que Fabiana. Sandra mora com seu marido e seus três filhos. A circulação entre as duas casas é intensa. Mãe e filha visitam-se o tempo todo e passam a maior parte do tempo juntas na casa de Deolinda, cuja varanda torna-se, ao cair da tarde, lugar de produção de artesanato. Deolinda e suas filhas Fabiana e Sandra passam o período vespertino juntas na varanda mexendo com miçangas, sementes, barro, penas e conversando. Minha parada era ali, na casa da Deolinda onde eu dormia, tomava café de manhã, e jantava. Na primeira estadia no Icatu eu almoçava na casa da Dona Lídia, depois durante minha segunda visita passei a almoçar na casa da Deolinda. Os motivos desta mudança serão discutidos no Capítulo Três desta dissertação. Seguindo o caminho, o que eu quase nunca fazia, estão as casas do cacique Roberto, filho de pai e mãe Kaingang, casado com uma Kaingang de pai e mãe Kaingang; a mãe da esposa de Roberto mora na casa ao lado da sua, no mesmo terreno. A casa do cacique é a última do caminho sudeste e está fixada na parte mais norte da trilha.

No caminho que segue rumo a sudoeste está o cemitério que fica ao lado esquerdo de quem segue rumo à casa da Dona Lídia. Nessa parte do Icatu muitas vacas,

²⁷ Seu Florentino, ou Seu Frô, foi o primeiro Terena de Cachoeirinha MS a se mudar para o Icatu por ter se casado com uma Kaingang da área. Seu Florentino é pai de Dona Deolinda e cunhado de Dona Lídia.

²⁸ Como é chamada pelas mulheres da aldeia.

cavalos e bois ocupavam os caminhos e, às vezes, impedem a passagem. Pelo menos, dificultavam bastante a minha. Era comum, durante minhas caminhadas, tomar um *carrerão* de uma vaca que teve bezerro ou de um cavalo mais arreadio. O caminho sudoeste do Icatu muitas vezes causava-me medo. Sempre que passava por ali, fato que acontecia todos os dias antes ou após o almoço, estava tensa esperando alguma perseguição dos animais soltos. Vez ou outra chegava à casa de Dona Lídia suada com o coração disparado por ter que correr de algum bicho. Essas perseguições eram assistidas por ela de sua varanda e assim que eu apontava no seu terreiro, encontrava-a gargalhando de minhas fugas desajeitadas. Nos dias em que precisa fugir dos animais o assunto das nossas conversas voltava-se para minha forma desajeitada de caminhar pelas trilhas e meu jeito *korég* de ser gente. Dona Lídia estava sempre a rir de mim e comigo quando essas situações aconteciam e me chamava *fóg korég*, como quem critica e elogia ao mesmo tempo.

O termo *korég* é usado, segundo Dona Lídia, para designar *pessoas ruins, de sangue ruim*. Ao mesmo tempo também denota gente de *sangue forte, com coragem e brava*, o que é visto como uma característica boa de pessoa.

A casa de Dona Lídia ocupa a extremidade sul do caminho sudeste, sua casa é a última da trilha e seus fundos dão para a mata fechada, onde poucas pessoas são aconselhadas a entrar. A varanda da Dona Lídia faz vista a essa mata e sentar ali permite que se visualize a beleza da mata e ouça seus barulhos. Dividindo terreno com a casa de Dona Lídia está a casa de Vera sua filha mais velha. Dona Lídia tem dois filhos: Vera e Ronaldo, que já foi cacique do Icatu. Cada um tem dois filhos. Quando retornei à aldeia, Ronaldo havia se casado novamente com Márcia, Tupi-Guarani da aldeia litorânea Piaçaguera, que trouxe consigo duas de suas filhas.

2.4 Dona Lúdia e Dona Deolinda: donas de suas casas

Ao dizer que tanto Dona Lúdia quanto Dona Deolinda são donas de suas casas-quintais sugiro a retomada da discussão realizada por Carlos Fausto (2008) entre a diferença crucial que o termo dono/maestria possui em relação à ideia de propriedade nós designamos como fundamentais para as relações com o que possuímos. Para o autor, em termos bastante gerais, os o conceito de dono, no contexto amazônico dos Parakanã, envolvem relações bastante diversas das que concebemos para definir aquele que possui algo e aquilo que se possui. Não há uma relação sujeito-objeto, de uma apropriação submissa entre os termos, nem uma primazia do sujeito que possui em relação àquilo que possui, abrangendo de coisas a pessoas, prerrogativas, artefatos, poderes, parentes, lugares. Deixando de lado as discussões realizadas pelo autor sobre as atribuições xamânicas e as apropriações da filiação e aliança entre os povos amazônicos, tomo aqui a indicação de que a posse possa ser pensada para além de uma relação entre dominante/sujeito, dominado/objeto.

Assim, corroboro com a afirmação de Fausto (2008) de que a categoria dono designa um modo de relação e interação entre sujeitos, entre sujeitos e coisas, e entre sujeitos e lugares, no caso do Icatu. Da discussão do conceito de dono, proposta por Fausto, a parte que mais ressoa aqui é a relação de assimetria, visto que donos são aqueles que controlam e protegem suas posses e deve garantir-lhes o bem-estar a reprodução.

Quando digo que as mulheres com quem estive no Icatu são donas de suas casas é porque elas lhe conferem controle e cuidado, não apenas em termos físicos das edificações, mas também de todas as relações que passam por aquele espaço, de todos

os que habitam e circulam por esses domínios. O que envolve parentes adultos e crianças, animais, comida, artesanato, roça.

A varanda da casa de Dona Deolinda está voltada para a trilha que liga as casas no sentido sudeste da aldeia. Estar voltada para fora, para a ‘rua’, confere à varanda de Deolinda um ponto ótimo de observação de grande parte da aldeia. De lá é possível avistar o centrinho e conseqüentemente todos que chegam ou saem do Icatu. Avistam-se carros e transeuntes devido à localização alta do relevo onde a casa foi edificada.

A casa da Deola é de alvenaria com dois quartos, uma sala, um banheiro e uma cozinha. A cozinha é a parte mais interna da casa e vira-se para a roça, com plantações de pepino, mandioca, chuchu, árvores frutíferas e muitas bananeiras. Na roça de Dona Deolinda há criação de porcos e galinhas. Os porcos ficam presos no chiqueiro e as galinhas soltas no terreiro. Além disso, há também alguns cachorros, dois de sua casa e um da casa de sua filha que está sempre ocupando o quintal de Deolinda.

Os cachorros costumam acompanhar as crianças nos caminhos para pegar o ônibus que as leva para escola em Braúna o que resulta num tumulto entre cachorros no ponto de ônibus. Dona Deolinda explica no meio de uma dessas confusões:

Alguns cachorros não podem ficar perto porque sempre sai briga, o perigo é nessas brigas machucar alguma criança. Eu mesma já quis me livrar desses cachorros mas os netinhos gostam dos bicho e então a gente vai ficando com eles.

Voltando para casa, o espaço interno é ocupado por pessoas diferentes em momentos específicos do dia: as mulheres são responsáveis pelo preparo das refeições, e pelo trabalho de arrumação da cozinha, como lavar as panelas e pratos. Por isso, as

mulheres costumam passar parte de seu tempo nas cozinhas de suas casas, quando as filhas são casadas elas fazem esse serviço na cozinha de sua casa e serve a comida ao seu marido, quando é solteira ela ajuda sua mãe nesses preparos diários.

Entre as refeições e à noite é comum que os homens sentem-se para ver televisão. Era comum na casa de Deolinda as visitas de Roberto, namorado de Fabiana nesse horário. Ele sentava na sofá da sala e ela lhe servia um suco que havíamos tomado na janta. Em seguida dona Deolinda, perguntava: “Tá com sono? Vai dormir.” E assim eu fazia, junto com ela, deixando o casal na sala vendo televisão.

A roça, atrás da casa, é frequentada uma ou duas vezes por dia por Deolinda, Fabiana e Sandra para alimentar os porcos e colher alguma coisa. Não se vai à roça de noite quando sol baixou. Dona Deolinda gosta de mostrar sua roça para as visitas que aparecem em sua varanda à procura de alguma muda ou planta para remédio. É comum que alguém apareça na varanda para pedir alguma muda ou alguma planta para cura de alguma indisposição física, a mais recorrente é dor de barriga das crianças.

Na maior parte do tempo, a varanda é o lugar habitado por Dona Deolinda e suas filhas. Táta, sua filha mais velha, que mora mais distante da casa de sua mãe, frequenta a varanda de Deolinda diariamente levando consigo seu filho caçula, Jonathan, de dois anos. Enquanto ficamos na varanda, os meninos, filhos de Táta e Sandra, passam suas tardes na casa de Sandra e aparecem vez ou outra para comer pão, tomar café, ou para uma breve espiada. Sandra disse que os meninos gostam de ficar sozinhos em sua casa para ver televisão, jogar vídeo game e conversar suas coisas. E eles não vão para casa de outros meninos da aldeia? Diante de minha pergunta a resposta de Sandra foi objetiva: Não.

A casa de Dona Lídia fica do lado oposto da de Dona Deolinda. É preciso atravessar o Icatu para chegar até lá. Travessia que eu fazia diariamente. No quintal de

Dona Lída existe duas casas: a sua e de sua filha Vera. Não há roças no terreiro de Dona Lída, nem criação de porcos. As galinhas também são criadas soltas no terreiro. A varanda de Dona Lída é voltada para o interior, não fica de frente para o caminho da rua. A vista desta varanda é incrivelmente sedutora, avista-se a mata. A parte da frente da casa é a sala, que leva a dois quartos e à cozinha que desemboca na varanda. Na varanda existe um sofá e algumas cadeiras de corda, além de um forno de lenha que às vezes era usado por Dona Lída, principalmente quando acabava o gás do fogão. O forno de lenha, quando aceso, deixava a varanda quente e a fumaça tonalizava todo o ambiente de cinza. Ela disse que quando está na época de milho preto sempre faz o *iamim* tradicional da culinária Kaingang que é assado com as cinzas da madeira queimada. Para avistar quem aparece pelos caminhos é preciso olhar para frente da varanda, e ficar de costas à paisagem da mata. A casa de Dona Lída fica também numa parte elevada do relevo e ao mirar a cabeça para o caminho é possível observar quem vem lá. Nunca estive no interior da casa de Vera, filha da Dona Lída. A casa de Vera não possui varanda. Ela passa a maioria das tardes na varanda de sua mãe. Na varanda da Dona Lída os encontros com sua filha não envolvem produções de artesanato. Perguntei a Dona Lída se ela fazia artesanato e disse que sabia fazer, mas não faziam sempre porque é *nhenhere*, preguiçosa. Ronaldo, filho de dona Lída é quem mais fabrica peças artesanais: arcos, flechas, zarabatanas e bordunas. As peças produzidas por Dona Lída compõem prendedores de cabelo, saias de palha, cestas, faixas de cabeça e alguns brincos e colares.

As duas casas que visitava diariamente possuíam uma dinâmica em comum: mulheres consanguíneas habitavam os espaços das varandas a maior parte do tempo. Se não tinham serviços domésticos a fazer ou alimentos a preparar juntavam-se ali nas varandas e ficavam a conversar.

Durante o tempo que passei na aldeia pude perceber que a lógica das visitas restritas entre pessoas de casas diferentes são vivenciadas também pelas crianças que circulam entre as casas de suas mães e avós e não costumam passar as tardes na casa de outra criança para brincar.

2.5 A não circulação de pessoas: lógica da nãovisitação

Minha posição de mulher solteira e sem filhos levou-me ao convívio preferencial com duas mulheres do Icatu e suas casas. Segundo as etiquetas do convívio eu deveria manter-me como frequentadora dessas duas casas e não ir sozinha, sem ser convidada, a nenhuma outra casa.

Sem poder levar a cabo meus planos iniciais de convívio com crianças que, a princípio, considerava “mensageiras” entre casas, segundo as etnografias que conhecia, acatei as definições da circulação restritiva entre as duas casas onde passava os dias durante o período da pesquisa de campo.

Demorei a entender a vantagem analítica que a restrição de visitas a duas casas poderia trazer para minhas análises e por vezes a sensação era de que eu não estava realizando corretamente as práticas que uma pesquisa de campo supõe.

A restrição ao convívio é um aspecto positivo da relação entre os Kaingang do Icatu. Mesmo as crianças, normalmente concebidas pelas etnografias como aquelas que interpenetram espaços restritivos, cultivam a lógica da restrição em suas relações com os adultos e com crianças de outras casas.

Segundo a etnografia de Cohn (2000, p.62) as crianças Xikrin participam de quase todos os acontecimentos importantes da aldeia, cotidianos e/ou rituais. Às crianças Xikrin poucas são as proibições e elas ocupam todo o espaço da aldeia, atuando

como mensageiras entre as casas. Essa mobilidade é apontada como uma especificidade das crianças Xikrin, uma exclusividade delas.

A caracterização da criança Xikrin como mensageira está relacionada, segundo Cohn (2000, p. 71) e Vidal (1977, p. 105) ao fato de que as crianças ainda não desenvolveram o *pia'am* (vergonha ou respeito) que caracteriza as relações entre os adultos. Assim, às crianças Xikrin é permitido o estabelecimento de ligação entre as casas por não ser necessário a elas seguir as atitudes esperadas a partir do *pia'am* que envolve distância social e respeito nas relações entre adultos.

Clarice Cohn (2000, p.76) afirma que as crianças Xikrin possuem *pia'am* distinto do que os adultos possuem. O *pia'am* das crianças estaria relacionado, conforme hipótese da autora, a diferenças etárias, e não de parentesco e afinidade. Já o *pia'am* dos adultos envolve relações de afinidade e impede comunicações diretas entre certas categorias de pessoas.

Segundo Cohn (2000, p.76) as crianças Xikrin sentem vergonha quando estão em companhia de adultos e tendem a falar pouco e com a cabeça baixa, sem olhar de frente os mais velhos. Se forem perguntados sobre algo diretamente também expressarão vergonha e responderão olhando para baixo.

As crianças Kaingang do Icatu, quando na presença de adultos, principalmente quando estes adultos não são seus parentes, falam pouco. No entanto, não se trata, como no caso dos Xikrin, do desenvolvimento de um sentimento de vergonha caracterizado como *pia'am*, mas sim de uma forma específica e desejada no estabelecimento das relações que passa pela evitação e pela restrição. Não ouvi dos Kaingang do Icatu o uso de uma categoria para explicar as relações de restrição, mas uma defesa do jeito adequado que se espera ser seguido pelas crianças em relação aos

adultos, pelas mulheres em relação aos homens e às mulheres de outras casas e pelos homens em relação às mulheres.

Além disso, as crianças Kaingang do Icatu não ocupam todos os espaços da aldeia e não são vistas circulando entre as casas, não são mensageiras entre as casas. As pessoas não circulam entre qualquer casa e as crianças não frequentam outras casas além das suas e das suas avós maternas. Claro que a afirmação não deve ser levada ao pé da letra como se as crianças nunca saíssem das casas de suas mães ou avós, mas os casos em que se visitam as casas de outras pessoas são específicos como estas de aniversários e normalmente essas visitas das crianças a outras casas são acompanhadas por suas parentas, mães, tias e avós.

A etiqueta restritiva entre grupos específicos de pessoas: mulheres e homens, crianças e adultos, moradoras de casas distintas levou-me à conclusão de que as crianças do Icatu eram invisíveis. As análises sobre a possível invisibilidade das crianças, pelo menos no que refere ao meu olhar sobre elas, serão abordadas no capítulo três do texto. Antes pretendo discutir outro dado: mulheres que quase não se visitam.

Minha relação com o cotidiano da aldeia Icatu mostrou que uma série de interdições são cultivadas e desejadas para o desenvolvimento do bom convívio social. Cada tipo de pessoa respeita um domínio espacial que não extrapola seus limites. Isso porque quando estávamos, eu e as mulheres de uma das casas que visitava, nas varandas, ao final das tardes e um homem aparecia para buscar algo, tomar banho ou comer algo, o clima mudava. A presença dos maridos, filhos ou genros nas varandas femininas transformava o ambiente das conversas. O silêncio instaurava-se como melhor alternativa à situação e os olhos das minhas anfitriãs baixavam mirando o chão. Se trocassem algumas palavras, as mulheres seguiam suas falas olhando para baixo. Os diálogos entre mulheres e homens ocorriam de forma rápida e tímida. Os homens, que

vi aparecer nas varandas, nunca se demoravam nesses espaços ou na ocupação das casas em período vespertino. Quando saíam, o clima de informalidade voltava a animar os diálogos femininos.

As crianças relacionadas às casas que frequentava também não dividam o espaço da varanda conosco. Os netos de Dona Lídia e de dona Deolinda ficavam em outros cômodos, sem a nossa presença. O mais comum era que eles ficassem na sala onde assistiam televisão e jogavam vídeo games. Da sala iam para a cozinha buscar alguma coisa de comer, que eram deixadas em cima do fogão. Raramente apareciam nas varandas e quando o faziam eram chamados por alguma parenta para lhe fazer algum favor como buscar mais sementes. Dona Deolinda e Dona Lídia não possuem netas crianças, apenas meninos. As netas meninas de ambas são mais velhas: Piti, neta da Dona Deolinda, tem dezoito anos e Crissía, neta de Dona Lídia, vinte. Por isso, não tive como saber o que acontece nas rodas vespertinas de casas em que existem meninas próximas de suas mães e avós.

Em várias etnografias vemos a relação mais próxima das meninas com suas mães, tias maternas e avós e dos meninos com seus pais, tios paternos e avôs. Sem aprofundar nas discussões de parentesco, considero importante uma observação sobre a organização social dos Kaingang segundo a bibliografia especializada. A relação preferencial de ligação entre homens se dá entre cunhados (*iamburé*), sendo este laço mais importante socialmente do que o existente entre irmãos. Enquanto que entre as mulheres a ligação socialmente valorizada se dá entre as irmãs, avós maternas e mãe, entre as mulheres de uma mesma casa (Tommasino, 1995, p. 49; Veiga, 1994, p.92).

2.6 Sobre Casas e casas

As mulheres Kaingang do Icatu estão relacionadas diretamente com suas casas²⁹. As filhas são frequentadoras diárias dos quintais e varandas de suas mães. Impossível não problematizar o conceito de Casa desenvolvido por Vanessa Lea, a partir de Lévi-Strauss. No entanto, tal como se apresenta esta etnografia, o conceito de casa entre as mulheres do Icatu apresenta algumas divergências em relação à definição de Lea.

É importante lembrar que a disposição espacial das casas em aldeias Kaingang não segue o padrão circular ou anelar próprio aos Jê Centrais. As casas no Icatu estão situadas em caminhos dispersos pela aldeia. Assim, a imagem de casa como periferia e do centro como a esfera pública e cerimonial não se aplica ao contexto espacial do Icatu.

Os Kaingang paulistas em particular não se organizam em aldeias circulares, não existe uma casa dos homens. Ou seja, a relação entre masculino como centro da esfera pública e feminino como espaço do privado e do doméstico, desenvolvida pelos etnólogos das teorias dualistas sobre os Jê Centrais, não cabe em relação à espacialidade da aldeia Icatu ou Apucarantina.

Vanessa Lea (1993,1994,1999) desenvolve uma crítica ao modelo teórico dualista acerca da relação entre organização espacial das aldeias circulares ou anelares dos Jê Centrais, a partir de uma etnografia realizada com os Kayapó Mebengokré, e organização social de homens e mulheres. Para a autora, a dualidade periferia/centro

²⁹Agradeço a Gil Vicente Lourenção pelas conversas e indicações bibliográficas, incluindo sua dissertação de mestrado que discute a casa japonesa.

não deve ser usada como espelho de uma provável oposição de gênero entre masculino como centro e feminino como periferia. Para afirmar sua posição contrária à associação do feminino entre os Mebengokré como o gênero destinado à periferia das relações sociais, Lea promove um amplo debate em relação aos paradigmas teóricos da etnologia sul - ameríndia.

Partindo da crítica de Lea sobre a relação entre espaço das casas e do centro com funções sociais, públicas para homens e domésticas para mulheres, será promovido aqui um debate sobre as casas femininas do Icatu que, espacialmente, não possui um centro geográfico e em que, socialmente, mulheres atuam e decidem em vários momentos no cotidiano da aldeia. Assim, se o modelo teórico dualista defendido por Maybury-Lewis (1979) e criticado por Lea (1993, 1994, 1999) não pode servir como base de uma análise onde a espacialidade não supõe a organização circular ou semicircular das casas, e esforço teórico e etnográfico de Lea aparece como uma reflexão que reverbera no contexto desta pesquisa.

Segundo Lea (1999), o Projeto Havard Brazil Central colocou as mulheres dos grupos Jê Setentrionais e Centrais na periferia das relações sociais, num movimento de afirmação de uma teoria dualista que sintetizou a perspectiva Jê-Bororo. As oposições do modelo dualista implicavam na distinção entre categorias supostamente opostas como fora e dentro, social e biológico, cerimonial e doméstico. Assim, conforme essa perspectiva, os homens seriam como uma síntese da vida cerimonial e política de suas aldeias circulares do Brasil central e Setentrional.

Para Lea (1999) relacionar as mulheres Jê, ou especificamente as Mebengokré, ao plano do doméstico, do biológico, como se cuidar de crianças fosse uma ação apolítica, foi uma atitude deveras masculinizante ou descuidada dos etnólogos.

O PHBC não somente relegou as mulheres à ‘periferia’ como também representou um passo adiante na caracterização da filosofia dualista que passou a sintetizar a perspectiva Jê-Bororo, acrescentando ainda a oposição biológico x social. Os homens são tidos como monopolizadores da vida cerimonial e política, enquanto as mulheres, menos plenamente sociais, mais próximas à natureza, em função de sua posição na ‘periferia’ da aldeia, próximas à floresta circundante, contentam-se com os afazeres domésticos - preparação dos alimentos e cuidado das crianças. Na visão, por exemplo, de Da Matta, a esfera de ação feminina privilegia os laços biológicos (portanto ‘naturais’) que unem a família nuclear (um casal e seus filhos), enquanto os homens são responsáveis por questões de ordem pública, ritual e jural (referente a direitos e deveres), articulando a sociedade como um todo (a comunidade aldeã). A vida feminina é representada como mais atomizada; as mulheres são tidas como incapazes de sublimar os interesses que dizem respeito a sua própria unidade doméstica, extensa e uxori-local (o marido mora na casa da esposa). Para Turner, a sociedade Jê-Bororo é constituída de uma ‘infraestrutura’ doméstica e uma ‘superestrutura’ comunal masculina, permitindo aos homens dominar e controlar as mulheres que ocupam o nível inferior da estrutura social. Bamberger descreve o domínio feminino como ‘fracamente social’, com as mulheres desempenhando um papel quase inexistente em questões comunitárias. Ela conclui que: “A localização das mulheres na periferia da aldeia simboliza seu papel social apolítico e marginal na sociedade Kayapó” (Lea, 1999, p.178).

Minha etnografia, realizada entre os Kaingang do Icatu, concorda com Lea (1999) com relação à falsa associação entre espaço doméstico como um reflexo de periferia política ou como espaços apolíticos. No mesmo sentido, relegar às mulheres

um lugar de domesticidade como contrário à participação política não constitui um dado para as mulheres Kaingang, interlocutoras desta pesquisa.

Outro ponto abordado pelos pesquisadores do PHBC é a uxorilocalidade, tida como uma regra residencial mecânica, generalizada para os Jê. Esse tipo de residência supõe uma relação pós-marital conhecida como ‘serviço do noivo’. Tal serviço implica na realização de determinadas tarefas, como ajudar na construção da casa, na derrubada da roça, nas atividades de caça e pesca, além da produção de artesanato. Entre os Jê Setentrioniais, um homem presta tais serviços aos pais da esposa enquanto dura seu casamento.

No modelo de Turner (1979), criticado por Lea, um dos exemplos para demonstração da uxorilocalidade é o das expedições de caça e coleta cuja duração ultrapassa um dia e que concretiza a dominação do sogro. Isso porque, para o autor, a uxorilocalidade impõe que os genros aproximem-se do grupo de caça do sogro e com isso abram mão da filiação ao seu grupo político familiar de nascimento, seus pais e irmãos.

Para Lea (1993), no entanto, o modelo defendido por Turner não funciona para explicar o ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico. Na visão deste autor, o casamento assume a perspectiva de um laço vitalício: o genro vai se transformando gradativamente de um afim residindo na casa dos sogros em um consanguíneo, pai dos netos de seus sogros. Com a morte dos sogros, completa-se o ciclo, o genro transformando-se em sogro e chefe de sua unidade doméstica. Assim, as relações de afinidade seriam mais importantes que as relações entre consanguíneos e os Mebengokré, descritos por Turner, seriam indiferentes ao grau genealógico das relações sociais.

Lea contraria Turnere afirma que os homens não rompem seus laços com sua família natal e jamais são integrados totalmente em sua família conjugal.

Consequentemente, discordo da opinião de Turner segundo a qual o sistema mebengokre desenvolveu ao máximo o princípio da separação do homem de sua família natal e sua integração à família de procriação. De acordo com Turner, um homem mebengokre é considerado, à medida em que seus filhos crescem, cada vez menos como um membro afim e cada vez mais como um membro consanguíneo da residência que ocupa. De meu ponto de vista, o que Nimuendajú disse com relação aos Timbira reflete com mais clareza a realidade mebengokre. Segundo este autor, o homem possui laços muito mais fortes com a casa da mãe, visto serem estes indissolúveis, do que com a casa da esposa, porque estes podem vir a ser rompidos a qualquer momento. Deyfuserexpressa o mesmo ponto de vista quando afirma que os homens mebengokre são apenas hóspedes habituais na casa da esposa e jamais os chefes da família, e que os laços mais fortes são aqueles que unem os homens a suas irmãs, em detrimento da relação conjugal. (Lea, 1993, p.269-270)

Tal debate, que animou as pesquisas na área da etnologia sobre a relação entre uxorilocalidade, dualismo social e gênero entre os Jê Centrais e Setentrionais não foram realizados para os Jê Meridionais. Provavelmente, segundo Mota (2004), por terem sido considerados na época do PHBC como aculturados ou extintos.

O argumento de Lea sugere que um indivíduo (qualquer que seja o sexo) pertence à Casa da mãe. Em outras palavras, duas irmãs ou primas paralelas podem ou não residir debaixo de um mesmo teto, mas de qualquer maneira, pelo fato de pertencerem a uma mesma linha uterina, são consideradas membros de uma única matricasa, caracterizada por seu patrimônio de bens herdáveis e referências mitológicas.

Para Lea a criança que nasce pertence à Casa da mãe e com isso afirma para os Mebengokré uma ideologia uterina que transmite as prerrogativas herdáveis. Assim, pertencer a uma casa não é ser seu morador, mas possuir vínculos de parentesco com a mulher, dona da casa. (Lea, 1994, p.266)

A discussão sobre demografia e distribuição geográfica dos Kaingang esteve apoiada, até os anos 90, segundo Noelli (2004), no artigo de Alfred Métraux, *The Caingang*, publicado em 1946 no *Handbook of South American Indians*. Métraux classificou os Kaingang como pequenos grupos nômades isolados. Para Noelli, Métraux observou um contexto de redução demográfica e territorial vivido pelos Kaingang no início do século XX e promoveu como característica cultural e geográfica dos Kaingang, supondo que sempre estiveram organizados assim como grupos pequenos e que praticavam o nomadismo. Posterior a essa primeira classificação, os Kaingang passaram a ocupar lugar no debate realizado pela etnologia do contato interétnico a partir da premissa da aculturação dos povos indígenas em relação à sociedade nacional.

A classificação dos Kaingang como nômades e como grupos com número reduzido de pessoas não deve ser levada a sério. Noelli (2004) afirma que os dados para tal classificação são insuficientes.

Parte-se aqui, do princípio de que ainda não existe uma explicação apropriada sobre a evolução do tamanho e da complexidade demográfica, dos processos de ocupação do espaço ao longo dos últimos dois mil anos e, principalmente, das continuidades e mudanças em termos de padrão de assentamento e das redes de alianças regionais. (Noelli, 2004, p.21).

Segundo Borelli (1984) os Kaingang tinham hábitos de construir moradias à beira dos rios, prática que ficou prejudicada com o aldeamento e redução de suas terras

pelas frentes de contato. Passavam certo tempo nessas casas temporárias e as abandonavam fixando-se em outros locais.

Além de Borelli (1984), Tommasino (2000, p.2004) comenta as casas temporárias utilizadas pelos Kaingang, lembrando a importância de não confundi-los com povo nômade. Isso porque os Kaingang não abandonavam um território para ocupar outro, não havia abandono das casas fixas para ocupação das casas temporárias, os dois tipos de casas eram habitados concomitantemente por parentes que ficavam nas casas fixas enquanto outra parte do grupo familiar saía para expedições de caça e pesca.

Os deslocamentos Kaingang eram praticados no interior dos seus então vastos territórios e condicionavam a construção de abrigos provisórios, rústicos mas suficientes para atendê-los nos meses de permanência. Quando os recursos escasseavam, queimavam ou abandonavam esses ranchos e partiam para novo local. (Tommasino, 1995, p. 59).

Sobre o tipo de construção de casas realizadas pelos Kaingang, Horta Barbosa (1913, 60) afirma ter havido dois tipos, ambos de varas: um tipo com uma vara e o outro com duas varas.

Os Caingangues constroem suas casas, segundo dois tipos: o primeiro de uma só água, o segundo de duas. Sobre varas fincadas no chão com uma inclinação de 45 graus, mas ou menos e apoiadas no seu terço inferior sobre uma viga horizontal, amarram-se outras, também horizontais, com cipó, destinadas a representarem o papel de ripas e nelas se fixam folhas de coqueiro; tem-se assim uma casa do primeiro tipo; a qual fica completamente desabrigada pela frente e pelos flancos

O outro tipo constrói-se fechando a frente do anterior, por uma outra cobertura feita segundo o mesmo processo; uma dessas duas cobertas, porém, excede superiormente à outra, a fim de obviar ao inconveniente da construção não possuir cumieira; os flancos ficam geralmente abertos; mas às vezes coloca-se em um deles uma terceira tapagem. (Horta Barbosa, 1913, p. 60)

A descrição de Manizer (2006) é mais precisa quanto ao modelo de fabricação e arquitetura das casas dos Kaingang em tempos de menor contato com a sociedade dos brancos.

Eles fincam no chão, oblíqua e paralelamente entre si, duas ou três varas. Depois eles cortam uma palmeira nos arredores e trazem as folhas. Eles empregam essas folhas à guisa de cobertura e as preparam da seguinte maneira: seguram a folha da palmeira pelo pedúnculo, no alto, e depois, indo em direção à ponta, eles rasgam as tiras da folha à direita e à esquerda, com o polegar; as tiras pendem, assim, livremente retidas pelas fibras do pedúnculo; segurando-se a folhar horizontalmente, as tiras caem e formam um dupla franja espessa. As folhas assim preparadas são dispostas horizontalmente, do lado exterior, sobre as duas peças fixadas na terra obliquamente, começando pela base. As folhas são atadas às varas com a ajuda das tiras rasgadas, sem fazer nó, introduzindo as extremidades torcidas numa qualquer. A folha superior recobre levemente a precedente, como telhas. Às vezes a cabana é sustentada por uma estaca fincada do lado oposto, ou então se constrói, do outro lado, um outro telhado, de menor dimensão que o primeiro, e se obtém assim um telhado de dois lados. (Manizer, 2006, p. 23).

O que resta dizer aqui após a apresentação dos tipos de residência descrito para os Kaingang, antes da construção das casas de alvenaria em suas aldeias, é que não aparece uma relação espacial com um possível padrão circular das aldeias e casas. Para as casas dos Kaingang, descritas como tradicionais a esses grupos, é comum a descrição de dois tipos de casas a temporária, construídas em acampamentos de caça e de pesca e as fixas em lugares específicos (Pinheiro, 1999).

Com a intervenção mais continuada do SPI, segundo Manizer (2006, p.23) foram construídos galpões para os Kaingang. No entanto, assim como mostra Novaes (1983) para os Bororo, os Kaingang preferiam as casas que eles próprios construíam.

Atualmente, as casas Kaingang, de alvenaria, seguem uma organização espacial que descrevemos acima, com a presença das mulheres e das crianças. A casa é lugar de definição de expressão política das famílias, segundo um grau de importância na aldeia, medido pelo tempo em que a família de uma casa está na região e pela história de atuação de seus membros. As casas do Icatu marcam uma posição relacionada às primeiras famílias que compuseram a Reserva, a pedido do SPI.

As casas do Icatu, comandadas por mulheres, suas donas, para tomar emprestado o conceito de Fausto (2008), operam na vida política do cotidiano da aldeia e estão longe de poderem ser associadas a uma esfera doméstica num sentido apolítico do termo.

Casas femininas que produzem política. Essa afirmação faz sentido para minha observação das casas no Icatu SP. As filhas podem morar distante, mas continuam a pertencer à casa de sua mãe, ou seja, cuja dona é sua mãe. O mesmo parece se aplicar para netos e sobrinhos. A casa entre os Kaingang do Icatu não constitui um acervo de nomes pessoais, prerrogativas e referências cosmológicas específicas como a

Casa Mebengokré da teoria de Lea (1993, 1994,1999), mas também me parece muito mais do que uma edificação onde as pessoas habitam.

Além disso, conformam o espaço de atuação do feminino, o espaço da primazia das mulheres, mães e avós. Não seria exagero dizer que as casas mais cheias de parentas são as mais importantes politicamente no Icatu e são aquelas em que a dona já possui netos e assim as filhas passam ali suas tardes. Essas casas das mulheres velhas, cujas famílias estão vinculadas à fundação da aldeia, gozam de prestígio entre os homens e são indicadas como as melhores companhias para pesquisadores. Assim tão mais prestígio tenha uma casa e sua dona, mais influência política exerce nos acontecimentos da aldeia.

Um exemplo elucidativo foi a questão da escola da aldeia, que dividiu a opinião das mulheres sobre se deveriam ou não continuar a matricular seus netos no Icatu ou se deveriam transferi-los à escola de Braúna. O início do problema deu-se após a contratação de uma professora para a escola indígena, Terena, recém-chegada ao Icatu e que acabava de se casar com um Terena de lá, cuja família ocupa a área desde as primeiras décadas da formação da aldeia, tendo migrado de Cachoerinha após o estímulo do SPI. A indignação de uma das mulheres, pertencentes ao grupo de prestígio, foi a contratação de alguém recém-chegada à aldeia em detrimento de sua própria filha, nascida no Icatu. O argumento do diretor de que a nova moradora era formada em pedagogia não serviu para acalmar os ânimos das casas discordantes. Assim, as casas relacionadas retiraram suas crianças da escola da aldeia e as matricularam na escola da cidade, apesar de todas as tentativas de persuadi-las a mudar de ideia: “Falamos para elas, é ruim para as crianças pequenas ir estudar na cidade porque é longe e tem que acordar muito cedo para pegar o ônibus. Não adiantou”.

As casas do Icatu, através de suas donas, carregam um valor moral, um lugar das pessoas e de suas relações. As mulheres passam a ter sua casa após o casamento e mesmo após o nascimento de seus filhos continuam a pertencer à casa de sua mãe, cujas visitas são mantidas constantes. As donas das casas, que necessariamente são avós, não precisam visitar nenhuma outra casa, ao contrário é a sua casa que se torna alvo de visitas. Ser a dona da casa visitada é ter prestígio tanto entre os membros da família, quanto entre os homens da aldeia. E para ter uma casa visitada é preciso ter filhos, e preferencialmente filhas, e é preciso que estes filhos tenham filhos; é preciso ter netos, em suma.

Importante mencionar que as casas são também visitadas pelos filhos e seus filhos. No entanto, os homens que visitam a casa de sua mãe não permanecem na varanda com as mulheres. Ou, quando ficam, ocupam um lugar fora da rodinha feminina de artesanato. As visitas dos filhos costumam também ser mais ligeiras. Dificilmente vi homens passarem a tarde inteira na casa de sua mãe, como fazem suas irmãs.

Casa, assim como criança, é assunto de mulher. As donas das casas, visitadas diariamente por suas filhas e netos, estabelecem uma rede de relação que prioriza um espaço específico: o quintal. Assim, as casas ajudam a visualizar o princípio da não circulação de pessoas.

Mas se as filhas não deixam de visitar suas mães e quando o fazem são acompanhadas por seus filhos menores, como ainda insisto da premissa da não circulação de pessoas? Ao dizer que as pessoas do Icatu, ou melhor, as mulheres e as crianças do Icatu não circulam, quero destacar que suas andanças não abraçam outras casas, mas sim às casas onde cresceram e passaram a infância: a casa da sua mãe.

As pessoas não se visitam e as filhas visitam as mães. Os dias eram, para meu olhar destreinado, repetitivos extremamente semelhantes. Impreterivelmente ao chegar o período vespertino chegavam à casa de Dona Deolinda suas filhas carregando os seus netos. Posicionavam-se na varanda, os meninos iam para outro cômodo da casa, e sem muito diálogo punham-se a fazer a atividade de produção de artesanato e manipulação de sementes e barbantes de pesca. Assim começava o diálogo diário das parentas femininas. Assim aprendi o que era preciso para falar das crianças. Ouvir as conversas das mulheres nos quintais.

Mudamos de casa, não mudamos de cena. Na casa de Dona Lídia as coisas se passam nesse mesmo ritmo: chega a tarde, chega a filha e os netos. Escondem-se os netos num cômodo qualquer e ficam as mulheres a manipular os objetos e conversar devagarzinho.

As visitas entre mulheres e homens de casas diferentes são raras e só ocorrem em situações especiais como festas de aniversário, comemorações natalinas. Tive a oportunidade de passar as datas das festividades de natal e ano novo na aldeia na passagem de 2010 para 2011. Pude perceber com isso a mudança no ritmo normal da aldeia em decorrência das festividades. Particpei ao lado das minhas anfitriãs de aniversários de criança em casas em que não costumava frequentar, almoços de natal e ano novo. Eventos que enchem a casa de parentes e convidados. E quando digo convidados falo de praticamente todo mundo da aldeia. Durante esses eventos as mulheres ficam juntas, sentam-se próximas e os homens repetem o procedimento. Nesses dias a comida é farta e as mulheres que convivem na mesma casa ficam mais perto umas das outras. As crianças misturam-se aos convidados e os irmãos e irmãs quase não se distanciam.

Na maior parte do tempo durante as festividades as mulheres contam as histórias de suas vidas de como era o Icatu no tempo do antigamente, lembram de quando eram crianças e falam da saudade que sentem dos parentes mortos. Nestes dias tive condição de compartilhar com elas a afirmação do Icatu como um lugar bonito. Indiscutível.

Passada a fase da comilança as mulheres se organizam no auxílio da limpeza dos pratos, panelas divisão de quentinhas que serão levadas pelos convidados. Todos levam algo para casa da festa: carne, bolo, pão, macarrão, doce. Quem faz essa divisão é a dona da casa onde foi realizada a festa e vai entregando para as mulheres da outra casa, que vão se arrumando para ir embora. Cada vez que um prato com parte do que foi servido é entregue a uma convidada que se retira os diálogos assumem a recusa: “Não precisa”. Mas a recusa nunca se efetua e cada uma das mulheres levam consigo um prato com as guloseimas separadas pela dona da casa, neste caso, a dona da comida servida.

A etiqueta da visita em dia de festa na casa de outra mulher é a discricção. As convidadas vão chegando e sentam-se mais próximas de suas filhas ou mães, perto daquelas com quem convivem em suas próprias casas. Não se levantam e nem pedem nada até serem servidas pela dona da festa. A comida fica exposta na mesa e é papel da anfitriã estar atenta se todas suas convidadas se serviram, caso contrário elas trazem a comida àquelas que não se levantaram para ir à mesa. As crianças são alimentadas na maior parte do tempo por suas mães e não pedem nada diretamente à dona da festa.

Os homens vivenciam esses encontros de maneira específica. Formam suas rodas de conversa e o marido da dona da casa é quem pede alguma bebida ou comida para servir seus convidados. Assim, a mulher da casa onde a festa esta ocorrendo é quem se aproxima mais do círculo masculino. É comum as mulheres convidadas irem

embora e seus maridos continuarem na festa. Em geral quando as mulheres organizam sua retirada não há despedida ou negociação sobre a permanência do marido na festa. Quem cuida dos procedimentos de partida das convidadas é a anfitriã. As mulheres vão embora sem dizer nada aos seus maridos. Elas se despedem da dona da casa e rumam para sua própria.

Como isso as casas Kaingang do Icatu, não sendo a repetição do tipo desenvolvido por Lea sobre as Casas Mebengokré, tampouco reificam a oposição público e doméstico defendida por Maybury-Lewis. Se as unidades domésticas são os espaços ou a esfera dos assuntos cotidianos isso não significa que estejam opostas ao domínio político do público, muito menos que as relações sociais sejam respostas dos espaços exteriores às casas. Ao dizer que as casas são o lugar preferido das mulheres em sua convivência, afirmo o caráter político dessa associação. Assuntos cotidianos ou assuntos do cotidiano são assuntos políticos. São assuntos que interessam aos Kaingang do Icatu. Daí já se define sua importância.

As casas possuem suas donas assim como suas donas as possuem, o acesso a elas é restrito a determinadas pessoas que possuem acesso privilegiado ao um número reduzido de casas. Essa restrição é o valor positivo do convívio entre os índios do Icatu.

O que nos interessa é pensar as casas como importantes centros de socialização do feminino a partir das varandas e dos convívios entre mães, filhas, avós, netos. O lugar de destaque das casas aqui é a varanda onde se reúnem as parentas para conversas e produção de artesanato. Outra observação é que mesmo quando não há confecção das peças de artesanato as mulheres estão lá sentadas em suas varandas. Assim podemos dizer que casa seria uma instituição moral e que as varandas o lugar preferido para os encontros. Varanda como nem dentro nem fora. É preciso saber como visitar alguém e quem visitar.

Capítulo 3. Crianças da aldeia Icatu: invisíveis aos meus olhos, visíveis aos meus ouvidos

Serão apresentadas aqui as questões cruciais para o fechamento da análise. Primeiramente, discuto o conceito de invisível abordado ao longo desta dissertação. Em seguida, apresento as descrições de como aconteciam os diálogos, ou como as mulheres falavam das crianças, de que forma se falava das crianças, lembrando que a restrição e o comedimento são peças centrais da etiqueta dos Kaingang do Icatu. Posteriormente, apresento os diálogos propriamente ditos, ou seja, do que se fala quando se fala de crianças, o que as mulheres dizem quando falam de suas crianças.

De todas as questões que percorreram a escrita desta dissertação e as reflexões que ela desenvolve, a mais preocupante e intrigante envolve a especulação dos motivos pelos quais as crianças desapareceram do (meu) campo etnográfico. A questão que não quer calar é: as crianças desapareceram para mim ou elas se mantêm desaparecidas para os adultos, mesmo quando não estou por perto? O desaparecimento das crianças dá-se por conta da minha presença indesejada, catalisadora de relações? As crianças que eu chamo de invisíveis são fruto de uma artificialidade causada por minha presença estrangeira? Será que quando não estou nas ruazinhas do Icatu, as crianças circulam entre as casas e fazem o papel de mensageiras irrestritamente?

Todas as perguntas acima fazem com que outras questões sejam destacadas, questões que, além da especificidade de um ou outro campo etnográfico, interessam à disciplina antropológica em geral. Por exemplo, como podemos saber, nós, os antropólogos, se os dados que observamos e anotamos existem em detrimento de nossas

visitas aos contextos etnográficos? E chegamos os pesquisadores a saber disso em algum momento?

A edição traduzida para o português do livro de Roy Wagner (2010), *A Invenção da Cultura*, tem servido de inspiração para esse tipo de debate nos cursos de pós-graduação em Antropologia no Brasil. Pensar na produção inventiva de dados etnográficos tem sido uma das reverberações da retomada da obra wagneriana no cenário acadêmico nacional e global, 35 anos depois de sua primeira edição. Em resenha sobre a edição da obra traduzida, Goldman (2011) faz um balanço dessa publicação em relação às produções antropológicas brasileiras.

Com efeito, é quase inevitável especular sobre qual teria sido o destino da antropologia brasileira se o livro de Wagner tivesse sido traduzido ainda na década de 1970 [...]. Talvez não estivéssemos ensinando uma antropologia tão afastada do que efetivamente se faz na disciplina hoje em dia; talvez tivéssemos resistido melhor ao imperialismo das análises construcionistas ou desconstrucionistas que apelam para o eterno poder e as inevitáveis manipulações ocultas atrás de qualquer situação; talvez nada tivesse acontecido. [...] Goldman (2011 p.195).

Para Goldman (2011) o conceito de invenção discutido por Wagner deve ser tratado com seriedade para que não haja um movimento excessivo de que tudo é e pode ser permitido nas descrições dos dados e pesquisas.

Nem interpretação, nem simbolização, o conceito central do livro de Wagner, claro, é o de *invenção*. Mas neste ponto é preciso ter cautela. Como observa Martin Holbraad, na ótima “orelha” escrita para a edição brasileira, o termo “invenção” tem o mau hábito de

despertar uma série de associações de ideias, todas igualmente inadequadas para a compreensão correta do sentido do conceito wagneriano. *Grossomodo*, podemos dizer que, ao ouvir a palavra “invenção”, somos quase invariavelmente e inevitavelmente conduzidos a noções como a de “artifício”, no mau sentido da palavra, ou seja, como aquilo que é “artificial” e se opõe ao “real” (Golman 2011, p. 198).

Se a invenção no sentido desenvolvido por Wagner (2010) consiste na produção dos dados etnográficos segundo relações estabelecidas com os pesquisadores e com o campo pesquisado, posso dizer que a dúvida acerca de uma realidade menos real quando da presença do pesquisador não cabe. Como as crianças do Icatu se comportam quando eu não estou presente é uma questão impossível de responder e cuja resposta torna-se desnecessária. Sendo impossível supor como as crianças ocupam suas vidas e os espaços da aldeia longe dos meus olhares, contento-me em compreender suas ações e localizações a partir do que vi, ou melhor, do que não vi, enquanto estive em campo.

Este capítulo apresenta como as crianças foram invisíveis, e não se propõe a esgotar o(s) porquê(s) desse desaparecimento. Trata-se mais de uma descrição daquilo que não vi, por não me ser dado ver como gostaria ou imaginava, do que de uma proposição explicativa para delimitar os motivos da chamada invisibilidade das crianças Kaingang do Icatu SP.

É claro que o desaparecimento das crianças no Icatu não deve ser tomado ao pé da letra, pois as crianças estavam lá. E esse estar lá se fazia invisível aos meus olhos. O que me leva a outra problemática: estando as crianças invisíveis, como tratá-las no texto? Deste questionamento, meu olhar orientado pelas interlocutoras Kaingang, volta-se para outro sentido: o ouvir.

Neste sentido, o processo torna-se o de ver/ouvir os diálogos que animavam as tardes ininterruptamente, repetidamente, durante minha estadia na aldeia. As crianças que aparecem nesta etnografia estão presentes nos meus ouvidos, são relatadas e tomadas como assunto pelas mulheres que são suas parentas.

Este capítulo divide-se em três partes principais: a primeira que irá problematizar as matizes da invisibilidade das crianças no meu campo etnográfico, a segunda destinada a descrever os modos das falas a forma como se fala e a terceira o que se fala quando os diálogos das mulheres tomam a criança como assunto preferencial.

3.1 Reflexões do invisível e do dizível

Quando finalmente fui autorizada pelos Kaingang da Reserva do Icatu SP a realizar a pesquisa e passar com eles certo tempo de convívio, uma nova situação abria-se diante de mim: as crianças não estavam onde eu esperava, não ficavam circulando pela aldeia, pelas casas, não andavam em bandos pelos espaços entre as casas, entre as casas e as roças. Para minha surpresa, as crianças estavam nas casas, em suas casas, nas casas onde nasceram. Essa permanência era observada quase que integralmente. Elas, as crianças, não estavam em outras casas, nas casas de outras pessoas; bem como não estavam nas ruas ou circulando pela aldeia. As crianças estavam nas casas de suas mães ou avós maternas.

As crianças, assim como as mulheres, não circulavam. Eis a primeira concepção, a primeira hipótese acerca da imobilidade das crianças do Icatu. Essa relação de aproximação, é preciso mencionar, não se trata de uma associação lógica entre crianças e mulheres pela via da contingência da maternidade como uma reposta

biológica da relação entre o feminino e a categoria de idade descrita como criança, ou infância.

Cheguei às crianças pelas mulheres da aldeia não porque seja óbvio que mulheres por serem mães estivessem mais próximas de crianças. Mas porque, estar com as mulheres era o lugar reservado a mim, a companhia das mulheres era a que eu deveria cultivar. Tinha de estar com as mulheres porque esse foi o lugar a mim destinado, era onde eu tinha que estar. Isso não quer dizer que os homens não estabeleçam vínculos com as crianças, quer dizer apenas que esses vínculos não me foram permitidos registrar. Foram as mulheres que me mostraram os caminhos para poder saber de criança porque com elas eu passava grande parte dos meus dias e porque elas eram as mais indicadas a me contar sobre crianças.

Além disso, há ainda mais um ponto a ser destacado: as mulheres com quem falava durante o campo e a partir de onde fala esse texto não são quaisquer mulheres. Trata-se de mulheres específicas de duas casas que eu visitava. A rede de mulheres com quem conversava passava pela relação de parentesco com as donas de duas casas: Dona Lídia e Dona Deolinda. Apesar de já ter ocorrido essa descrição no capítulo dois desta dissertação, vale a pena marcar essa posição mais uma vez.

Ora, se minha interlocução obedecia a um circuito restrito de visitação de duas casas, como poderia ver, no sentido de observar, as crianças de outras casas? As casas de Dona Deolinda e Dona Lídia, por sua vez, contavam com a presença de crianças, os netos e netas dessas anfitriãs preferenciais. No entanto, as crianças ficavam na maior parte do tempo, separadas em cômodos internos das casas, enquanto nós, eu as mulheres, ocupávamos a varanda. Se, por vezes, eu tentava ultrapassar a barreira dos cômodos, via-me pressionada a voltar para junto das mulheres. As crianças na sala

mostravam que minha presença entre elas não era a atitude adequada com relação às formas desejadas de convívio.

O desaparecimento das crianças do meu campo de visão possui uma variada e multifacetada gama de análises descritivas. Uma delas, talvez a mais óbvia e não menos problemática, é a formação de uma ideia de criança indígena que percorre de forma mais ou menos consensual as etnografias que priorizam essa categoria.

A Antropologia da Criança tem desenvolvido, desde seu surgimento, esforços para refletir e descrever a categoria de criança desvinculando-a de uma associação direta à ideia ocidental de infância. No entanto, quando se trata de refletir sobre essa categoria em contextos indígenas, esse paradigma constrói uma imagem dessas crianças como ‘soltas’, mensageiras e que circulam entre os espaços restritos aos adultos.

Aracy Lopes da Silva (2000) debate em artigo publicado na coletânea *Crianças Indígenas: ensaios antropológicos*, a mobilidade corporal das crianças Xavante como uma atuação da não domesticação dos corpos almejado pela lógica da escolarização que supões de mecanismos estáticos como carteiras, fileiras, horários de entrar, de sair, de lanchar. Isso porque a relação das crianças Xavante com o aprender passa pela experiência do corpo em movimento no cotidiano e em situações rituais.

Neste mesmo sentido de defesa da mobilidade infantil para definição das crianças A’uwe Xavante, Angela Nunes (2000, p.71) descreve-as como possuidoras de grande liberdade de circulação, possuindo acesso a lugares, pessoas, acontecimentos rituais de forma sazonal e irrestrita.

Cohn (2000) também descreve as crianças Xikrin pela mobilidade, afirmando que elas são excluídas de pouquíssimos acontecimentos cotidianos ou rituais.

Seu cuidado [da criança] toma a maior parte do tempo dos adultos; sua saúde, desenvolvimento, andanças e novos aprendizados são parte importante das conversas cotidianas, especialmente das mulheres. A elas, pouco é proibido. Elas ocupam quase todo o espaço da aldeia, mas sua inserção maior se dá no domínio feminino – a periferia da aldeia, o círculo das casas. (Cohn, 2000, p.62)

Se as crianças Xikrin descritas por Cohn (2000) são apontadas como detentoras de uma dinâmica espacial específica, elas também são descritas como alvo de conversas femininas, na periferia das casas.

O que seria específico às crianças Xikrin, que não é compartilhado pelos adultos? Certamente suas brincadeiras, algumas das quais, aliás, seus avós também brincavam quando tinham sua idade; os brinquedos, uma parte da cultura material voltada só à criança; e sua mobilidade, especialmente entre as casas. As crianças atuam também como mensageiras entre as casas, aprendendo assim a prática as complexas redes de relações sociais e os princípios das prestaçõesrecíprocas, como já ressaltou Lux Vidal. Esse papel lhes cabe por não terem ainda o *pia'am* (vergonha ou respeito), que caracteriza a relação dos adultos entre si. (Cohn, 2000, p. 71)

Foi dito acima que as crianças são mensageiras e canal de ligação entre as casas por não terem que agir de acordo com o *pia'am*, ou distância social/respeito, que pauta as relações entre os adultos, o que foi descrito detalhadamente por Turner (1966, 1979b). Isso não significa que as crianças sejam desprovidas de *pia'am*; na realidade, elas o têm, e muito. Mas o *pia'am* que elas sentem e demonstram é de outra natureza do dos adultos: se no primeiro caso volta-se a qualquer pessoa não familiar de mais idade que ela própria, como “vergonha” no segundo o *pia'am* tem origem nas relações de afinidade, e impede a comunicação direta de categorias de pessoas. As crianças têm muita

vergonha quando em companhia de adultos: falam pouco e ficam de cabeça baixa (assim como os jovens, que não olham de frente para os mais velhos); sendo esse um comportamento comum entre os meninos, Karangré, o Neguinho, fala para eles, de brincadeira: “levanta a cabeça quando fala comigo” (*kâx ma akrâm imã kaben*). Os momentos em que as crianças não têm vergonha são basicamente aqueles em que estão rodeadas por pessoas que lhes são familiares (e, mesmo assim, terão vergonha se lhes for perguntado algo que exija uma resposta direta) ou quando estão reunidos em grupo, atuando, assim, como um coletivo. (Cohn, 2000, p.76)

A criança com a qual eu estava acostumada durante as leituras da bibliografia específica da Antropologia da Criança não aparecia no cotidiano da pesquisa de campo entre os Kaingang do Icatu. As crianças do Icatu eram estáticas, ficavam nas suas casas, nas casas de suas mães e avós, não corriam de um lado para outro, não ficando entrando e saindo de lugares, não recebiam os visitantes.

Quando apresentei os primeiros dados da pesquisa na 27ª Reunião da ABA, em Belém (PA) e no II Seminário de grupos de Pesquisa sobre Crianças e Infâncias (GRUPECI) no Rio de Janeiro, ambos os Congressos ocorridos em 2010, as reações dos estudiosos cujo foco volta-se para crianças indígenas eram de espanto. A surpresa dos colegas vinha carregada de uma pergunta de fundo: como é possível? E cada um descrevia como as crianças de onde eles realizavam pesquisa eram agitadas, mexiam em suas coisas, corriam de um lado para outro e os levavam para vários lugares na aldeia. Quem me dera fosse assim, era o que eu pensava durante essas conversas. Passado o primeiro sentimento de inadequação, hoje posso afirmar: ainda bem que não foi/é assim com as crianças do Icatu SP. Essas inquietações decorrentes da apresentação dos meus dados foram discutidas e problematizadas no LEPAC (Laboratório de Estudos e

Pesquisas em Antropologia da Criança) coordenado pela orientadora desta pesquisa, Clarice Cohn e situado em São Carlos da UFSCar. As discussões e debates promovidos no Laboratório foram muito importantes para organização das reflexões presentes neste trabalho³⁰.

Sem querer substituir a imagem etnológica da criança, as crianças invisíveis do Icatu mostraram que não podemos tomar como dado nem que a categoria de criança possa ser usada como óbvia nem que crianças indígenas sejam assemelhadas pela noção de mobilidade.

As crianças do Icatu disseram-me com sua invisibilidade que eu não deveria ter uma ideia³¹ sobre criança, antes de conhecê-las. Pareceu-me que essas crianças mostravam-me que o etnógrafo não deve ter uma ideia de antemão, não deve supor uma ideia de início numa reflexão. O suposto desaparecimento das crianças do Icatu ensinava-me que ir à campo era abandonar as ideias em princípio, liberar o pensamento de qualquer conceito inicial, e principalmente que se deve estar disposto à evidência do que pode ou não ser visto. Tornou-se necessário aprender a perceber o que olhar e como fazer isso.

Assim, foi preciso que a ideia de criança indígena como figura de mobilidade e trânsito fosse abandonada e que a proposta das mulheres do Icatu sobre essa categoria fosse considerada. Não fiz nada do que imaginava que faria durante minha estadia entre os Kaingang do Icatu e por isso acho que fiz etnografia. Fiz o que me era dito fazer, o que me era permitido fazer. Abandonei minhas supostas técnicas de

³⁰Agradeço a todos pelas reuniões, leituras e conversas, principalmente a Christiane Aparacida Tragante, Patricia dos Santos Begnami e Fabiano José Alves de Souza.

³¹François Julien discute a relação entre ideia e sabedoria para as filosofias ocidentais e orientais. Os argumentos deste autor inspiraram significativamente a elaboração desse subtópico da dissertação. Para maiores notações ver Julien (2000).

pesquisa e segui os conselhos daqueles que conviviam comigo, respeitando, inclusive, os limites daqueles com quem eu não deveria conviver proximamente.

Sendo as crianças invisíveis aos meus olhos elas aparecem como se estivessem sendo alvos de holofotes nas falas, nos diálogos de suas parentas. Assim, devo concordar com Julien (2000 p.63) que o oculto pode ser também visível, no caso das crianças do Icatu. Isso porque as crianças do Icatu ao serem ocultas à minha observação eram visíveis aos meus ouvidos.

O uso do conceito de oculto por Julien envolve duas premissas: a inacessibilidade e o excesso de acessibilidade. Em suas palavras: “ao lado do oculto por inacessibilidade, há o oculto inverso: aquele a que não acabamos nunca de ter acesso” (Julien 2000,p.63).

Para as crianças do Icatu faz mais sentido assumir o conceito de oculto a partir da inacessibilidade, já que elas vivam a se esconder de mim quando eu aparecia. Por outro lado, as crianças também me estavam acessíveis nas falas das minhas interlocutoras e ainda sim não as via. Todos os dias as mulheres conversavam comigo sobre as crianças, e eu continuava a considerá-las submersas ao meu entendimento³².

As crianças estavam diante de mim, fora da forma como eu as imaginava ver. Se não as via correndo pelos campos, via-as o tempo todo nas conversas diárias vespertinas com as mulheres na varanda. As crianças estavam expostas na minha cara e demorei a enxergá-las porque não sabia ver com os ouvidos aquilo que minhas anfitriãs não cansavam de me mostrar.

³²Julian (2000, p.63) em uma nota de rodapé, faz uma citação de Wittgenstein que sintetiza a atribuição daquilo que é invisível por excesso de acessibilidade: “Como é difícil para mim ver o que tenho diante dos olhos”.

De meu lado tive de aprender saber ouvir para ver, de outro as mulheres com quem cotidianamente conversava não cansavam de me mostrar o que eu deveria saber sobre suas crianças. O ver tornou assim “como o poder concebido como relação de forças que passa entre as formas do saber (ver e falar) e que na sua disseminação articula o visível e o dizível” (Deleuze 1998, p.09)

Assim, as visibilidades deixam de ser impressões dadas ou tidas como naturais para serem condições de possibilidade de discurso e percepção (Deleuze, 1998, p. 09). Ou seja, não basta ter olhos, é preciso saber o que e como ver. A visibilidade das crianças que me eram apresentadas pode ser tratada, ainda seguindo as afirmações do autor, como campos de ‘dizibilidade’, um lugar específico que articulava o visível e o enunciável. (Deleuze, 1998, p.73). “A condição com que a visibilidade se relaciona não é, no entanto, a maneira de ver de um sujeito: o sujeito que vê é, ele próprio, um lugar na visibilidade, uma função derivada da visibilidade.” (Deleuze, 1998 p.84).

Tratar o dizível como campo do enunciável, ver o que estava sendo dito, permitiu que as falas das mulheres fossem consideradas parte fundamental de minha etnografia sobre as crianças do Icatu.

Minha situação indicava que eu era vista, mas não via, porque não sabia o que ver. Não enxergava o campo do visível a partir das falas das mulheres, ou seja, da dizibilidade. As mulheres mostravam que para saber de crianças era preciso ouvi-las dizer sobre seus filhos, netos e sobrinhos. As crianças ensinavam-me que eu não deveria estar entre elas, mas que deveria estar junto de suas parentas, mães tias e avós.

De minha parte passei alguns dias tentando fazer valer minha ideia do que deveria ser uma pesquisa voltada às crianças. Eu as perseguia pela aldeia, elas escondiam-se de mim. Apesar de minhas fracassadas tentativas de fazer as crianças aparecerem surtiram efeitos engraçados para as mulheres, de serem motivos de risadas,

essas tentativas foram tomadas como ação equivocada e se tornaram temas de conversas em que eu era ensinada a não ficar correndo atrás de criança. Afinal nas palavras das mulheres: “se você quer saber de criança, você tem que conversar aqui com a gente”. Essa afirmação leva a um importante desdobramento: para saber de criança é preciso ter uma criança, que será discutido na segunda parte deste capítulo.

Ver, olhar, está relacionado a outros campos sensoriais que devem ser articulados de uma determinada maneira. Não basta ter olhos é preciso saber olhar. “As visibilidades são se definem pela visão, antes são complexos de ações e de paixões, de ações e de reações, complexos multissensoriais que acedem à luz” (Deleuze, 1998, p.86). Para que as crianças do Icatu acessem à luz na minha pesquisa eu tive de aprender a olhar as falas, olhar com o ouvido.

Não quero afirmar que o dever da etnografia e do etnógrafo seja a busca por aquilo que não se enxerga porque está escondido atrás das estruturas e que o olhar deve buscar ver aquilo que está por trás dos bastidores. Não é nada disso.

Primeiro porque ver, enquanto técnica de pesquisa pode ser uma ação que envolve um saber, e está além de um reflexo biológico do olho. As crianças do Icatu nunca estiveram escondidas, eu é que não sabia como olhá-las. Para ver as crianças tinha de ouvir suas parentas, minhas interlocutoras preferenciais.

Se de um lado as crianças desapareceram porque eu não sabia vê-las, ou porque esperava vê-las de outro modo em relação ao que me apresentavam, de outro finca-se a dúvida: se eu não estivesse mais ali elas, as crianças, ainda estariam por assim dizer desaparecidas? Elas desaparecem porque e quando eu apareço ou elas, independente de mim, não aparecem? Frente a este enunciado senti-me talvez como a traidora, aquela intérprete que trai a obra interpretada. Mas, se minha presença poderia alterar demasiadamente as coisas resolvi tomá-la como base positiva da relação. E assim

pude olhar para as conversas ao invés de insistir na busca das crianças desaparecidas para mim.

3.2 Como falar de crianças nas rodas das mulheres: os diálogos e o comedimento da fala

As crianças na aldeia Icatu SP foram invisíveis, a restrição é o valor moral almejado pelos Kaingang desta aldeia. Entre essas duas afirmações existe uma relação aproximativa.

Os diálogos que acompanhei cotidianamente nas tardes das varandas femininas e nos raros momentos de conversas com alguns homens mostravam-se concisos, fala-se pouco no Icatu.

Em conversas, que incorporavam a presença de homens da aldeia, seguia-se um regime do que poderíamos chamar de uma economia das palavras.

Os assuntos que eu podia tratar com os homens obedeciam a uma plêiade específica: meu projeto, minha estadia, a bibliografia sobre os Kaingang³³, a situação da aldeia, o desejo de projetos para melhorias na agricultura e escola. Esses diálogos seguiam um formato parecido: sentados num banco diferente do que eu estava usando, os homens pronunciavam suas falas num tom mono (sem alterar a voz) sempre olhando para baixo, sem olhar diretamente para mim.

³³ Vivenciei por algumas vezes a experiência de os Kaingang do Icatu conversarem comigo sobre os antropólogos que eu havia lido, em seguida perguntava-me se eu os conhecia pessoalmente. De cada um dos que eu citava como uso bibliográfico eles teciam opiniões sobre o caráter da pessoa e a forma de se portar entre os índios. Se alguns dos meus colegas de trabalho foram criticados, outros altamente elogiados como a Juracilda Veiga, que esteve na aldeia poucas vezes e mesmo assim causou boa impressão.

Com as mulheres os diálogos eram mais animados, mas estavam longe de uma algazarra. Várias vezes eu fui reprimida por exagerar no tom da fala, na gesticulação dos membros. E mesmo entre as que foram as interlocutoras deste trabalho com quem eu tinha mais intimidade, as conversas eram rarefeitas e obedeciam a uma etiqueta do controle da fala. Era comum a sensação de angústia por terem dado como encerrado um assunto que eu gostaria de ouvir mais ou por estarem em silêncio por algum tempo, tempo demais para mim. “Ah, Thais, você é muito faladeira”, disseram-me dona Lídia e Dona Deolinda.

Os momentos em que as mulheres aquietavam-se concentradamente nas suas atividades de artesanato eram-me angustiantes. “E agora? Ninguém vai falar nada? Eu devo falar alguma coisa?” Quando não conseguia resistir e iniciava um assunto para conversa eu, corriqueiramente, ouvia um “xiii” das mulheres que completavam a reprimenda com o dedo na boca pedindo meu silêncio por mais tempo. Às vezes, as palavras pareciam demasiadamente excessivas, desnecessárias ao trato social do cotidiano.

Sobre os diálogos no Icatu permanece a lógica do falar pouco e de novo isso me coloca a pensar no tópico do valor social da restrição. Os Kaingang do Icatu quase não usam, talvez porque não precisem, usar a palavra como recurso de comunicação.

As falas consideradas aqui como imprescindíveis também operavam pelo signo da restrição e do comedimento. Os diálogos respeitam uma insígnia específica entre os Kaingang do Icatu: a marca da pausa, do comedimento, de uma economia comunicativa da fala. Diz-se sem necessariamente precisar dizer com a fala, e esse tipo sorrateiro de comunicação faz circular as informações de maneira eficaz.

Quando se dirigiam a mim, as falas assumiam outra forma uma forma mais didática e elucidativa, pois as mulheres sabiam que minha compreensão necessitava de

suas explicações orais. E assim, essas mulheres explicavam-me as coisas, traduziam situações, acontecimentos e conceitos.

As falas, os diálogos que tínhamos era aquilo que eu deveria ver, e veio a ser o recorte da descrição neste trabalho. As crianças invisíveis eram destacadas nas falas, pausadas e reguladas das mulheres com quem, segundo a etiqueta local, eu deveria conviver mais proximamente.

O silêncio falante dos dias no Icatu, o silêncio dos diálogos nas conversas comunica. As informações parecem não depender das falas, digamos, faladas, para serem compreendidas, difundidas, aceitas. A comunicação dispensa as palavras. Tudo se passa numa espécie de silêncio informativo que não se ancora da muleta incessante do recurso de dizer com palavras faladas.

Dois situações podem ilustrar a comunicação desprendida do uso das falas. No finalzinho da tarde já quando a noite começa a tomar o cenário para escurecê-lo o namorado de Fabiana, filha mais nova de Dona Deolinda, deixa nos domínios de sua provável sogra um saco de milho. Dona Deolinda agradece e Fabiana carrega a *milharada* para os fundos. Na manhã seguinte, depois do café, Deolinda e Fabiana iniciaram os procedimentos para uso do milho. O objetivo eram as pamonhas e os curaus. O trabalho começou cedo e terminou no fim da tarde. O almoço deste dia foi milho cozido e assado na brasa da lenha, como a mãe da Deolinda gostava de fazer para ela quando criança.

Ao longo das horas para processamento do milho para encher os saquinhos com a base que jogada na água fervente se torna a pamonha, os netos da Deolinda apareciam e sumiam. Os meninos chegavam e sem dizer nada recebiam de sua avó o saquinho feito da palha de milho para que enchessem com a pasta de milho ralado. O menino mais velho ao ver a formação para confecção das pamonhas foi à casa de sua

mãe, filha intermediária de Deolinda, e trouxe uma panela de arroz com feijão para que comêssemos enquanto as pamonhas não ficavam prontas. Pamonhas feitas. Iniciou-se a atividade da distribuição. O namorado da Fabiana recebeu sua parte, no dia seguinte ao dia em que deixara o saco de milho. Duas das filhas casadas de Deolinda que moram na aldeia, Táta e Sandra tiveram uma parte destinada a elas. Em seguida foi entregue porções aos irmãos de Deolinda e ao seu pai, seu Frô. Eu fui encarregada de levar os pratos na casa dos irmãos e do pai de Deolinda. Quando eu chegava com as pamonhas escondidas num prato de vidro escuro coberto com um pano, não se perguntava nada sobre a oferta do alimento. O prato era levado pelas mulheres desses homens para a cozinha e voltava vazio acompanhado do pano. Na casa de seu Frô, que mora sozinho e é auxiliado por suas noras, esposas de seus filhos, eu levei, a seu pedido, o prato para a cozinha e retirei os pacotes de pamonha acomodando-os num recipiente da pia e voltei com o prato vazio e o pano que cobria os pacotinhos. Toda a distribuição foi feita à noite no mesmo dia da confecção do alimento silenciosamente. No outro dia, subíamos eu e Deolinda para o posto de saúde, porque queríamos saber quando o carro da FUNAI iria para Braúna para uma carona a fim de realizar as compras do almoço de natal, quando encontramos Mariana. Mariana fez um comentário de cobrança sobre a pamonha distribuída no dia anterior, Deolinda disse não ter levado para ela porque o milho era pouco. “O problema aqui é que as pessoas falam demais” disse-me Dona Deolinda sobre a cobrança da vizinha. Falam demais? Esses eram os comuns momentos em que eu me sentia absolutamente confusa com o que se passava nos dias do Icatu.

Outro exemplo ilustra o excesso comunicativo da ausência de falas. Domingo. Fazia muito calor e o almoço havia sido carne assada na brasa que o marido da Susana trouxera da cidade. Estávamos todos sentados na varanda da Deolinda depois do almoço. Ele me contou que antigamente, a mãe dele contava, os índios Kaingang

casavam de outro jeito, diferente do que é hoje. Antes quando os índios queriam casar eles eram amarrados com corda de costas num tronco de árvore para que só suas mãos pudessem se tocar. Os enamorados ficavam ali a noite inteira e no outro dia quando eram desamarrados eles tinham que decidir se queriam mesmo casar com aquela pessoa. Qualquer um do casal podia desistir da empreitada no dia seguinte e só se casavam aqueles que depois disso mostravam que estavam dispostos a viver junto daquela pessoa em qualquer circunstância. Nessa época não tinha divórcio, *separação de casamento*. As mães de cada um do casal de namorados ficavam acordadas nessas noites para alimentar e dar água para seus respectivos filhos, independentemente de serem homens ou mulheres.

Agora é muito mais simples para se casar, o índio escolhe e namora para ver se gosta mesmo da pessoa, se gostar casa. Só falta o Roberto casar com Fabiana, minha cunhada, porque já namoraram muito tempo. Namorar muito água o casamento, não pode demorar muito para casa não.

Nem Fabiana nem o namorado responderam à intimação do marido da Sandra.

Depois disso houve um comentário sobre o calor que fazia. As mulheres começaram a recolher os pratos e levá-los para cozinha, os homens saíram para suas casas. Eu entrei para ajudar Fabiana e Deolinda que me perguntou: “Você já está pronta? Vai assim?”. “Vou assim onde, Dona Deola?”, perguntei sem entender nada. “Nós vamos nadar na cachoeirinha”, respondeu-me como se fosse óbvio.

Fiquei sem entender. Em que momento esse plano havia sido enunciado? Sentia em situações como essa como quem tivesse dormido numa parte de um filme. Cinco minutos depois todos prontos e saímos.

Os diálogos silenciosos das mulheres do Icatu tornaram as crianças visíveis. Além da forma do enxugamento dissertativo das falas, os diálogos femininos sobre crianças tinham outras especificidades: a disputa no elogio das crianças e a condição de ter uma criança para conversar sobre ela.

As mulheres falavam comigo de crianças. Esse falar era modulado por dois vieses, a fala elogiosa de cada mulher sobre a criança de quem falava e a necessidade de se ter uma criança para poder participar expressivamente do diálogo.

As rodas vespertinas de diálogos, lugar das crianças sobre as quais trata este trabalho, reuniam mulheres parentas da mesma casa de origem e, às vezes, mulheres vizinhas, de outra casa. A primeira configuração é a mais comum, um exemplo de todo dia. Já a segunda, é mais esporádica, acontecendo em ocasiões singulares como preparativos de festas de fim de ano, preparativos de festas no meio do ano, preparativos de festa do dia do índio, organização de festa de aniversário, exposição de artesanato em alguma cidade, vésperas da exposição de artesanato do dia do índio ou preparação de alguma comemoração na aldeia, como dia santo, em que se fazem refeições comunitárias, normalmente na escola.

Nos casos mais corriqueiros, os diálogos dão-se entre as mulheres oriundas de uma mesma casa. A varanda da mãe é o lugar dos encontros entre as filhas casadas e as solteiras, que ainda habitam a casa da mãe. Sem querer forçar generalizações, esse era o cenário comum visto pelas estradinhas de terra da aldeia, mulheres, mães e filhas sentadas nas varandas ao cair da tarde. Não posso dizer o que se passava nas varandas de outras mulheres na aldeia, devido à constante operação de não visitação entre pessoas de casas diferentes. No entanto, falo de duas varandas onde compartilhava desses encontros.

A partir das varandas de Dona Deolinda e Dona Lúdia descrevo o cenário das conversas: a dona da casa recebe suas filhas e netos, essas filhas sentam-se nas cadeiras ou na mureta das varandas e assumem o manuseamento de materiais para produção dos objetos de artesanato. As casas da mãe recebem as filhas. Não presenciei a participação de mulheres casadas com os filhos da dona da casa, ou seja não havia a presença de noras nas varandas. As filhas visitam as casas de suas mães e as mulheres que são afins de uma casa não a frequenta porque certamente estará na casa de sua própria mãe.

Um caso especial chamou atenção: na casa de Dona Lúdia, durante minha primeira visita de dois meses, a sua filha Vera era a única visita vespertina constante. No entanto, quando retornei para a segunda fase do trabalho de campo, Márcia, uma tupi-guarani, recém-casada com Ronaldo, filho de Dona Lúdia passou a fazer parte da casa e das tardes nas varandas. Dona Lúdia explicou que como ela vem de outra aldeia não tinha a casa de sua mãe próxima para visitar, então, por isso ela ficava direto na sua casa. Márcia mudou-se com Ronaldo para a aldeia Icatu com duas de suas filhas, uma de aproximadamente onze e outra sete anos de idade. Em várias conversas Dona Lúdia falava que as meninas eram *saideiras* demais e não podiam/deveriam ficar indo na casa das outras pessoas. Avisava para Márcia segurar mais as meninas em casa, porque o lugar de criança é na casa da mãe. E se gabava:

Minha filha nunca ia visitar ninguém, só quando era aniversário. Filha tem é que estar em casa, junto da mãe. Nem Ronaldo nunca foi de sair de casa, meus filhos foram acostumados aqui, ninguém ficava por aí à toa. É assim que as crianças devem ser acostumadas, dentro das suas casas e não por aí, importunando a casa dos outros.

Dona Lúdia estava a dizer como se devia cuidar de crianças na casa dela para sua mais nova parente e as filhas que acabavam de adentrar no espaço/ domínio de sua casa. Antes da chegada de Márcia, no entanto, a única interlocutora era Vera e eu que, nem devo ser considerada provavelmente como parte de interlocução mais como ouvinte mesmo. Vera dizia de como havia criado seus filhos e como seus cuidados faziam deles pessoas boas, reservadas e educadas, *respeitadoras*. Dizia ainda que fazia com os seus aquilo que sua mãe fizera com ela, porque sabia que era o jeito de fazer. Nessas conversas sobre educar as crianças, nas quais Vera elogiava abertamente os cuidados recebidos por Dona Lúdia, ambas ficavam de olhos marejados, emocionadas ao dizer das benfeitorias produzidas por aquele tipo de convívio. As crianças eram descritas por suas qualidades, como pessoas de bom coração e que tinham respeito pelos outros. Obedientes e que sabiam respeitar os mais velhos e os adultos.

3.3 O que se fala quando se fala de criança

Importante mencionar que não é qualquer um que fala de criança e não se fala de qualquer criança. Para falar de criança nas rodas femininas é preciso ter criança e ao falar de criança deve-se se referir à sua criança.

Compreendido isso sigo para os temas relacionados quando o assunto é criança.

3.3.1 O antigamente e o hoje

Ao falar de seus netos, Dona Lúdia descrevia-os como quietos, respeitadores e apontava planos de futuro promissor, afirmando-os como estudiosos e com melhores chances de trabalho.

Era muito diferente no meu tempo. Fui na escola até a segunda série, mas eu não gostava muito. Gostava de ir, mas não gostava de fazer prova. Então um dia, já vestida com o uniforme fui buscar o leite no currau e sujei toda a roupa de propósito porque não queria ir fazer a prova. Cheguei e meu pai mandou eu tirar a roupa e ir ajudar a mãe na roça. Depois daquele dia não fui mais na escola.

Além das vantagens consideradas por Dona Lídia com relação às crianças índias de hoje, há ainda algumas desvantagens normalmente vinculadas ao excesso de contato com os brancos.

Hoje as crianças não comem as comidas que deveriam comer, comida do índio. O arroz e o feijão com sal não é bom para os índio, deixam o corpo fraco. E assim é mais fácil a pessoa ir ficando doente. Eu mesma fui ficando fraca depois que comi a comida do branco. As crianças hoje só sabem comer essa comida ruim do branco. Elas vão ficar velhas um dia e fracas, muito mais doentes do que os velhos de hoje.

Os assuntos sobre as crianças na casa de Dona Lídia ilustram temas como comparações entre o antigamente e os dias de hoje, apontando para vantagens e desvantagens entre esses recortes temporais. A escola, o estudo das crianças é apontado como a relação vantajosa dos tempos atuais porque é tida, por Dona Lídia, como uma maneira de melhorar o futuro dos netos e de toda a aldeia, devido à possibilidade de ampliação de conhecimento do índio em relação ao mundo dos brancos. Por outro lado o contato excessivo é visto como um problema grave para essa geração que devido ao consumo da comida ruim do branco não terão um corpo forte, conquistado

principalmente pelo consumo dos alimentos certos, da comida tradicional dos Kaingang, como mostra em sua fala:

Os índios não conheciam o arroz, o feijão, nem o sal e o açúcar. Eu era criança e minha mãe só fazia a comida do índio Kaingang: *iamim* de milho preto, caça e mel. Não tinha açúcar, nosso suco era mel com água, o *goiofá*, não tinha guaraná. A vida era muito melhor nessa época.

Dona Lídia ainda destaca como aspecto negativo dos tempos atuais o fato de as crianças não saberem falar *no idioma*, não dominarem a língua Kaingang. Sua crítica é de que assim, sem aprender a linguagem, as crianças não vão saber as histórias do povo Kaingang e suas lutas.

Minha mãe só falava na língua com gente. Não falava o português e era muito mais bonito conversar. As crianças de hoje da aldeia entendem a língua, mas não falam, acho que elas têm vergonha de falar na língua do índio.

Por outro lado elege a atualidade como uma época boa para crianças porque elas podem brincar mais, podem ter brinquedos e não precisam trabalhar na roça.

Hoje a vida da criança é muito melhor, é mais fácil do que na minha época. A criança hoje ganha brinquedo e brinca depois da escola, fica na televisão; antes a criança trabalhava muito mais, ajudava nos serviços dos adultos.

3.3.2 Ter criança para falar de criança

Numas de minhas idas à aldeia Apucarantina PR, as mulheres me perguntaram se eu tinha filho, respondi que não, mas que tinha um sobrinho. Elas me explicaram que eu tinha criança. E por isso eu também deveria saber de crianças, afinal eu tinha *cochite*. *Cochite*³⁴ é um termo Kaingang usado para falar das crianças que são suas filhas ou filhas de seus irmãos. É como se *cochite* fosse um termo que designasse os meus filhos e os filhos de minha irmã ou irmão, *cochite* seria então, segundo nossas designações de parentesco, os filhos e os sobrinhos de ego. A redução interpretativa não é simples: eu não tinha filho, mas tinha *cochite*; eu não tinha filho, mas tinha criança e por isso eu também sabia de criança.

No Icatu SP busquei entender mais sobre a relação entre saber de criança e ter *cochite*. No entanto, ao contrário do Apucarantina, a língua corrente é o português, apenas algumas mulheres mais velhas ainda sabem e falam *no idioma*. Quando eu perguntei o que era *cochite* disseram-me não conhecer a palavra³⁵.

Depois de um tempo conversávamos eu, Dona Deolinda e Dona Maria Rita na varanda de Maria Rita, que contava sobre a visita de casal Kaingang do Apucarantina à aldeia. O casal visitante ficou hospedado em sua casa porque, segundo ela, eles queriam aprender a língua Kaingang do Icatu e ela queria saber como era o idioma para os outros Kaingang de longe. O casal, durante as tardes de quatro dias, ensinava a construção de um trançado para balaios com taquara para todos que

³⁴ Insisti para que me explicassem mais sobre isso. No entanto, logo se mudou de assunto. Para discutir melhor a questão será necessário dar continuidade ao trabalho de campo, iniciado com esta pesquisa.

³⁵ Wilmar D'Angelis (1992) analisa as diferenças estruturais da língua Kaingang com relação à região. Assim, a fala dos Kaingang do Paraná possui especificidades e se distingue da fala dos Kaingang de São Paulo, assim como os do Rio grande do Sul.

quisessem aprender, crianças ou adultos. Maria Rita contava-nos, a mim e a Dona Deolinda, das diferenças das palavras da língua Kaingang no Paraná e em São Paulo. Nesse momento vi a oportunidade de perguntar sobre o termo *cochite* que ouvi no Apucarantina. Maria Rita explicou que na língua kaingang de São Paulo a expressão também existe, mas a pronúncia é diferente, por isso as pessoas disseram-me não conhecer a palavra, porque eu não estava pronunciando corretamente. Disse ainda que o uso do termo não é corrente no Icatu porque ao falar de crianças costuma-se diferenciar os próprios filhos dos filhos de sua irmã. “Não usamos mais cochite para falar dos nossos filhos e dos filhos de nossas irmãs, usamos o termo sobrinho, em português mesmo quando queremos falar deles”.

No entanto, minha sugestão é a de que há também no Icatu uma relação entre o saber sobre criança e ter uma criança da família por perto, considerando família como o grupo de irmãos e irmãs da mesma casa. Porque, como já disse, ter levado meu sobrinho comigo numa visita à aldeia do Icatu, se não me facilitou acesso, pelo menos promoveu comentários das mulheres em suas varandas por onde passávamos. Depois, quando pude estar com elas diariamente destacavam meu sobrinho como assunto em que eu era impelida a falar sobre ele assim como falavam de suas crianças. Além disso, Fabiana, solteira e que não tinha filhos eram constantemente convidada a falar sobre seus sobrinhos.

Quando Luan era mais pequeno, ele era assim que nem o Jota: briguento. Uma vez ele foi brigar com o Muri³⁶ e quase levou uma mordida. A sorte é que ele escorregou no barranco e rolou para baixo.

³⁶ Nome do cachorro da casa de Sandra que ocupa o quintal da Dona Deolinda grande parte do tempo. O Muri é um boxer albino que o marido da Sandra trouxe da cidade.

[risos] Olha lá! O Jonatham, ta atormentando a Lara³⁷, coitada. Daqui a pouco ele vai tomar uma bicada dela e aí ele para. [risos]

Parece-me válido afirmar que mesmo não havendo o uso corrente do termo *cochite* que englobaria filhos meus e filhos de minha irmã, as tias podem falar sobre seus sobrinhos, principalmente quando ainda não possuem seus próprios filhos, como no meu caso ou no caso de Fabiana, que falava e descrevia os filhos de suas irmãs mais velhas nas nossas conversas.

Dadas as qualidades necessárias para definir quem pode falar de criança e de que criança se deve falar, apresento agora uma gama dos principais tópicos discutidos quando o assunto envolve criança.

3.3.3 As crianças e a escola

De todos os assuntos relacionados às crianças a escola sempre foi um dos elementos centrais nas conversas vespertinas. Mães e avós debatiam sobre a ideia da educação e dos estudos de seus filhos e netos como algo fundamental para uma vida melhor.

No Icatu existe uma escola diferenciada, multilíngue, com material didático próprio na língua Terena e Kaingang, com turmas até o 5º ano do Ensino Fundamental I. As atividades da escola conformam um turno integral, funcionando de manhã e de tarde com pausa para o almoço.

Após completarem as séries do Ensino Fundamental na aldeia, as crianças vão estudar na escola municipal da cidade de Braúna, onde cursam o Ensino

³⁷ Nome da arara de dona Deolinda. A Lara é muito brava e sempre vinha querer bicar meu pé quando eu sentava perto dela.

Fundamental II e o Ensino Médio. Todos os dias letivos, um ônibus, do município de Braúna, passa no Icatu de manhãzinha, cerca de uma hora antes do início das aulas para levar as crianças até a escola na cidade. Enquanto isso, as crianças menores ficam na aldeia e vão para a escola local.

Um acontecimento, no entanto, mudou esse quadro. Assim que eu havia chegado a Braúna, no dia em que havia ido de ônibus, descobri que precisaria esperar o término das aulas para ir à aldeia com o transporte escolar. Durante esse período de espera fui acomodada na escola de Braúna, onde tomei um café da manhã com as professoras e diretora do Ensino Infantil e Fundamental I. A responsável pela biblioteca disse-me que naquele ano algumas *crianças pequenas da aldeia* estavam estudando lá. Não entendi o que se passava. Apenas algumas crianças estudam na escola? As outras não estudam? Então Rita, a bibliotecária, explicou que havia uma escola na aldeia onde estudavam as crianças menores, mas que o ensino não era de qualidade, pois as crianças, quando iam estudar na escola da cidade, não sabiam escrever direito.

Segundo minhas informantes, num certo dia as mulheres do Icatu debatiam sobre onde seus filhos pequenos deveriam estudar. A mãe e avó de *meninada pequena*, como eles chamam, resolveram matriculá-lo na escola da cidade sob a justificativa de que o ensino de lá era melhor e que eles aprenderiam mais rápido a matemática. Duas outras crianças foram também transferidas pelas suas famílias para a escola da cidade. O debate consistia em acusações e respostas das mulheres sobre a atitude de transferir os filhos da escola da aldeia. Uma das mulheres, prima do diretor da escola da aldeia, disse que as crianças só foram transferidas porque a filha mais velha da avó daquelas crianças não conseguiu o cargo de professora na escola da aldeia. Assim, transferir as crianças era uma atitude de vingança porque a avó havia ficado com raiva por terem negado o emprego de professora à sua filha do meio. Em contrapartida, a avó, responsável pela

transferência argumentava que a atitude tomada era em favor dos seus netos, para que eles aprendessem mais as coisas das escolas.

Longe de qualquer consenso, a conversa destacava a preocupação com as crianças como justificativa para a atitude de suas mães e avós. Quando perguntei o que o pai e o avô achavam daquilo, tive a uma afirmação unânime das mulheres de que eles não decidiam nada disso, a educação das crianças era assunto das mulheres.

3.3.4 As crianças e as gracinhas que fazem

As crianças também eram faladas a partir de suas ‘gracinhas’, suas formas desajeitadas de fazer as coisas e de se locomover, principalmente quando se tratavam das crianças menores, que estão aprendendo a andar e falar.

Philippe Ariès (1981) aponta em seu estudo historiográfico sobre a construção da ideia de infância nas sociedades ocidentais que o primeiro sentimento referente à criança é o da pararicação, que será fundamental para a formação dessa ideia de uma categoria específica de idade. Com o processo de interiorização da família europeia, a criança pequena torna-se um motivo de distração de seus parentes, uma espécie de bobos-da-corte miniatura, e suas ações desajeitadas como aprender a andar tornam-se motivos de risadas e entretenimento dos pais.

As mães e avós Kaingang do Icatu costumam carregar seus filhos menores para passarem as tardes consigo. Quando há algum menininho pequeno na roda da tarde todo o assunto passa a referir-se às suas ações e às lembranças de suas ações pela mãe, avó ou tia. Lembro do texto de Angela Nunes (2002) em que afirma que do nosso ponto de vista, as crianças indígenas seriam consideradas mimadas, porque não levavam broncas e não eram repreendidas por seus familiares. O convívio das crianças pequenas com suas parentas no Icatu não conforma repressões ou ralhos. Os *pequeninhos*

quando passam suas horas na roda das adultas tornam-se o alvo de todos os olhares e comentários, os protagonistas da cena, admirados e aplaudidos. Quando estão perto das mulheres de suas famílias passam as horas a se exibir e a serem exibidos por suas parentas nas conversas.

Se de um lado as mães e avós ficam a admirar as ações de suas crianças pequenas, de outro seus tombos e machucões não são tratados com alardes. Se escorregarem do barranco são resgatados por alguma parenta que os colocam de volta no cantinho onde estavam. Quase não se ouve choros das crianças, de nenhuma idade. A criança dá uma resmungadinha e logo para ou ri porque alguém riu de seu gesto desajeitado.

Olha, olha... o Jota caiu [risos]. Ele é uma gracinha mesmo. Vive caindo. [risos]. Vem cá com a tia. Vai lá bater no barranco que te derrubou. É muito bonito ver ele assim aprendendo a andar. Vive batendo a cabeça na quina da mesa. Esse menino! Mas ele nem chora, fica é bravo quando cai e quer bater nas coisas. Menino não pode ser chorão. Tem que ser assim bravinho, tão bonitinho ver ele bravo.

Não consegui saber se há para os Kaingang do Icatu uma relação do choro de criança com o perigo de ter uma parte de sua existência despreendida do mundo. É tema comum em etnografias que tratam de crianças, o apontamento cosmológico de que as crianças seriam seres moles, que ainda não estariam fixados no mundo e por isso não deveriam sentir-se tristes ou desanimadas porque sua “alma” pode sair do corpo e ir embora. Interessante o trabalho de Pissolato (2007) que mostra como as crianças guarani são o tempo todo, pelo convívio com os parentes, convencidas a ficar na terra e a viver como humano.

Na casa de Dona Deolinda, a varanda vespertina é comumente visitada por suas duas filhas casadas, Sandra e Táta. A casa de Táta fica mais distante da casa de sua mãe, Deolinda. Sandra mora em frente. A companhia de Sandra na varanda de Deolinda nem sempre é acompanhada de seus filhos, que ficam na sua casa. Táta traz consigo seu caçula, Jonathan, de três aninhos. A presença de Jonathan sempre altera o ambiente, todas se voltam para ele e ficam fazendo gracinhas e prestando atenção em suas ações, normalmente desastradas. Tudo o que Jonathan faz torna-se assunto e motivo de exclamações de carinho por parte de suas parentas, avó e tias. Táta, a mãe, orgulha-se e procura exhibir suas qualidades, pedindo para ele mandar beijo, ralar com o cachorro, bater nos primos mais velhos, que sempre aparecem ao vê-lo chegar.

Dona Deolinda veio rindo da cozinha onde tinha ido com Luan, seu neto de aproximadamente cinco anos, buscar um prato de polenta que tinha sido preparada no almoço.

O Luan falou para eu por um monte de pimenta da sua comida, Thais. Ele falou assim [risos]:“enche o prato da fóg com muita pimenta”. Eu disse que você ia ficar triste se comesse comida com muita pimenta. Mas ele falou: “é para pôr vó, põe!” [risos]. Coitada da fóg. “Põe vó, logo!”

Outro dia o Jota tinha um carrinho de mão e eu pedi para ele deixar eu ver. Jota jogou o carrinho em mim e saiu correndo. Todos riram e o primo mais velho foi atrás. A mãe do Jota falou:

O Jota é assim, não liga não [risos]. Ele fica bravo de repente com as pessoas, até com a gente. Ontem mesmo ele jogou o caminhão na Pit [risos]. Até o pai dele toma cuidado porque ele tem mania de jogar os

brinquedos em todo mundo quando fica bravo. É porque ele é muito forte.

No dia do almoço do natal fui entregar para os netos da Dona Deolinda os presentes que havíamos comprado na cidade. Eu comprei um para cada, seguindo as orientação da Deola: roupas ou bonés para os mais velhos e brinquedo para os menores. Estávamos sentadas nas muretas da varanda e trouxe o presente para o Luan, estiquei o pacote para ele pegar. Ele foi olhando e só esticou os braços quando sua mãe falou: “pega, filho, ela comprou para você”. Ele abriu o pacote. Era um caminhão, desses de madeira grandalhões. “Agradece, Luan”, disse Sandra, sua mãe. “Brigada vó!” E deu um abraço na Deola. “Não, Luan, agradece para ela”. “Brigada vó”. Dona Deola falou: “agora fala brigada para a Thais”. “Não”, ele afirmou. Rimos muito.

3.3.5. Comer o que quiser

Se as crianças do Icatu são elogiadas por suas iniciativas, outra característica da relação entre adultos e crianças é a ausência de imposições alimentares. Se, como afirmou Nunes (2000), as crianças indígenas podem nos parecer mimadas por não sofrerem reprimendas dos adultos, elas também não são impelidas a comer nem com relação ao conteúdo do que se está comendo, nem com relação aos horários das refeições. Pude observar no Icatu a ausência de imposição das horas de refeição ou do que se deve ou não comer.

Na casa da Dona Lídia sempre tinha almoço que ficava o dia no fogão para o caso de algum dos meninos quiser comer. Entre o intervalo da escola dos pequenos, chegavam os maiores da escola de Braúna e às vezes almoçavam outras não. Não é raro ver os irmãos mais velhos trazerem doces e salgadinhos comprados na cidade para os

irmãos menores que fazem disso sua refeição, sem ouvir nenhuma reprimenda da mãe ou da avó.

Vai almoçar não, menino? Tem carne de panela. Come depois. Ta no fogão. [...]

A gente não pode forçar a criança a comer, porque senão fica emburrada e não come mais aquilo que a gente oferece. Um dia desses, fiz pão de *iamim* preto e nenhum neto quis. Não forcei. No outro dia, eles me perguntaram se tinha mais e tirei do pote. Eles comeram tudo que tinha no pote.

Numa das tentativas para minha aproximação com as crianças quando fui de ônibus para a escola de Braúna, observei que era comum, no tumulto da saída dos alunos, as crianças correrem para uma barraquinha e se encherem de doces e salgados, gelinhos e balas de caramelo. E o máximo da reação que eu via em Deolinda, que acompanhava seu neto, era a constatação de que as crianças não almoçariam naquele dia por causa dos salgadinhos e dos doces adquiridos.

A possibilidade das crianças de poderem comer o que quiserem na hora que estiverem com vontade não deve ser confundida com a suposta liberdade que caracteriza as crianças indígenas como livres, dotadas de mobilidade.

No Icatu as crianças podem comer o que quiserem, mas não vão onde querem, não percorrem ‘livremente’ a aldeia. Mesmo em época de férias escolares, para sair de suas casas, elas pedem a permissão de suas mães, avós ou tias. A permissão para um passeio pode ser dada por qualquer uma das parentas nessa ordem: pela mãe e na sua ausência, pela avó e na ausência de ambas pela tia. Os passeios são permitidos apenas ao final da tarde e devem durar até às nove da noite.

O neto de Dona Lídia certa tarde apareceu na varanda pediu e à sua mãe para deixá-lo ir tomar banho de açude. O pedido foi negado e sem qualquer manifestação de desaprovação à atitude da mãe, nem pedidos de insistências, saiu.

Não gosto que meus filhos entrem na água do açude. A água é muito suja. As vacas e os cavalos mijam e cagam naquela água. Nem cor de água tem mais. Água parada faz mal, vai ficando podre essa água, dá doença. A Crissia, eu nunca deixei entrar no açude. Se algum dia ela entrou eu não fiquei sabendo. Porque também isso, nem sempre os filhos da gente fazem o que falamos para eles.

Não há conflitos aparentes entre mães e filhos, ou melhor, entre adultos e crianças. As crianças não questionam as falas e as indicações feitas pelos adultos o que não quer dizer necessariamente que elas os obedeçam piamente, como sugere Vera. Não debater a opinião e indicação de um adulto não significa que essa opinião será seguida ou cumprida pelas crianças. Por não ter acesso às crianças diretamente não sei apontar como e em quais momentos as sugestões são desobedecidas, o que não quer dizer que as desobediências não sejam praticadas. Há, entretanto, um esforço para tornar essas ações em ações veladas aos adultos.

3.3.6 Minha criança, melhor criança.

Tendo compreendido que se fala de criança a partir de um modelo específico de diálogo, cabe agora mostrar como as mulheres falam de crianças quando estão reunidas com outras mulheres, de outras casas. A presença de mulheres de casas diferentes transforma os diálogos em disputas que intentam mostrar suas crianças como exemplares de boa humanidade, de pessoa boa, como diria Dona Lídia.

Nesta seção estão descritas as disputas das mulheres no exercício de elencar as qualidades das suas crianças como melhores, com destaques positivos para suas características e habilidades. Nas rodas vespertinas, quando se encontram mais de um núcleo familiar de mulheres -com tias, mães ou avós de crianças diferentes - o tom de disputa assume o cenário da conversa. No entanto, se uma mulher diz que sua criança é melhor por algum motivo ela não afirma que as crianças das outras mulheres sejam piores. Atribuir às crianças de um núcleo de parentas o título de melhor criança do mundo não significa relegar à criança do outro o segundo lugar no pódio, porque não se trata de um pódio em que o primeiro exclui o segundo e o terceiro, sucessivamente.

Eleger sua criança como melhor criança não quer dizer que a criança do outro também não seja a melhor do mundo. Essas rodas de diálogos davam-me a sensação de que todas as crianças estavam no topo das qualidades máximas da pessoa humana. Por exemplo, dizer que uma criança é a melhor desenhista da aldeia permite que outra criança também possa assim ser referida pelos seus parentes. Uma disputa de qualidades onde todas as crianças se tornam vencedoras, desde que lembradas pelas suas parentas.

Nunca ouvi as mulheres tecendo qualquer crítica com relação as suas crianças mais próximas ou às crianças de outras famílias. Sempre que o assunto enveredava para a temática infantil as falas seguiam sempre o caminho do destaque da positividade de cada criança, cuja parenta estivesse presente na conversa. Dessas tardes de conversas extrai-se uma afirmativa: as crianças para as suas parentas são o máximo.

As disputas pela eleição da melhor criança não leva a um consenso, as disputas não elegem vencedores. As mães, avós e tias falam de suas crianças para outras avós, mães e tias como se estas crianças, as crianças da casa onde as mulheres estão

localizadas, fossem as melhores demonstrações da espécie humana, as melhores pessoas em termos dos valores desejados.

No entanto, quando as outras mulheres assumem a fala, aquelas que falavam antes de suas crianças como as melhores do mundo, silenciam-se e ouvem a versão defendida pelas outras mulheres sobre as crianças que pertencem a elas. As crianças vão sendo apresentadas na fala de suas parentas como as melhores, sucessivamente pelas mulheres que as detém. E quando a fala é das mulheres de outra casa, todas escutam os elogios sem desmerecê-los, sem questionar as falas elogiosas da condição de humanidade máxima.

Talvez a comparação seja um tanto exagerada, mas eu tendia a pensar em disputas de mães sobre suas crianças como os desfiles para escolha de mini-miss. Tive o (des)prazer de assistir num programa de televisão alguns episódios das várias etapas desta disputa. Mães vestem suas meninhas como bonequinhas e as ensinam a realizar truques e habilidades como contorcionismo, dança, canto, uma série inumerável de apresentações. As meninas desfilam, exibem suas habilidades e são avaliadas por um júri. De todas é escolhida uma, a vencedora, que recebe o prêmio em dinheiro, o cetro, a coroa, a faixa. Indignadas, as mães das não eleitas questionam a decisão do júri, reafirmam suas crianças como muito mais bonitas e mais habilidosas do que a vencedora. Não é incomum ver brigas entre as mães das crianças concorrentes.

Não é desse tipo de disputa que se trata a roda de conversas femininas das mulheres. Cada mulher irá defender a criança mais próxima de si, no entanto, não desqualifica a criança defendida nos mesmos termos por sua vizinha. Todas as crianças estarão em primeiro lugar, mas nem por isso suas parentas deixam de eleger suas características como o ápice da qualidade humana.

Era dia de aniversário. Na casa da anfitriã sentamos as mulheres distantes da roda masculina. Cada mulher ficava próxima das que são da mesma casa, mães e filhas lado a lado. Eu fui posicionada ao lado de Fabiana, filha mais nova de Deolinda, ao lado de Fabiana, Sandra e Táta, respectivamente, e ao lado de Tatá, Dona Deolinda. Éramos uma casa. Ao nosso lado, Dona Lídia, tia materna de Dona Deolinda, Vera, filha de Lídia e Márcia, nora e recém-moradora da aldeia. Ao lado da casa de Dona Lídia seguiam-se mulheres lado a lado conforme o vínculo de parentesco e pertencimento à casa respectiva. Nesse aniversário não estavam presentes as mulheres da parte dos Terena, apenas as que eram casadas com Kaingang que fosse parente do avô que oferecia a festa de um ano ao seu neto.

Aniversários são comuns na aldeia. Dificilmente o dia de nascimento de uma criança passa em branco. No entanto, essas festas não são oferecidas para a totalidade da aldeia, os convidados são aqueles que mantêm maior proximidade de parentesco/convívio com o anfitrião. No caso do Icatu, pude observar que o círculo de convívio possui uma definição de pertencimento. As famílias/casas que possuem um ingrediente Kaingang são mais próximas e se convidam a participar de eventos e festividades, o mesmo para as famílias/casas dos Terena, que festejam entre suas casas. Apesar deste ingrediente que, a princípio, parece um divisor de águas, os casamentos entre Kaingang e Terena fizeram e fazem embaralhar essa divisão.

As mulheres Terena, casadas com os homens Kaingang, que foram convidados para a o aniversário acompanharam seus maridos; e os homens Terena, casados com mulheres Kaingang convidadas acompanharam suas esposas, embora em menor número.

Numa outra ocasião, fui convidada a almoçar na casa de uma mulher Terena, velhinha e avó de muitas crianças. Esse convite envolvia uma ação de

agradecimento por ter acompanhado dois de seus netos no processo seletivo para vestibular em São Carlos. Aceitei o convite. No dia do almoço, tendo avisado minha anfitriã, tive de almoçar também na casa onde eu era recebida. “Fiz o almoço mais cedo para você, lá eles demoram muito para almoçar, não fazem comida na hora certa”. Depois de ter almoçado em casa fui à casa da avó da Ediane, uma das alunas que prestaram a prova onde deveria almoçar novamente. Era sábado e havia churrasco na casa das mulheres Terena. O que me chamou a atenção foi a ausência de Adriano, Kaingang, pai adotivo de Ediane, que preferiu ir almoçar na casa de sua mãe, Maria Rita, Kaingang, irmã de Dona Lídia, segundo contou-me sua esposa, mãe de Ediane. Olhando com mais cuidado percebi que nenhum dos maridos Kaingang casados com as mulheres Terena, filhas da anfitriã estavam presentes. Em resumo, não haviam Kaingang na festa. “Eles gostam mais de ficar entre eles”, explicou Dona Laura, a avó de Ediane, dona da festa.

Os eventos sociais envolvem o encontro de pessoas de casas diferentes e esse encontro, que separa espacialmente homens, mulheres e crianças, transforma as rodas femininas em diálogos de disputas sobre suas crianças. As rodas masculinas não foram acessíveis a mim, por isso não posso dizer do que falavam.

O que importa aqui é destacar os diálogos com as mulheres. O objetivo é mostrar como as crianças são apresentadas em suas falas, como se fala de crianças e de quais crianças deve-se falar.

Lembrando que durante as primeiras etapas da pesquisa de campo eu não considerava que os diálogos fossem dados importantes para minha pesquisa. As vozes das minhas conviveres do Icatu só se tornaram parte da descrição posteriormente, a

partir das anotações do caderno de campo³⁸. Por este motivo, e ainda bem, retornei a campo para dar mais atenção ao que meus ouvidos viram.

Assim, ao perceber que as crianças invisíveis eram o assunto preferido das varandas vespertinas das mulheres, tive que reeducar não só meu modo de olhar a questão das crianças indígenas como o modo de me referir a elas no texto. A ideia de descrever as crianças só pode ser levada a cabo aqui através de como as mulheres parentas falam de suas crianças. Além do que, a não transitoriedade das crianças na aldeia do Icatu SP é tomada como positiva, como o tipo desejado de relação social.

³⁸ Agradeço fortemente à Clarice Cohn, orientadora desta pesquisa, pelas conversas acerca dos dados de campo que foram tão elucidativas para realização deste trabalho. Ainda sim, assumo toda a responsabilidade pelo conteúdo presente no texto e nas análises.

Considerações finais

Nunca há segredo, se bem que nada seja imediatamente visível nem diretamente legível”.

Deleuze 1998, p.87

Esta pesquisa evidencia e reitera que falar de criança ou de criança indígena não é falar de algo dado. Muitos são os fatores que enriquecem e dificultam a questão. A própria noção de criança deve ser pensada, deve ser construída para que não seja tomada como um universal categórico de maturação anatômica e celular dos corpos. Não há receita pronta.

Não ter como falar diretamente das crianças a partir de suas vivências e de suas ações é dizer do tipo preferido das relações sociais entre os Kaingang do Icatu SP. Por isso, destaca-se a necessidade de recortes de pesquisas etnográficas voltadas à criança, como algo que não fala exclusivamente de um ‘si’ isolado, autossuficiente e internamente lógico, mas como um ponto que está relacionado a outros pontos, que só se distingue porque está imerso num emaranhado de rede. Em si mesma a criança não faria sentido, tal como nenhuma outra coisa.

As pesquisas voltadas às descrições acerca dos pontos de vistas das crianças são ricas e importantes para a Antropologia da Criança, principalmente em relação à consolidação desse paradigma. Apesar disso, esta etnografia mostra que pesquisas realizadas sobre as crianças também proporcionam debates intrigantes acerca do que o conceito de criança pode render em campo. Uma das premissas metodológicas que informam os debates da Antropologia da Criança é o abandono das visões

adultocêntricas dos pesquisadores, mas isso não quer dizer que a aposta deve voltar-se a uma centralidade na criança como excluída das relações com os adultos.

A temática da infância indígena merece maiores atenções antropológicas porque, segundo Tassinari (2007), entre o nascimento e a vida adulta há um grande vazio de informações decorrente da tendência adultocêntrica associada ao modelo ocidental de pensamento. Isso porque “nossa visão da infância como um ‘vir-a-ser’, não nos permitia levar a sério o tratamento que os indígenas dispensavam às crianças” (Tassinari, 2007, p.13).

Ainda segundo Tassinari (2007) é preciso que esforços sejam realizados entre os pesquisadores para que as concepções de infância indígena deixem de ser associadas a dois indicativos antagônicos: excesso de liberdade nas aldeias e práticas associadas ao infanticídio.

Para nos aproximarmos dos conceitos nativos de infância, será importante manter uma distância dessas duas imagens, tanto da candura quanto da crueldade, pois ambas dizem respeito às nossas visões de infância. Será preciso buscar as formas indígenas de conceber as crianças e os adultos, para poder compreender as relações estabelecidas entre eles.[...] não é possível definir um modo indígena de conceber a infância, pois encontramos em populações indígenas variadas formas de tratar esse período da vida. Portanto, as caracterizações que apresentarei a seguir não podem ser generalizadas para qualquer contexto indígena, nem tampouco serem tomadas como critérios de indianidade. (Tassinari, 2007, p.13)

Outra questão interessante que esta etnografia revela é a reflexão sobre o conceito de criança indígena. Normalmente descrita pelo crivo da mobilidade, as crianças indígenas parecem viver uma infância privilegiada, sem os olhares restritivos dos adultos. O que as crianças do Icatu mostraram é que a ideia de mobilidade não serve como principal dispositivo para descrever essas crianças indígenas. As crianças do Icatu não passam de um lado pelo outro pelos caminhos da aldeia, pois estão em suas casas e por isso são tratadas como invisíveis neste trabalho. Por isso, esta etnografia trata das crianças de maneira indireta: pelas falas de suas parentas. Isso faz mostrar que falar de criança exige um tipo desejado de pessoa nas rodas das conversas femininas, porque só fala de criança quem tem criança.

Pesquisar crianças levou-me a discutir modos de convívio, etiquetas, tais como a de restrição entre crianças e adultos, homens e mulheres, e a minha condição de antropóloga em campo.

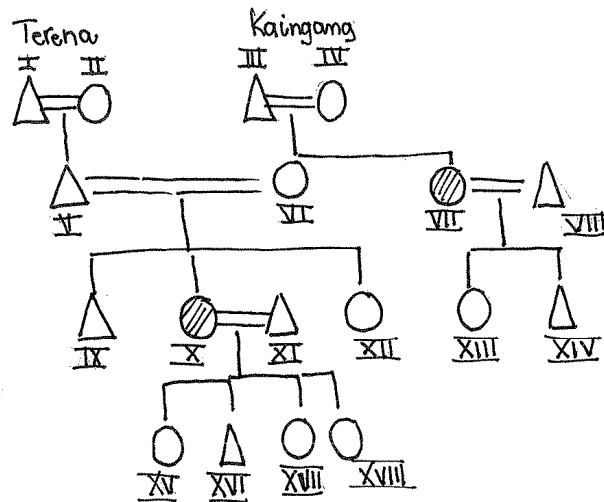
Importante lembrar que defender a possibilidade de uma pesquisa sobre e não com crianças não significa criticar as pesquisas desenvolvidas a partir do ponto de vista das crianças. Desenvolver uma pesquisa sobre as crianças é uma possibilidade assim como as pesquisas com as crianças também o são. No Icatu, pesquisar crianças a partir das conversas das mulheres mostrou-se um caminho mais frutífero de análise devido às indicações de restrições e comedimentos do convívio diário.

Para falar de criança no Icatu eu tive de deslocar o olhar e o ouvido para as conversas das mulheres nos finais de tarde nas varandas das minhas anfitriãs. Precisei aprender a me comportar quando estava entre mulheres, quando estava na presença de homens, quando estava na companhia escondida das crianças, quando estava em dia de festa, quando estava em casas onde eu não costumava visitar. Precisei entender que eu

não deveria visitar qualquer casa em qualquer dia ou hora, que eu não deveria ficar correndo atrás das crianças, situação que gerou vários comentários jocosos das minhas companheiras de crepúsculo. Precisei entender que para saber de crianças era necessário conversar com as mulheres, porque elas são quem sabem das crianças. Para falar de criança eu tive de me tornar antropóloga.

Anexos

Fig 1: Relações de parentesco entre duas casas Kaingang, onde realizei pesquisa.



- I-II = pai e mãe de Florentino, 1.º homem Terena a casar na aldeia leatu.
 III e IV = pai e mãe de Dona Catarina, 1.ª mulher Kaingang do leatu a casar com homem Terena.
 V = Seu Florentino, ou seu frô, Terena
 VI = Dona Catarina, Kaingang, já falecida
 VII = Dona Lídia, minha anfitriã
 VIII = Marido, falecido, de Dona Lídia, Kaingang
 IX = Maurício
 X = Dona Deolinda, ou Dona Deala, minha anfitriã
 XI = Seu Gil, Terena
 XII = Mariana
 XIII = Rodolfo, ex-cacique
 XIV = Vera
 XV = Tatá
 XVI = Não reside no leatu
 XVII = Sandra
 XVIII = Fabiana, solteira.

Referências Bibliográficas

- ALBERT, Bruce. Introdução: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. In: RAMOS, M.A; ALBERT (orgs). **Pacificando o banco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- ARIES, Philippe. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: RTC-Livros Técnicos e Científicos Editora, 1981.
- BORBA, Telêmaco Morocines. Breve notícia sobre os índios Caingangs que, conhecidos pela denominação de Coroados, habitam no território compreendido pelo rios Tibagi e Uruguai. **Revista Mensal da Secção da Sociedade de Geografia de Lisboa no Brasil**, 1883.
- BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya. **Entre saias-justas e jogos de cintura**. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007.
- BORELLI, Silvia Simões. Os Kaingang no Estado de São Paulo: constantes históricas e violência deliberada. In: **ÍndiosnoestadodeSaoPaulo: resistência e transfiguração. SaoPaulo: YANKATU**, 1984, p. 45-83)
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e saber científico. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 440p, 2009.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo cosac &Naif,[1978] 2003.
- CODONHO, Camila. Entre brincadeiras e hostilidades: percepção, construção e vivência das regras de organização social entre as crianças indígenas Galibi-Marworno. In: **Tellus**, ano 9, n 17, p. 137-161, jul/dez. Campo Grande, 2009.
- COELHO DOS SANTOS, Silvio. **Índios e brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng**. Florianópolis, Edeme, 1973.
- COHN, Clarice. A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia. In: LOPES DA SILVA, A; NUNES, A; MACEDO, A (orgs). **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002.
- COHN, Clarice. Noções de infância e desenvolvimento infantil. **Cadernos de Campo**. SP, n 9, ano 10, pp 15-25, 2000.

- COHN, Clarice. **A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado.** Dissertação de Mestrado, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo, 2000 (mimeo).
- COHN, Clarice. Culturas em transformação: os índios e a civilização. São Paulo **Perspectiva** [online], n.2, 2001.
- COHN, Clarice. A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia. In: LOPES DA SILVA, Aracy; NUNES, Angela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva. **Crianças indígenas: ensaios antropológicos.** SP: Global, 2002.
- COHN, Clarice. A experiência da infância e o aprendizado entre os Xikrin. In: LOPES DA SILVA, Aracy; NUNES, Angela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva. **Crianças indígenas: ensaios antropológicos.** SP: Global, 2002b.
- COHN, Clarice. **Antropologia da criança.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.
- D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Fonologia do Kaingang: dialeto do Toldo Chimbangue (SC).** Exercício de aplicação de um modelo não linear. IEL-UNICAMP (monografia 43pp), 1992.
- D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **A língua Kaingang, a formação de professores e o ensino escolar.** Texto divulgado no I Seminário de Educação Escolar Indígena da Região Sul, promovida pelo MEC. Balneário Camboriú, 23-24 novembro 1999, 17p.
- D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. O primeiro século de registro da língua Kaingang (1842-1950): valor e uso da documentação etnográfica. In: <http://www.portalkaingang.org/Primeiros100anos.pdf>, 2003.
- DELEUZE, Guiles. **Foucault.** Lisboa: Veja, 1998.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota.** São Paulo: Perspectiva, 2007.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana** [online]. 2008, vol.14, n.2 [cited 2011-06-29], pp. 329-366 .
- FERNANDES, Ricardo Cid. **Autoridade Política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná.** Dissertação de Mestrado: Universidade Federal de Santa Catarina, 1998.
- FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e parentesco entre os Kaingang: uma leitura etnológica.** São Paulo: PPGAS/USP, 2003.

- FERNANDES, Ricardo Cid. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo kaingang. In: TOMMASINO, K; MOTA, L.T; NOELLI, F (orgs). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: **Eduel, 2004**.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: **Zahar Editores, 1978**.
- GOLDMAN, Marcio. O fim da antropologia. *Novos estud. - CEBRAP* [online], n.89, p.195-211, 2011.
- GONÇALVES DA ROSA, Rogério Réus. A rítmica da lua na luta pela terra dos Kaingang de Iraí. In: TOMMASINO, K; MOTA, L.T; NOELLI, F (orgs). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: **Eduel, 2004**.
- GORDON, César. Nossas utopias não são as deles: os Mebengokré (Kayapó) e o mundo dos brancos. In **Revista Sexta-Feira**, 2002.
- GORDON, César. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebengôfre**. São Paulo: Editora UNESP, p 2006.
- HAVERROTH, Moacir. Kaingang, **Um Estudo Etnobotânico: o uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xaçecó (oeste de SC)**. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: PPGAS/ Universidade Federal de Santa Catarina, 1997.
- JULIEN, François. **Um sábio não tem idéia – (Mesmo que o céu não exista)**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- KOLLER LECZNIESKI, Lisiane. **Estranhos laços: predação e cuidado entre os Kadiwéu**. Tese de doutoramento em antropologia social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
- KURTZ DE ALMEIDA, Ledson. **Dinâmica Religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xaçecó-SC**. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade federal de Santa Catarina, 1998.
- KURTZ DE ALMEIDA, Ledson. **Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, nas cosmologia e dualismo**. Florianópolis: UFSC (Tese de Doutorado), 2004.
- LEA, Vanessa. **Casas e casas Mebengokré**. In: Amazonia: Etnologia e História Ed.NHII/USP/FAPESP. São Paulo 1993

- LEA, Vanessa. Gênero feminino Mebengokré (Kayapó): desvelando representações desgastadas. **Cadernos Pagu** 3, 1994, p.85-115.
- LEA, Vanessa. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengokré. **Estudos Feministas**. 1999, p. 176-194.
- LOPES DA SILVA, Aracy. Pequenos “xãmas”: crianças indígenas, corporalidade e escolarização. In: LOPES DA SILVA, A; NUNES, A; MACEDO, A (orgs). **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002.
- LOURENÇÃO, Gil Vicente. **Identidades, práticas e moralidades transnacionais: etnografia da esgrima japonesa no Brasil**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, 2010.
- MAINARDI, Camila. **Construindo proximidades e distanciamentos: etnografia da Terra Indígena Tupi Guarani Piaçaguera SP**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, 2010.
- MANIZER, G. **Os Kaingang de São Paulo**. São Paulo, Campinas: Editora Curt Nimuendajú, 2006.
- MAYBURY-LEWIS (ed.) – **Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil**. Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- MENJET, Patrick. **Em nome dos outros: classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2001.
- MONTEIRO, John. Vida e morte do índio: São Paulo colonial. In: **Índios no estado de São Paulo: resistência e transfiguração**. São Paulo: YANKATU, 1984, p.21-45.
- MOTA, Luis Tadeu. **As Guerras dos Índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)**. EDUEM, 1998.
- MOTA, Luis Tadeu. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e linguística. In: TOMMASINO, K; MOTA, L.T; NOELLI, F (orgs). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004.
- MÜLLER, Regina Pollo. Corpo e imagem em movimento: há uma alma neste corpo. In: **Revista de Antropologia**, v. 43, n. 2, São Paulo, 2000.

- NOELLI, Francisco Silva. O mapa arqueológico dos povos Jê no Sul do Brasil. In: TOMMASINO, K; MOTA, L.T; NOELLI, F (orgs). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004.
- NOVAES, Silvia Cayubi. As casas na organização social do espaço Bororo. In: **Habitações indígenas**. São Paulo : Nobel ; Edusp, 1983. p. 57-76.
- NUNES, Angela. No tempo e no espaço: brincadeiras das crianças A'uwe-Xavante. In: LOPES DA SILVA, A; NUNES, A; MACEDO, A (orgs). **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002.
- NUNES, Angela. O lugar da criança nos textos sobre sociedades indígenas brasileiras. In: LOPES DA SILVA, A; NUNES, A; MACEDO, A (orgs). **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002.
- OLIVEIRA, João Pacheco; IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. As demarcações participativas e o fortalecimento das organizações indígenas. In: LIMA, Antonio Carlos Souza de; BARROSO-HOFFMANN, Maria. **Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista II**. Rio de Janeiro: Contracapa/LACED, 2002.
- OLIVEIRA, Maria Conceição de. Dinâmica do sistema cultural de saúde Kaingang-aldeia Xapecó, Santa Catarina. In: MOTA, L.T; NOELLI, F; TOMMASINO, K. (orgs). **Uri e Wãxi- estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Editora Uel, 2000. P 261-292.
- OLIVEIRA, Marlene. Alcoolismo entre os Kaingang:do sagrado e lúdico à dependência. In: Lucio Tadeu Mota;Francisco Noeli; Kimye Tommasino. (Org.). **Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina - Pr.: Editora UEL, 2004.
- PINHEIRO, Niminon. Terra não é troféu de guerra. In: Lucio Tadeu Mota;Francisco Noeli; Kimye Tommasino. (Org.). **Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina -Pr.: Editora UEL, 2004.
- PIRES, Flávia Ferreira. Ser adulta e pesquisar crianças: explorando possibilidades metodológicas na pesquisa antropológica. In **Revista de Antropologia**. Vol. 50 n.1, 2007a.
- PIRES, Flávia Ferreira. **Quem tem medo de mal-assombro? Religião e infância no semi-árido nordestino**. Rio de Janeiro, tese, Museu Nacional, UFRJ 2007b.

- PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.
- RAMOS, Alcida Rita; ALBERT, Bruce. Yanoama descent and affinity: the Sanumá/Yanomam contrast. **Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes**2: 71-90. Paris: Société des Américanistes, 1977.
- RIBEIRO, Darcy; BARBOSA, L.B.H. “Relatório dos trabalhos realizados pela ispetoria do SPI em São Paulo durante o ano de 1916.” **Revista Museu Paulista**. São Paulo: Nova Série, vol 8, 1954.
- SANTILLI, Marcio. Programas regionais para uma nova política indigenista. In: LIMA, Antonio Carlos Souza de; BARROSO-HOFFMANN, Maria. **Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista II**. Rio de Janeiro: Contracapa/ LACED, 2002.
- SCHADEN, Egon. Educação e Magia nas cerimônias de iniciação. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Rio de Janeiro, v. 3, n. 8, p. 271-74, 1945.
- SCHADEN, Egon. A origem dos homens, o dilúvio e outros mitos Kaingang. **Revista de Antropologia**. São Paulo, I: 139-141, 1953.
- SCHADEN, Egon. A representação do dualismo Kaingang no mito tribal. In SCHADEN, E. **A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil**. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, p. 103-116, 1959.
- SCHADEN, Egon. “Educação e magia nas cerimônias de iniciação” in: **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. n. 8, vol. III, pp. 271-274, 1945
- SCHILDKROUT, Enid. “Age and gender in Hausa Society: socioeconomic roles of children in Urban Kano” in: J. S. La Fontaine (ed) **Sex and Age as Principles of Social Differentiation**. London/New York/San Francisco: Academic Press, pp.109-137, 1978
- TASSINARI, Antonella. Concepções indígenas de infância no Brasil. In: **Tellus**, ano 7, n.13, p. 11-25, out. Campo Grande, 2007.
- TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingang da bacia meridional do Tibagi uma sociedade Jê meridional em movimento**. São Paulo: USP, 1995 (Tese de doutoramento).
- TOMMASINO, Kimiye. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, K; MOTA, L.T; NOELLI, F (orgs). **Novas**

- contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang.** Londrina: Eduel, 2004.
- TOREN, Christina. **Making sense of hierarchy: cognition as social process in Fiji.** London: Athlone Press, 1990.
- TOREN, Christina. "Making History: the Significance of Childhood Cognition for a Comparative Anthropology of Mind" in: *Man*28, pp. 461-478, 1993.
- TURNER, Terence. The Gê and Boror societies as dialectical systems: a general model. In **Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil.** Harvard University Press. Cambridge Massachussets. 1979
- URBAN, Greg. **A modelo f Shokleng social reality.** Chicago: University of Chicago, 1978.
- VÁRIOS AUTORES. **ÍndiosnoestadodeSãoPaulo: resistência e transfiguração.** SãoPaulo: YANKATU, 1984.
- VEIGA, Juracilda. **Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional.** Dissertação de Mestrado: PPGAS/ IFCH-UNICAMP, 1994.
- VEIGA, Juracilda. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang.** Tese de Doutorado. Campinas: IFCH_UNICAMP, 2000.
- WAGNER, R. **A Invenção da Cultura.** São Paulo, Cosac Naify, 2010.